

Paralaxe e *summum bonum*: resolução perspética para o problema da constituição do sumo Bem¹

Francisco Salgado Maia

Universidade NOVA de Lisboa  

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.94865>

PT Resumo: Kant estabelece como objeto último da razão prática aquilo a que chama *summum bonum* – a determinação teleológica absoluta constituída pela efetivação de um reino dos fins no qual a felicidade é distribuída em proporção com a moralidade dos agentes. Esta ligação entre felicidade e moralidade levanta problemas a quem esteja familiarizado com a deontologia de Kant: como pode a moralidade, que tem de ser autónoma e auto-suficiente, estar necessariamente ligada à felicidade tão desdenhada pela doutrina moral kantiana? Neste artigo far-se-á um levantamento dos elementos constitutivos na dedução do sumo Bem, procurar-se-á avaliar onde se encontram possíveis falhas de Kant no tocante a este objeto, e oferecer-se-á a possibilidade de uma nova compreensão da ligação entre a moralidade e a felicidade no sumo Bem, através da noção de paralaxe enquanto modalidade perspética.

Palavras-chave: paralaxe, sumo bem, egoísmo lógico, monocularidade, perspetivismo

ENG Parallax and the *summum bonum*: a perspectivistic resolution for the problem of the constitution of the Highest Good

Abstract: Kant establishes as the ultimate object of practical reason that which he calls *summum bonum* – the absolute teleological determination which is constituted by the realization of a kingdom of ends in which happiness is distributed in proportion with the morality of agents. This connection between happiness and morality must raise a fundamental objection with those familiar with Kant's deontology: how can morality, which must remain autonomous and self-sufficient, be necessarily linked with the happiness which the Kantian moral doctrine so disdains? In this article, we will examine the constitutive elements found in the deduction of the highest good, we will attempt to assess any possible flaws in Kant's doctrine regarding this object, and provide a new understanding for the connection between morality and happiness within the highest good, through the concepts of parallax and perspective modality.

Keywords: parallax, highest good, logical egoism, monocularity, perspectivism

Resumo: 1. Introdução. 2. Virtude, felicidade e a necessidade da sua relação. 3. O problema da necessidade na relação: autonomia e merecimento. 4. Leitura perspetivística da doutrina kantiana. 4.1. Monocularidade e paralaxe. 4.2. Perspetivismo na Crítica da Razão Prática. 4.3. Coesão interna, contradição externa. 5. Referências.

Cómo citar: Salgado Maia, F., (2024). Paralaxe e *summum bonum*: resolução perspética para o problema da constituição do sumo Bem. *Con-Textos Kantianos*, 19, 173-185. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.94865>

1. Introdução

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant estabelece a noção de *summum bonum*, e concebe tal objeto como uma totalidade composta. No seu centro está uma condição incondicionada, no papel de *supremum bonum* – o Bem supremo segundo a moral racional –, que a nenhuma outra condição está sujeita, mas à qual algo mais

¹ Francisco Maia é estudante do Mestrado de Filosofia Geral da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, na Universidade NOVA de Lisboa, contactável em; ORCID: 0009-0000-7999-6207. Gostaria de agradecer aos revisores deste artigo pelos valiosos comentários. Agradeceria também ao Professor Mário Jorge de Carvalho pela introdução à perspetiva que aqui apresento. Gostaria de agradecer especialmente ao João Lemos do Lisbon Kant Group, sem o qual este artigo não seria possível.

necessita ser ligado para que se possa concluir que a totalidade do *summum bonum* é de facto uma totalidade absoluta que não constitui parte de "um todo ainda maior da mesma espécie" (5:110). Esse 'algo mais' necessário para a formação do *summum bonum* é a felicidade, e juntamente com a moral racional forma o objeto último da razão prática. Desta ligação surgirá, originalmente na Crítica da Razão Pura e mais tarde nesta segunda Crítica, a conexão necessária entre ambas as metades do *summum bonum*. A moralidade apresenta-se como condição de possibilidade da felicidade, e a esperança da felicidade como substrato – mas não móbil – da acção moral. Evidentemente, esta ligação, tal como é apresentada aqui e no pensamento crítico de Kant, desperta objeções ao leitor cuidadoso. A questão que funcionará tanto como cerne da nossa linha de inquérito como *leitmotif* tácito é “será a ligação entre a moralidade e a felicidade realmente necessária?” Kant parece pensar que sim, mas como veremos ao longo deste artigo, a sua tese poderá não estar inteiramente justificada. *A fortiori*, queremos apontar a incompatibilidade da moral enquanto algo que parece apresentar-se inexoravelmente independente de toda a inclinação e fator sensível com a moral enquanto metade do *summum bonum*, intrinsecamente ligada à felicidade. Parece existir uma inconsistência no cerne desta temática – algo que tem sido muito bem compreendido e meticulosamente investigado pela comunidade² –, que precisa de atenção renovada, sobretudo no que toca a possibilidades de leitura radicalmente alternativas. Para esse efeito, mais do que tentarmos integrar a ampla discussão sobre o papel, composição, e congruência do *summum bonum* no pensamento crítico kantiano, procuraremos compreender fenomenologicamente a razão pela qual este problema pode ser levantado em primeiro lugar e de que forma surge. A tese a que queremos chegar no final é que a relação entre a moral e a felicidade *apenas* é necessária mediante pressupostos assumidos ilegitimamente por Kant. Afirmaremos também que a moral *em si mesma* pode ser reivindicada como *summum bonum* independentemente da felicidade, mediante uma perspetiva específica que não é a de Kant.

A indagação que se segue será composta por três partes fundamentais. Na secção 2 procuraremos desenvolver uma exposição das peças relevantes da maquinaria kantiana que nos poderão ajudar a fazer sentido deste problema. Salientaremos o que Kant quer dizer quando refere noções como *moral*, *felicidade*, *merecimento* e *summum bonum*, entre outros conceitos mais acessórios. Na secção 3, tentaremos compreender de que forma é que a ligação entre moral e felicidade apresenta um problema profundo no seu centro, e utilizaremos o artigo “Being Worthy of Happiness” de Sabine Döring e Eva-Marie Düringer para levar o seu agudo diagnóstico a uma independentização da moralidade. A quarta e última secção consistirá no argumento principal deste artigo, que visa explorar a possibilidade de pontos de vista alternativos aos de Kant, por via da noção originalmente kantiana de *paralaxe*. Em 4.1 exploraremos a problemática da constituição *monocular* da perspetiva kantiana no tocante à moral e ao *summum bonum*, e avançaremos a possibilidade de existir uma pluralidade de pontos de vista possíveis. Em 4.2 examinaremos as perspetivas alternativas à de Kant que se encontram implícitas na análise do epicurismo e do estoicismo da própria Crítica da Razão Prática, com o intuito de abrir o horizonte paraláctico em que se enquadra a moral na filosofia transcendental. Finalmente, em 4.3 compreenderemos a pressão que cada ponto de vista exerce sobre os outros, criando uma dicotomia entre a sua própria coerência interna e exclusão da possibilidade dos outros. A conclusão dir-nos-á que a validade de qualquer um dos pontos de vista enquanto totalidades intencionais legítimas permite conceber paralacticamente que a moralidade impere autonomamente a despeito de qualquer felicidade ou esperança desta.

2. Virtude, felicidade e a necessidade da sua relação

Nesta secção explicitaremos os termos com que Kant desenha o *summum bonum*, para que na secção seguinte possamos levantar objeções a tal desenho. Primeiro analisaremos o contexto em que surgem os componentes que o constituem e de que forma é que Kant os une numa relação por via do *merecimento*. Avaliaremos ainda a razão porque considera *necessária* essa relação.

Sumariamente, unidade arquetónica da razão pura no seu todo está “fundamentada num princípio de intencionalidade que é essencial à integração sistemática dos usos teórico e prático da razão” (Ypi 2021, p. 1). Por outras palavras, aquilo a que Kant chama “a *total vocação* dos seres humanos” (A840/B868, ênfase minha) organiza-se em ordem a um objeto [*Gegenstand*] absoluto da razão prática, sob o qual se justifica e ordena toda a forma de acção (*Handlungsart*; 5:60), procurando a razão para o “praticamente condicionado aquilo que é igualmente incondicionado” (5:108). A tal objeto absoluto da unidade intencional da razão, Kant chama *summum bonum*. Na primeira Crítica, a conexão entre os constituintes do *summum bonum* tem origem na realização de um mundo moral – ou seja, de um sistema de moralidade auto-compensatória (KrV A810/B838) – onde a felicidade surge a par das acções de uma vontade perfeitamente racional. Contudo, esta vontade perfeitamente racional não consegue garantir o surgimento da felicidade a partir de si pelo simples facto de ser moral, e portanto a razão prática pode ser, e apenas será, sistematicamente coerente se houver uma possibilidade de ter esperança que o plano da autonomia da razão e o plano da heteronomia da natureza se possam alinhar sob um mesmo objeto. Portanto, daí surge a extrapolação de um mediador entre as duas esferas, tal como surge a possibilidade de um plano adequado no qual a razão prática possa cumprir o seu objetivo.³ Vejamos a gênese da conexão, nas palavras de Kant:

² c.f. a controvérsia Silber-Beck [Silber 1963; e Beck 1960]

³ i.e. os postulados da existência de Deus, e da imortalidade da alma.

“a conexão necessária entre a esperança de ser feliz e o infatigável esforço de nos fazermos merecedores de felicidade [...] não pode ser conhecida pela razão se for fundamentada meramente na natureza, mas pode ser esperada apenas se estiver fundamentada na mais alta razão, que comanda de acordo com leis morais, ao mesmo tempo, a causa da natureza.” (KrV A810)⁴

Podemos afirmar que o *summum bonum* é uma conexão necessária entre a felicidade e a moralidade derivada da dependência da primeira na segunda enquanto sua condição. Por outras palavras, nunca se alcançará o efeito da felicidade se não se cumprir a condição que nos torna *merecedores* desta. Ainda na Crítica da Razão Pura, em resposta à segunda *Bestimmungsfrage*, Kant afirma que

“Felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações [...]. À lei prática pelo motivo da felicidade chamo pragmática (regra da prudência); mas àquilo que é tal que não possui nenhum motivo outro que o *merecimento* da felicidade chamo moral (lei moral). A primeira diz-nos o que fazer se quisermos obter felicidade; a segunda comanda como nos devemos comportar para ser sequer *merecedores* dela.” (KrV A806/B834; ênfase minha)

Antes de procedermos para a relação entre os constituintes do *summum bonum*, deveremos brevemente explicitar algo que nos será importante mais tarde, i.e. o que quer dizer quando falamos de *merecer* algo, ou ser *merecedor* de algo. Normalmente diríamos que merecemos aquilo cuja obtenção justifica o detrimento que nos é causado em prol dessa mesma obtenção. Ou seja, se A merecer B, então A – num mundo justo e ideal – obterá B. Vejamos da seguinte forma: um atleta pode treinar mais que qualquer outro na sua modalidade sem que isso lhe garanta uma medalha de ouro; no entanto, quando esse mesmo atleta ganhar uma medalha de ouro, diremos que a *merece*. Há uma noção de equilíbrio, de justiça, nesta obtenção da medalha. De que forma então é que a moralidade nos torna merecedores de felicidade, e de que forma é que se ligam os valores do nosso A – a moral – e B – a felicidade? Kant vê o ser humano como tendo desejos, e intenção e esperança de os cumprir. Não é apenas a fome e a sede que precisam de ser saciadas de forma a sermos felizes [*glücklich*], mas que todas as nossas vontades e inclinações sejam cumpridas para que alcancemos um estado de plenitude [*Glückseligkeit*]⁵ onde tudo aquilo que acontece está em acordo com a vontade do sujeito (Moran 2012, p. 29; Kleingeld 2016, p. 40). Contudo, a obtenção destes objetos que determinam a nossa vontade não providencia em si felicidade se não estiver fundamentada por um *merecimento*, ou seja, se não estiver ancorada a uma disposição moral. O atleta que, não tendo praticado tanto quanto os outros mas que por um acaso ou batota vence a medalha de ouro poderá usufruir da sua materialidade mas não da vitória que ela simboliza: não a *merece*. Se regermos a ação pela regra da prudência ainda assim não nos é garantida felicidade se dela não formos merecedores; se nos regermos pela moral, qualquer felicidade que nos apareça é verdadeira porque somos merecedores dela.

Atendamos então aos constituintes do *summum bonum* e à razão porque Kant compreende como necessária a sua relação, expondo os seus termos e a forma como o merecimento os une. A moralidade é uma tensão, uma pressão, um imperativo em si própria; isto é, um *debitum* absoluto e incondicional. Esta ‘dívida’ moral ergue-se acima de qualquer outra vontade e requer que adiramos à sua própria representação, por si, i.e. temos de fazer o nosso dever *por dever*, apesar de toda e qualquer inclinação. De forma a uma ação ser realizada por dever, terá de ser *exclusivamente* mobilizada por este princípio de aderência à representação da dívida formal⁶. A ação moral deve ser uma feita por dever *apesar* de qualquer inclinação – até mesmo uma favorável ao seu cumprimento (5:118). Nas palavras de Kant na *Crítica da Razão Prática*, então: “A disposição que incumbe um [ser racional] ao observar [a lei moral] é que o faça por dever, não por apreço voluntário nem mesmo por um empreendimento que o próprio toma sem ser solicitado, de bom gosto e por sua vontade; e a sua condição moral apropriada, na qual se pode sempre encontrar, é *virtude*, ou seja, a disposição moral no conflito e não santidade na suposta posse de uma completa pureza de disposições da vontade.” (5:84) Como tal, *virtude* é esta consciência predominante da própria adesão ao dever apesar do portento poder das inclinações. É esta virtude que faz com que sejamos *merecedores* de felicidade – ou seja, merecedores de uma harmonização entre a natureza e as nossas inclinações. Portanto, podemos observar preliminarmente a conexão entre felicidade e moralidade: através da noção de ser *merecedor* da felicidade por via da *virtude*, as duas metades do *summum bonum* estão de alguma forma ligadas.

Nesta conexão encontramos um valor eudemónico especificamente *negativo* atribuído à virtude – no sentido em que é insensível e indiferente quanto à obtenção da felicidade – e um valor eudemónico *positivo*

⁴ Todas as traduções serão feitas por mim a partir de edições inglesas, com ligeiros ajustes em prol da acuidade.

⁵ É importante que distingamos que a felicidade de que falamos neste artigo não se restringe à aprazibilidade mas antes refere a completa harmonia entre a soma das nossas inclinações e o seu objeto; o cumprimento total das vontades, sejam elas físicas ou outras. Como tal, englobamos nesta palavra a multiplicidade de sentidos que Kant alocou à noção ao longo da sua obra. “*Würdig wirst, glücklich zu sein*”, e de certa forma qualquer parte sensível da ‘*Selbstzufriedenheit*’ estarão contempladas sob o preceito que aquilo que a felicidade plena constitui nos seus sentidos ‘extensivo’, ‘intensivo’ e ‘protensivo’ é a harmonização entre as inclinações e o seu cumprimento sensível pela ‘hospitalidade da natureza’. Compreenderemos ‘*Glückseligkeit*’ no sentido de *plenitude* – aquele estado de coisas ao qual nada falta. Não estamos interessados na desformalização da pressão eudemonista, mas estamos antes interessados na fenomenologia do *x* formal que faz da felicidade superlativa aquilo que é. A felicidade no seu expoente máximo – como teria de se apresentar no *summum bonum* – contempla todas as suas instâncias, e não deixa *nada* de fora no que a ela toca. Aquilo que Macarena Marey chama a “polissemia da felicidade” em *El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant* apenas nos interessa pelo operador formal que todos esses sentidos têm *em comum*. Referimo-nos àquilo que foi descrito na filosofia como *repos*, plenitude, *Heimlichkeit*, etc.

⁶ ‘Formal’ no sentido em que não estamos a fazer referência ao conteúdo empírico de cada obrigação moral, mas precisamente o princípio comum a todas elas.

atribuído à nossa felicidade. Inversamente, existe um detrimento do valor moral da felicidade em prol da ação por motivo da lei racional. Daqui podemos compreender como é que Kant chega à conclusão que vimos previamente: se fizermos o que devemos, então como *merecedores da felicidade* é-nos permitida a *esperança* que este 'desequilíbrio cósmico' possa ser compensado. Este operador – *esperança* – é o elemento fundamental da necessidade da relação entre moral e felicidade. Como vimos, se o custo de ser moral (A) é a perda ou deserção da felicidade (B), então num mundo justo e ideal A obteria B ao ser merecedor deste. Temos *necessariamente*, diz Kant, de esperar a possibilidade de ser felizes, caso contrário perdemos qualquer sentido de inteligibilidade na razão prática ao jogarmos um jogo que, feitas as contas, está perdido à partida. Um mundo moral sem felicidade não seria mais que uma tremenda vitória de Pirro. É este o objetivo de Kant: salvar o ser humano de uma causa perdida para a ininteligibilidade. Se há alguma possibilidade de sentido na autonomia da moral, então a esperança da felicidade desempenha um papel significativo nisso porque “é necessária a priori para produzir o *summum bonum*” do qual a virtude é condição de possibilidade. Mas esta conexão prática necessária leva Kant a um problema, a antinomia da razão prática:

“[...] a conexão entre a virtude e a felicidade pode portanto ser compreendida de uma de duas formas: ou o empreendimento para ser virtuoso e a busca racional pela felicidade não são duas ações diferentes mas são de facto idênticas, e nesse caso nenhuma outra máxima necessitará ser fundamento da primeira do que aquela que serve a segunda; ou então essa conexão é encontrada no ato da virtude produzir felicidade como algo diferente da consciência de virtude, tal como uma causa produz um efeito.” (5:111)

O que isto significa é que se a moralidade e a felicidade estiverem conectadas analiticamente, então não haverá diferença alguma entre a regra de prudência e a lei moral. No entanto, como já vimos, a regra de prudência refere-se exclusivamente à produção e obtenção de felicidade, e a virtude diz respeito apenas à adesão da vontade à lei moral. Deste modo, se não pode ser analítica, parece que a conexão terá de ser sintética, de causa e efeito – ou pela causa de felicidade através da virtude, ou pela causa da virtude através da felicidade. Imediatamente, esta possibilidade levanta suspeita: por um lado, a virtude causar felicidade implicaria “a completa suficiência da primeira na obtenção da felicidade” – algo que Kant diz não ser possível. Por outro lado, a felicidade causar virtude implicaria a possibilidade de “o desejo da própria felicidade”, e não o *dever*, ser “o móbil da virtude” (Guyer 2022, p.517). Se Kant quiser justificar o *summum bonum* como o objecto necessário da razão prática, precisa de resolver a antinomia para que esta conexão entre a moralidade e a felicidade enquanto suas constituintes seja realmente necessária.⁷

Abordaremos apenas dois pontos da resolução da antinomia. Primeiramente, temos de atentar ao facto que Kant nos apresenta como um *dever* a promoção do *summum bonum* (5:113), na medida em que este se manifesta como “um mundo onde todos os agentes morais agem segundo a orientação da lei moral”, o qual inclui “a realização dos seus *fins* morais” (Kleingeld 2016, 42-3), correlacionando moral e felicidade por via da concretização dos fins da primeira. Embora Kant não explicita a razão pela qual refere este dever como um imperativo categórico, poderemos assumir tentativamente que se a felicidade alheia e a perfeição própria são deveres morais, então segue que o *summum bonum*, como expoente máximo da realização de ambos, seja um também ele um dever – embora não seja fundamental para o nosso argumento que assim seja. Por ser um dever promover a totalidade absoluta composta pelo supremo bem e pela *felicidade*, encontramos aqui uma ligação necessária – segundo Kant – entre ambos os conceitos, na medida em que é um dever promover esta felicidade subsumida sob o conceito de *summum bonum*. Compreenderemos esta ligação mais intuitivamente se a observarmos por via de um *modus tollens*: “se a moralidade exige a possibilidade do *summum bonum*, mas o *summum bonum* não é possível, então a moralidade também não é possível.” (Guyer 2022, 518) Por outro lado, e concomitantemente, Kant determina que parte da resolução da antinomia da razão prática assenta no facto de a razão pura prática, por oposição à razão pura teórica, ter a faculdade de providenciar os seus objetos com realidade objectiva (5:5) e “assim, apesar deste aparente conflito da razão prática consigo mesma, o *summum bonum* é o fim necessário mais alto de uma vontade moralmente determinada e é um verdadeiro objeto dessa vontade; porque é *praticamente* possível, e as máximas de tal vontade, que se referem a ele no cerne do seu conteúdo, têm realidade objectiva [...]” (5:115, ênfase minha) Assim, temos no objeto da razão prática – o *summum bonum* – uma fixação com poder objetivante. Isto por sua vez permite ao agente moral a esperança de felicidade (enquanto ideal da imaginação). A possibilidade desta em proporção exata com a moralidade (a sua condição) é representada e é-lhe conferida realidade objectiva através do objeto último, o *summum bonum*. A felicidade não é o móbil da moral, mas através da esperança fica assim intrinsecamente ligada a esta enquanto possibilidade de uma contraparte sensível à ordem inteligível da moral. Enquanto seres morais, cuja vontade adere virtuosamente à lei moral em detrimento da sua própria felicidade, podemos esperar a possibilidade inteligível de uma restituição do balanço vital cósmico. É isto que significa *merecer ser feliz*. “Só com esta subordinação [da felicidade à moralidade] é o *summum bonum* o objeto [*Objekt*] integral da razão pura prática, que deve necessariamente representá-lo como possível porque é um mandamento dela mesma contribuir quanto possível para a sua realização.” (5:119) Do ponto de vista de Kant, com esta resolução da antinomia temos estabelecidos os termos do *summum bonum* no seu contexto e compreendida a necessidade da sua correlação.

⁷ Se a antinomia da razão prática é sequer de todo uma antinomia fica fora do escopo deste artigo. Para mais detalhes sobre a temática, refiro a excelente exposição sobre o assunto em [Guyer 2022]

Destarte, compreendemos então como é que Kant conclui que a moralidade e a felicidade estão numa relação necessária uma com a outra, por via do merecimento e da esperança, apesar do caráter intrinsecamente autônomo da primeira. No que se segue teremos de reter dois pontos importantes: a) que a moralidade enquanto tal parece ser, do seu próprio ponto de vista, absoluta e independente; e b) o dever de promover o *summum bonum* implica uma ligação necessária entre a moralidade e a felicidade. O problema que se mantém e que será cuidado na secção seguinte é precisamente a instável duplicidade da moralidade enquanto fixação racional auto-suficiente e determinação intrinsecamente correlacionada com a felicidade. A pergunta que nos deve orientar no caminho para a emancipação da moral é “de que forma é que a noção de *merecimento* restringe Kant *ab initio* às suas conclusões?”

3. O problema da necessidade na relação: autonomia e merecimento

Chegamos então ao cerne da objeção inicial: Kant está convicto que, embora a felicidade seja “subordinada” à moralidade por via do *merecimento* da primeira por parte da segunda (e daí a sua chegada à necessidade prática da conexão), a moralidade por sua vez não depende de forma alguma da felicidade, e é completamente independente de toda e qualquer influência por parte desta, ao ponto de “[...] a *menor mistura* com os impulsos da [felicidade] infringir contra a sua força e superioridade [...]” (5:24, 5:25, ênfase minha). Assim sendo, a relação entre ambas parece ser unilateral e, se vista de uma perspectiva que leve o rigor com que Kant determina a moralidade na sua doutrina ao seu extremo, *contingente*. Ora presente em certas ocasiões, ora ausente noutras. Nestes termos, esta secção procurará negar a necessidade da relação e independentizar a moralidade.

Kant une a moralidade e a felicidade sinteticamente como causa e efeito, não pela necessidade de a moralidade produzir felicidade, mas pelo facto que nós, enquanto seres racionais finitos, não podemos evitar encontrarmo-nos numa relação teleológica com a expectativa de consequências empíricas no tocante às nossas inclinações. Avancemos a tese, certamente de forma controversa, de que há um problema implícito no que até agora foi exposto, originando na primeira definição de *virtude* que Kant oferece, enquanto o *modus operandi* da moral. A noção de ‘merecimento’ comporta uma carga considerável e, até agora, *injustificada*. Se a ação moral não só deve apenas seguir da aderência da vontade à lei moral, como também não pode produzir felicidade, então o que é exatamente aquilo que a torna *merecedora* desta em último caso? Kant foca-se na nossa incapacidade enquanto seres finitos de evitarmos a necessidade de felicidade. A tese que quero apresentar aqui é que o *summum bonum* – tal como Kant o descreve – é apresentado como o objeto último da razão prática na segunda Crítica porque já houvera sido ‘contrabandeada’ uma relação causal entre moralidade e felicidade na sua primeira definição de *virtude* na primeira Crítica ao dizer que *apenas* aquilo que nos torna merecedores de felicidade é moral. Para mais, afirmaremos que tal dinâmica não precisa *necessariamente* de assim ser, e que a inevitabilidade da felicidade na finitude é apenas uma determinação perspética. Ou seja, não é de todo óbvio que a satisfação de todas as inclinações seja parte necessária do objeto último da razão prática, nem que seja, como descrito, inerentemente valiosa para lá de uma perspectiva específica da razão no que a ela toca. Antes de começar uma análise perspética do que foi até agora levantado, tentaremos sustentar firmemente um divórcio entre a moralidade e a felicidade, para depois levantarmos a possibilidade de que à noção de merecimento subjaz um problema de perspectiva.

No seu artigo “Being Worthy of Happiness” (2013), Döring e Düringer apresentam duas objeções que nos ajudarão a independentizar a moralidade da felicidade. Primeiramente, apontam para a compreensão de Kant da moral enquanto um sistema de promessas e ameaças⁸ onde um agente pode esperar alcançar a felicidade se for moral, mas não se for imoral. Kant entende assim a obediência à lei moral como ações às quais é necessariamente prometida uma recompensa. “Ser merecedor de felicidade, então, significa antecipar justificadamente felicidade no futuro.” As autoras recusam esta noção, e concordaremos aqui quando afirmam que

“[...] é possível – conceptualmente, racionalmente, e psicologicamente – pensar nas leis morais como mandamentos sem acreditar que as ações morais serão recompensadas. É possível conceptualmente porque podemos compreender inteiramente o que um mandamento moral é sem ter de pensar num sistema de recompensas com ele alinhado. É racionalmente possível porque, como o próprio Kant nos repete frequentemente, não é irracional encarar a lei moral como vinculativa, mesmo quando não promete recompensa alguma. [...] Finalmente, é psicologicamente possível porque as pessoas efetivamente pensam dessa forma. Mantemos promessas que nos são custosas, sem esperança de recompensa.” (Döring e Düringer 2013, 150)

O seu argumento no plano conceptual e no plano racional transparece razoavelmente que é possível metade do *summum bonum* de Kant – a saber, o *supremo Bem* – ser de facto uma unidade total, completa, e indivisível que opera como objeto último da razão prática pura. Ou seja, se, como dizem as autoras, conseguimos conceber conceptual e racionalmente um sistema de leis morais auto-sustentável que não incorpora em si nenhuma esperança de felicidade – como Kant parece deixar ostensivamente claro ser o caso – então poderíamos compreender, *de um ponto de vista moral*, o objeto último da razão prática como sendo a adesão total à lei moral. Levantemos nós aqui a pergunta sobre qual seria o caso se um agente não tivesse essa crença esperançosa numa futura felicidade possível. Teria isso impacto sobre a sua capacidade de

⁸ Mas não de *recompensas* e *castigos*. Os termos “promessas” e “ameaças” usados em KrV A811/B839 deixam espaço para a noção de possibilidade e de esperança sem se comprometerem com uma noção consequencialista de móbil.

seguir a lei moral? Tornaria isso a mera noção de agência moral num *absurdum praticum* (Insole 2008, 340), tal como sustenta o *modus tollens* citado na secção 2? Kant “considera hipoteticamente a questão” sobre tal prática e a sua “resposta é enfática” (Insole 2008, *ibid.*):

“De maneira nenhuma! Tudo aquilo do qual teria de se abdicar nesse caso seria o objetivo de realizar o fim último no mundo (uma felicidade de seres racionais coincidindo harmoniosamente com a conformidade à lei moral). Todo o ser racional teria ainda de se reconhecer como eternamente ligado de forma estrita ao preceito das morais; pois as suas leis são formais e comandam incondicionalmente, sem visar os fins (enquanto matéria do querer)” (5:541)

Portanto Kant não é avesso ao conceito de uma razão prática absoluta regida pelo supremo Bem e *apenas* pelo supremo Bem, e parece pelo menos aceitar ser possível a *ausência da felicidade* – incluindo a *esperança* desta – na equação de um objeto último da razão prática, sem que por isso deixe de existir um *summum bonum*. De tal forma, temos aqui um forte incentivo para compreender a moralidade como tendo em si a possibilidade de ser *totalmente independente* da felicidade. Deste modo, encontra-se enfraquecida assim a ligação entre moralidade e felicidade devido à aparente contingência da felicidade no que toca à constituição de um fim último da razão prática.

Numa segunda frente, Döring e Düringer (2013) desconstroem a noção de *merecimento*. Seguiremos a sua objeção para que possamos solidificar a contingência da relação entre moralidade e felicidade. Exploram a questão por via da noção de *valor* e de *objetos criadores-de-valor*⁹, algo que já se fez sentir implicitamente no que até agora foi exposto. Do seu argumento queremos extrair apenas o que se segue. Acrescentam que a posição puramente racional que Kant adota na sua doutrina não é compatível com aquilo que consideram ser a perspectiva necessariamente dupla que o *summum bonum* tem de assumir. O *supremum bonum* media o valor para os objetos da lei moral, e a felicidade faz o mesmo no que toca à existência dos objetos da vontade. O *summum bonum* terá de assumir uma perspectiva dupla, na qual este mediador único terá de mediar duas formas de valor para dois tipos de objeto diferentes, e ainda assim fazê-los corresponder. No argumento das autoras, a perspectiva puramente racional com que Kant delinea toda a sua doutrina moral não permite a possibilidade de um operador como o *merecimento* ser o mediador das duas esferas do *summum bonum*. Para que tal fosse possível, dizem Döring e Düringer (2013), seria necessário Kant assumir inicialmente uma perspectiva *dupla* na qual – para além da rigorosa moral – a felicidade assumia também um valor fundamental como caráter da finitude humana. Aqui concordaremos com o diagnóstico das autoras, mas não as seguiremos na sua resolução no tocante à perspectiva ‘dupla’, por razões que veremos na secção 4. No entanto, seguiremos a tese que há duas perspectivas em choque na doutrina do *summum bonum*. A ligação entre a felicidade e a moralidade no supremo Bem não parece alinhar-se com o pedestal moral de Kant e o seu aparente mas incontornável desdém pelo valor da felicidade em prol da moralidade. Voltemos ao nosso atleta da secção 2 para explorar e clarificar os termos da inequação de valor. Quando dizemos que o atleta *merece* a medalha, dizemos que o valor do seu esforço está à *altura* do valor da medalha de ouro. Mas aquele que valoriza o *esforço pelo esforço* não pode ser o mesmo que valoriza a *medalha pela medalha*. Para o primeiro seria indiferente receber ou não a medalha, para o segundo o valor do esforço é meramente instrumental e contingente no que toca a receber a medalha. Mas Kant, ao definir o ‘bom atleta’ como alguém que treina de forma a tornar-se *merecedor* da medalha, já introduziu tacitamente um mediador de valoração para duas determinações discretas, equacionando uma relação entre o valor de ambas. Fica assim implicado que o valor do *esforço pelo esforço* de alguma forma está conectado com o *valor da medalha* – mas isso não seria de todo evidente se a definição de ‘bom atleta’ não incluísse já e desde o início o operador ‘*merecer*’.¹⁰

Portanto, parece haver duas perspectivas incompatíveis em conflito na *Crítica da Razão Prática*: a da austera moralidade e a do absoluto *summum bonum*. Por um lado, a doutrina do *summum bonum* compreende a moralidade já como parte integral e operativa de si mesmo – o que a conecta necessariamente com a felicidade a partir do merecimento. Por outro, a doutrina kantiana do bem moral afasta-se maximamente da “menor mistura com a felicidade” e, mesmo assim, deixa a moralidade triunfar independentemente. Aparentemente, a moral pode ser vista por dois prismas válidos contraditórios: tanto necessariamente subordinada a um objeto superlativo, como sendo esse objeto superlativo. Na secção que se segue, tentaremos deslindar este

⁹ Esta observação que se debruça sobre o valor de um objeto da razão prática requer que se dê alguma atenção à polémica construtivista/realista que opera com estes conceitos. As autoras destacam Korsgaard como representante dos primeiros e Wood dos segundos. Por agora, distanciar-nos-emos da polémica. Chamaremos neutramente *objeto superlativo* àquilo que Döring e Düringer chamam *criadores-de-valor*. O objeto superlativo da razão é aquele, como vimos no início da secção 2, “sob o qual se justifica e ordena toda a forma de ação”, mas não nos comprometerá com uma tese quanto à origem do valor.

¹⁰ Somos aqui confrontados de novo com a inevitabilidade de enquadrar esta noção de *valor* na polémica entre conceitos de valor construtivistas e conceitos de valor realistas. A pergunta que se colocaria é justamente se é o valor do objeto último que é construído e determinado pela ação valorativa, ou se é o valor da ação que é determinado por um objeto último valorativo já existente *a priori*. No entanto, como diz (Fleitas 2017, 136), a polémica diz respeito às fontes de normatividade, e a teoria do valor *subjaz* a essa discussão. Contudo, o argumento que queremos fazer de momento não é meta-ético mas antes ontoepistemológico. Sem menosprezar a influência que este argumento possa ter numa discussão da temática ética e meta-ética, estamos aqui a tentar estabelecer uma aproximação fenomenológica à estrutura modal da arquetónica da razão. Com o que veremos, é possível defender tanto a tese construtivista de que o valor da ação valoriza o objeto superlativo como a realista que diz que é o objeto superlativo valioso que valoriza a ação a partir de si (*vide* nota 25 e 30). Por muito profícuo que seja certamente considerar o impacto da paralaxe na questão da origem do valor, tal linha de inquérito cairá fora do escopo desta investigação e terá de ser explorada numa futura indagação. O resto do argumento não se comprometerá com uma posição, a despeito de qualquer lapso não intencionado.

problema perspético para tentar concluir se a posição de Kant é coerente e necessária e examinaremos possibilidades alternativas à perspetiva de Kant.

4. Leitura perspetivística da doutrina kantiana

Começamos então a desenhar a possibilidade de uma resolução para o conflito entre a moral e o *summum bonum* a partir do diagnóstico de Döring e Düringer (2013). Com elas afirmamos que *a*) a necessidade na relação entre a moral e a felicidade na filosofia de Kant depende de um ponto de vista específico; e que *b*) Kant está a adotar uma perspetiva enviesada na sua doutrina moral, que aparenta ser incompatível com a doutrina do sumo Bem. Para nós, a génese do problema origina na noção de *merecimento* enquanto operador do conceito de virtude e mediador das esferas constituintes do *summum bonum*. Nesta secção, iremos explorar cuidadosamente três pontos essenciais: em 4.1 veremos de que forma o ponto de vista de Kant é *monocular*, e qual a sua alternativa. Em 4.2, examinaremos de que forma é que se manifesta uma ontoepistemologia modal na Crítica da Razão Prática e na doutrina do *summum bonum*, observando a análise que Kant faz do epicurismo e do estoicismo. Em 4.3, analisaremos a compatibilidade interna dos pontos de vista que lhes permite serem unidades intencionais totais, e a incompatibilidade externa que há entre eles, para compreendermos por fim que a moralidade racional não precisa do *summum bonum* kantiano.

4.1. Monocularidade e paralaxe

Como nós, Döring e Düringer (2013) acreditam que o equívoco de Kant foi tomar uma aproximação *monocular* na sua crítica da razão – segundo as autoras, do ponto de vista da racionalidade –, que se traduz em problemas no que toca à apresentação do sumo Bem na sua teoria. Kant, segundo as mesmas, não considera a necessidade de uma perspetiva *dupla* que tem de ser tomada para poder compreender totalmente como o *summum bonum* pode ser constituído pelos seus dois componentes. No entanto, embora concordemos com o seu diagnóstico, discordaremos das suas conclusões, em particular a posição *monocular* assumem ser aquela sob a qual Kant opera. A noção de *monocularidade*, em sentido kantiano, refere a tomada de uma perspetiva de foco cognitivo único e *ilegitimamente exclusivo* sobre um objeto, que ignora a possibilidade da incidência de pontos de vista alternativos perante os quais a própria perspetiva seria apenas mais uma entre várias possibilidades. O fenómeno é explorado por Kant sob o conceito de “egoísmo lógico”¹¹ [*logischer Egoismus*], o famoso Ciclope kantiano, o qual diz ser “o primado de si mesmo e a exclusão do outro, a redução do outro a uma posição de irrelevância” no que toca à “forma como se constituem e adotam juízos”:

“Numa palavra, o egoísmo consiste ou na presença exclusiva do si, sem nada mais – num “monismo” de si; ou naquilo que se pode descrever como uma multiplicidade, sim, mas uma multiplicidade *centrada num dos seus momentos*, de tal modo que é este que domina, define, identifica a própria multiplicidade – ou seja, de tal modo que os outros momentos da multiplicidade giram, por assim dizer, como satélites, na órbita do si.” (Carvalho 2007, 233)

Portanto, o egoísmo lógico, mais que um problema de intersubjetividade empírica, é um problema de estar enclausurado numa perspetiva hermética, “estar cego e fechado [...] à alteridade” ou seja, ao “cabiamento de juízos ou perspetivas diferentes sobre aquilo a que respeita” (ibid.). A tese de Döring e Düringer poderia então dizer que Kant apenas observa a moralidade de um ponto de vista “egoísta” racional. Ou seja, que ao excluir veementemente da sua doutrina da moralidade tudo o que não seja relativo à própria moral, Kant fecha-se hermeticamente sob um ponto de vista que precisa de se contradizer quando quer conectar a moral e a felicidade sob a ideia de *summum bonum*. O seu “erro”, dizem as autoras, é que “nunca adota uma perspetiva *dupla*,” na qual tomaria tanto a felicidade como a moralidade em si próprias como “fontes de valor”¹² *pari passu*, mas antes “avalia a felicidade de uma perspetiva racional” (Döring e Düringer 2013, 157). Este enclausuramento perspético implica necessariamente o detrimento da felicidade em prol da lei moral, e uma incompatibilidade entre as constituintes do sumo Bem. Uma perspetiva *dupla* certificar-se-ia que a felicidade – do ponto de vista eudemonista – tomava para si um valor superlativo, e a moralidade – de um ponto de vista racional – tomava simultaneamente para si o mesmo¹³. Desta forma, a noção de *merecimento* seria incontroversa e não haveria nenhuma incompatibilidade na dedução do sumo Bem enquanto conexão necessária entre a felicidade e a moral. No entanto, levantemos inevitavelmente aqui objeções a esta duplicidade: o que significa para as autoras uma perspetiva *dupla*? Como pode a unidade da razão ter dois objetos últimos sem relação de subordinação? Qual a estrutura cognitiva de tal duplicidade? Em tal perspetiva, como se justifica sequer a ação moral, se na perspetiva subjetiva a ação voluntária for igualmente valiosa? Somos obrigados a discordar das autoras no tocante à sua noção de perspetiva dupla, pois o ser humano

¹¹ E “egoísmo prático” ou “moral”, “egoísmo estético”, “egoísmo metafísico ou cosmológico” etc...; (7:128; 25:859; 25:1438; etc) Interessa-nos aqui o que (Carvalho 2007) reconheceu ser o “núcleo formal” de um conceito do qual todas estas instâncias são “variantes”, mais do que nos interessam essas instâncias particulares.

¹² As autoras tendem a usar linguagem construtivista que por vezes replicaremos por facilitismo, mas abster-nos-emos de nos comprometer com tal posição. Nós diríamos que a felicidade e a moralidade se tornam os objetos superlativos da razão prática, em seu próprio mérito.

¹³ Por agora, teremos de deixar estar esta proposição controversa de “a vontade tomar para si um valor superlativo” mas voltaremos a esta questão na secção 4.3. As autoras não entram em detalhe sobre o que isto significaria, mas nós analisaremos um pouco mais profundamente a questão.

não tem ao seu dispor duas razões mas apenas uma¹⁴. Não podemos obedecer a dois mestres: o objeto último da *unidade* intencional da razão prática tem de ser *uno*, se queremos uma arquitetónica sistemática da razão. Döring e Düringer não explicitam a sua compreensão em relação ao funcionamento ou integração sistemática de tal duplicidade na razão, mas nós afirmamos no entanto que tal necessária unidade desta ‘duplicidade’ está de facto efetivamente contemplada na constituição do sumo Bem por Kant.

Aquilo que as autoras não visam é que Kant está *precisamente* a adotar um ponto de vista ‘duplo’¹⁵ em toda a sua teoria. Contudo, avançamos aqui e desmistificamos já que não é um ponto de vista puramente *racional*, como o afirmam as autoras, mas *religioso* (vide nota 22). O problema com que nos debatemos é que Kant está a trabalhar, desde a definição originária de *virtude*, sob um ponto de vista que subsume em si a moralidade e a felicidade enquanto componentes de um objeto último da razão prática, unidas por via do *me-recimento*. Se assim é, Kant pode deslocar o seu foco para cada qual das metades do seu objeto último, em diferentes partes da sua doutrina, e, dentro da sua própria perspetiva, nenhum conflito surgirá. A independência da pura racionalidade da moral pode ser posta como parte *interna* do *absoluto incondicional*. Ou seja, Kant pode, sem problema, afirmar a completa independência da racionalidade moral quando se encontra perspetivamente inserido num plano mediado pelo *supremum bonum*. É apenas quando abre o foco para o plano perspetivo do *summum bonum* que se torna necessário conectar a racionalidade moral independente com a felicidade. Concedemos que Kant consegue efetivamente fazê-lo de forma sistemática, mas *apenas* porque já era desde o início o plano último sob o qual trabalhava. Ou seja, desde a Doutrina Transcendental do Método que Kant trabalha a moral tendo em conta o seu plano último do *summum bonum*. Mesmo quando Kant abstrai a esfera da felicidade desse plano e trabalha sob uma perspetiva puramente moral, esta é um momento interno do escopo kantiano mais amplo do sumo Bem, devido ao ‘contrabando’ kantiano da *virtude*.

Aquilo que queremos apontar neste ensaio não é que Kant esteja a operar incoerentemente, ou que sequer haja um *faux pas* na dedução do *summum bonum*, como afirmam Döring e Düringer. Pelo contrário, assentimos que a dedução do sumo Bem kantiano segue de modo líquido da sua conceção de *virtude*. No entanto, o nosso argumento centra-se na tese que tal sumo Bem *apenas* pode ser obtido no ponto de vista em que Kant já opera, e que esse ponto de vista não é nem *necessário* nem *exclusivo*. Se tivermos em conta momentos da doutrina de Kant como a resposta ao *modus tollens* e a sua famosa passagem da joia¹⁶, então podemos assumir a possibilidade de uma razão prática *totalmente* regida pela perspetiva moral. Nesse ponto de vista, o absoluto objeto último da razão não seria o *summum bonum*, mas o *supremum bonum*. A monocularidade de Kant não tem em consideração a possibilidade de “a total vocação dos seres humanos” se organizar na forma de uma estrutura *modal*. Mas assumindo ela essa modalidade, então também o sumo Bem, como objeto superlativo da razão prática, admite variação prismática. Afirmamos aqui que há várias possibilidades modais para a unidade intencional da razão, cada qual organizada sob o seu objeto superlativo incondicionado. Começemos por compreender a possibilidade da presença desta multiplicidade perspetiva na teoria de Kant, para podermos depois avançar para uma leitura resolutiva do problema.

No reverso da medalha da noção de *egoísmo* está implicado o reconhecimento de uma pluralidade de perspetivas possíveis, alternativas ao nosso próprio ponto de vista. Para cada monocularidade perspetiva está latente a possibilidade de uma respetiva pluralidade. A exclusão egoísta de outro ponto de vista pode ser efetivamente legítima quando se trata de um juízo fundamentadamente apodítico (Carvalho 2007, 234). No entanto, no que toca à razão prática, Kant deixa em aberto a possibilidade de um alargamento e transladação do ponto de vista. Não fosse precisamente esse o cerne do modo de pensar crítico¹⁷, em certos momentos onde Kant ajuíza negativamente sobre a necessidade da relação entre moralidade e felicidade, evita ainda assim comprometer-se com a apoditicidade de tal juízo¹⁸. Esta pluralidade de pontos de vista possíveis dá azo àquilo que se chama *paralaxe*¹⁹:

“[A] aparente deslocação de um objeto (uma mudança da sua posição face a um plano de fundo), causada por uma mudança na posição observacional que confere uma nova perspetiva [...] de tal forma que uma mudança ‘epistemológica’ no ponto de vista do sujeito reflete sempre uma mudança ‘ontológica’ no objeto em si.” (Žižek 2006, 17)

Por outras palavras, através da revolução copernicana que Kant detalha no prefácio B da primeira Crítica “vemos que a natureza depende da aperceção para a sua unidade legal precisamente ao marcar uma *reorientação* nos objetos que surge de uma reorientação em direção a nós próprios.” (Bruno 2021, 94, ênfase

¹⁴ c.f. perspetivismo da razão pura – teórico e prático – em (5:121) por via do *interesse*; c.f. Willaschek 2010, 177

¹⁵ Não sentido absolutista que as autoras parecem pretender, mas no sentido em que é *um único* ponto de vista que abarca moralidade e felicidade sob o *summum bonum* numa conjugação *sintética*. Este será o sentido de ‘duplo’ daqui em diante.

¹⁶ “Se, com os seus maiores esforços, [a lei moral] não alcançasse coisa alguma e apenas restasse a boa vontade (não, claro, como mero desejo mas como a convocação de todos os meios na medida em que estão dentro no nosso controlo) – então, como uma joia, ainda brilharia por si, como algo que tem o seu valor total em si mesma.” (4:394)

¹⁷ c.f. (Carvalho 2007, 230): “a crítica levada a cabo por Kant pretende [...] constituir o processo de transformação de perspetiva sem o qual ficam por cumprir [os requisitos exigidos pela perspetiva formalmente perfeita]”

¹⁸ A segunda crítica está pontuada por juízos indeterminados a este respeito; e.g. 5:115 “[...] *so ist es nicht unmöglich daß* [...]” (“não é impossível que”)

¹⁹ Termo que Kant levanta diretamente da astronomia copernicana no que toca à perspetiva sobre as órbitas celestes.

minha). É este o mecanismo que permite a Kant²⁰ resolver a divisão entre o empirismo e o racionalismo de forma geral, e as antinomias da razão pura na primeira Crítica de forma específica, ao conceber “uma nova dimensão, que não pode ser reduzida a nenhum dos dois termos positivos, entre o espaço que se estende [entre eles]” (Žižek 2006, 21; Karatani 2003). Esta paralaxe, na qual a apercepção se coloca num ponto de vista específico, admite que haja para cada perspetiva um valor superlativo com o qual se relaciona dentro do horizonte da sua unidade intencional. A paralaxe permite ainda compreender a obtenção do *summum bonum* na razão prática como precisamente o estar à altura desse valor, o ser merecedor desse valor ideal que tudo abarca. Olhando para o que vimos há pouco, e em conjugação com o que determinámos no início da secção 2, isto significa que uma unidade intencional iluminada por um objeto último que una as esferas da ação interna e da natureza fenoménica, a saber, o Reino dos Fins, tem o valor de todos os seus momentos mediado por este enquanto felicidade distribuída em proporção com a moral. Por outro lado, uma unidade intencional iluminada por um objeto superlativo que dite a lei moral segundo um imperativo categórico tem o valor de todos os seus momentos mediado pela adesão da vontade ao dever. Ou seja, a totalidade absoluta da unidade intencional admite *reposicionamento*, de modo a que o valor dos objetos [Objekte] que nesta aparecem seja mediado pelo condicionador incondicionado de cada respetivo ponto de vista. Iremos observar melhor esta estrutura paraláctica que permite alternativas ao *summum bonum* kantiano na secção 4.3, mas poderemos compreender melhor a importância desta estrutura paraláctica se antes nos concentrarmos na própria análise que Kant faz do estoicismo e do epicurismo na *Crítica da razão prática*.

4.2. Perspetivismo na Crítica da Razão Prática

Tentemos compreender a possível modalidade ontoepistemológica presente na *Crítica da Razão Prática*, examinando a legitimidade da posição de destaque do ponto de vista de Kant entre as alternativas. A leitura paraláctica faz-se sentir na própria Crítica desde cedo. Afirmamos que o perspetivismo se prenuncia quando Kant explora o *malum* e o *bonum*, ao estabelecer a divisão entre *das Gute/das Wohl* e *das Böse/das Weh* (5:59-5:61). Enquanto a primeira diáde se refere a dois pontos de vista sobre o que é *bom*, a segunda refere-se ao seu oposto. Ao modular as noções de bem e de mal a partir daquilo que *appetimus*, Kant estabelece um paralelo perspético entre a valorização subjetiva da vontade²¹ e a valorização objetiva da lei racional, contrastando tacitamente uma perspetiva eudemonista a uma perspetiva moral. Depois de desenvolvido e concluído, o argumento que origina nessa divisão culmina numa descrição paraláctica na antinomia da razão prática. Kant expõe então dois pontos de vista ontoepistemologicamente díspares (5:112-3; 5:115-6) assentes na divisão. O primeiro surge sob a perspetiva eudemonista presente na crítica ao epicurismo – na qual a felicidade toma uma posição superlativa. O segundo toma a forma da perspetiva moral presente no estoicismo – na qual o objeto superlativo é o *supremum bonum*. A terceira perspetiva presente na segunda Crítica é o próprio ponto de vista kantiano. Diz Kant sobre os primeiros dois:

“O estoico susteve que a virtude é o *summum bonum* total, e a felicidade apenas a consciência desta posse como pertencendo ao estado do sujeito. O epicurista susteve que a felicidade é o *summum bonum* total, e a virtude apenas a forma da máxima para procurar obtê-la, a saber, o uso racional dos meios para tal.” (5:112)

Kant está ciente que explicita aqui duas unidades intencionais diferentes, que são *totais* quando vistas pelo seu próprio ponto de vista. Isso significa que existe uma correlação entre cada momento interno da perspetiva e o objeto superlativo com o qual estes têm de se corresponder. Na perspetiva kantiana isto referir-se-ia à correlação entre a virtude e o sumo Bem, mas nas outras perspetivas esta correlação assume outro conteúdo. No ponto de vista estoico, a virtude é assumida como o objeto superlativo e a sua ação – de facto a sua *vocação* inteira – coordena-se em consonância com este. No ponto de vista epicurista, a felicidade é assumida como o objeto superlativo, e a sua ação coordena-se em consonância com este objeto. Kant expõe agudamente a possibilidade destas duas perspetivas, para imediatamente as negar de seguida sob o pretexto de que a *heterogeneidade radical* entre a moralidade e a felicidade não permite a analiticidade entre os termos do *summum bonum*. Ou seja, Kant depreende que a relação entre a moralidade e a felicidade é analítica nos pontos de vista epicurista e estoico. Concordamos, e veremos à frente de que forma é assim. Mas se a autonomia da moral for absolutamente independente da felicidade – como tem de o ser na perspetiva kantiana – então essa analiticidade entre ambas as determinações não é possível. Daí haver um terceiro ponto de vista importado do pensamento escolástico (Insole 2008, 345) que une eficazmente as esferas, ao qual chamaremos o ponto de vista *religioso*²². No entanto há uma objeção que se encontra tácita na circula-

²⁰ O próprio Kant utiliza o termo *paralaxe* com a conotação de tensão entre possíveis pontos de vista alternativos sobre o mesmo objeto em *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (2:349), e *Reflexionen zur Metaphysik* (3707, 17:244)

²¹ Poderia ser levantada a objeção construtivista que diz que Kant não compreende a vontade como capaz de determinar valor, mas apenas a capacidade da razão de estabelecer fins para si mesma permite reconhecer valor a um objeto da vontade. Assim sendo, a estrutura valorativa só diria respeito à moral. No entanto, o argumento moral kantiano versa sobre outra incidência: Kant procura examinar o valor objetivo, não o valor *sensu proprio*. Como diz (4:442), “todos os objetos das inclinações têm meramente um valor condicional” – mas têm *valor* ainda assim, mesmo que subjetivo e derivado de incentivos. É esse caráter que nos é pertinente presentemente. Exploraremos na secção 4.3 que forma de valor está considerada na perspetiva epicurista.

²² Não nos será possível justificar inteiramente neste artigo a razão pela qual usaremos a determinação *religioso* para adjetivar a perspetiva de Kant. Para que haja pelo menos alguma clareza no termo, avanço que terá que ver com a forma como Kant compreende o seu *summum bonum*: como um mediador entre a esfera da natureza heterónoma e a esfera da moral autónoma. Esse mediador terá de superar o plano de ambas as esferas para poder mediá-las, pois se fosse um momento interno de qualquer

ridade deste argumento kantiano. A analiticidade entre a moralidade e a felicidade não é possível segundo as definições de Kant *apenas* porque este já as definiu de forma a só poderem ser ligadas sinteticamente, ao assumir uma perspectiva que define virtude simultaneamente como ‘joia que brilha independentemente’ e como *merecimento de felicidade*.

Avançamos então que, embora Kant admita a possibilidade de outros pontos de vista – parecendo evitar a objeção de egoísmo metafísico –, acaba por se enquadrar na segunda caracterização de *Egoismus*. Esta “inclui o reconhecimento do outro [ponto de vista] e a sua presença como algo para lá do [ponto de vista próprio], mas de tal modo que o outro tem um caráter totalmente subordinado à esfera do [próprio] e não constitui senão um elemento periférico, de paisagem, num domínio inteiramente definido a partir do [ponto de vista próprio] e posto sob a sua presidência.” (Carvalho 2007, 233). Ou seja, contestamos aqui então que a objeção de Kant à heterogeneidade radical da felicidade e da moralidade *apenas* pode ser constituída já a partir do pressuposto *summum bonum* kantiano, no qual já preside uma relação necessária entre elas. Mas segundo aquilo que defendemos, essa heterogeneidade é radical *apenas* segundo o próprio ponto de vista de Kant. O lapso de Kant – se assim o podemos chamar – é compreender a sua perspectiva como *superação* das outras duas e não como uma *alternativa* a elas. Kant não concebe a analiticidade dos termos como internamente incoerente nos outros pontos de vista, mas como meramente incompatível com o seu. É da sua própria perspectiva religiosa, que Kant pode oferecer uma ‘superação’ do epicurismo e do estoicismo. É esta perspectiva que afirmamos ser ‘contrabandeada’ diretamente para o âmago da doutrina kantiana pela definição originária de virtude providenciada na *Crítica da Razão Pura*, quando Kant decide fazer do *valor*, por via da noção de *merecimento*, a conexão necessária entre a moralidade e a felicidade. A nossa objeção à doutrina de Kant não versa sobre a coerência interna dos seus elementos mas sobre a forma como repudia perspectivas alternativas sob a pretensão ilegítima de as ‘superar’, concebendo-as não em seu próprio mérito mas a partir dos pressupostos do seu próprio ponto de vista.

4.3. Coesão interna, contradição externa

Recapitulando, observámos que existe um problema de incompatibilidade entre a doutrina estritamente moral e a doutrina do *summum bonum*. A crise da doutrina do sumo Bem surge quando esta perspectiva exerce pressão sobre a perspectiva racional que permeia a deontologia de Kant. Acrescentámos que Kant estabelece uma perspectiva *dupla*²³ na sua conexão *necessária* entre felicidade e moralidade enquanto constituintes de um objeto que as subsume, o *summum bonum* religioso. Esta conexão é considerada por Kant como necessária indevidamente, pois resulta de um ‘contrabando’ do *summum bonum* na definição de virtude. Assim, Kant opera *ab initio* sob uma perspectiva monocular na dedução e justificação do *summum bonum*, a qual não é uma perspectiva *moral* mas primariamente *religiosa*. Vimos depois que Kant admite tacitamente a presença de pontos de vista alternativos na *Crítica da Razão Prática*. Concedemos a Kant que, internamente ao seu ponto de vista, é líquido que a moral religiosa tenha de se ancorar necessariamente na esperança de uma harmonia entre a autonomia do agente e a heteronomia da natureza, concretizada num Reino dos Fins onde a felicidade é proporcional à moralidade. Não concedemos no entanto que seja o caso que a moral estritamente racional de tal necessite. De um ponto de vista estritamente moral, não há valor algum na moralidade fora aquele que esta estabelece em si e para si. Veremos de seguida como é que os três pontos de vista estão estruturados internamente, e de que forma aparecem uns aos outros.

A paralaxe entre os três pontos de vista tem de ser compreendida num sentido perspético duplo, ou corremos o risco de cair no mesmo lapso que aqui atribuímos a Kant. O que isto significa é que cada ponto de vista tem uma estrutura que pode ser examinada *internamente* e *externamente*. Vimos, no que antecede, como é que Kant observa sedentariamente o epicurismo e o estoicismo *externamente*, como “elementos periféricos, paisagem” do seu próprio ponto de vista. Aquilo que procuraremos fazer agora é iluminar cada perspectiva *internamente*. Se abrirmos o horizonte da possibilidade de mudança de perspectiva no plano transcendental, podemos ver então que o valor de todo o objeto tem de ser correlacionado com o superlativo de cada perspectiva. O objeto superlativo da perspectiva da felicidade é o estado de satisfação de todas as nossas inclinações, o objeto superlativo da perspectiva da moralidade é uma vontade em perfeito uníssono com a lei moral. E mais *nada*. Ou seja, a legitimidade interna de cada ponto de vista ancora-se nesta relação dos momentos da sua unidade intencional com o objeto último da razão prática nessa mesma perspectiva. Mas para além de cada ponto de vista se compreender a si próprio como uma ‘capitania regente’, como uma perspectiva ‘principal’, contempla também a possibilidade de outros pontos de vista dentro de si²⁴. Quando contemplados desta forma externa, devido à disparidade de objeto último, os pontos de vista são estruturalmente incompatíveis entre si. Sigamos o ponto de vista eudemonista – aquele defendido pelo epicurista – para aclararmos esta estrutura ambivalente.

Quando examinamos a perspectiva eudemonista internamente, aquilo que encontramos é uma unidade intencional cuja *praxis* se rege *totalmente* pelo objeto último eudemonista, ou seja, a felicidade. Como descrito em cima, esta felicidade toma não só a forma de saciação das vontades físicas mas também de todo

uma, a outra seria mediada pela primeira. Assim sendo, o único mediador externo a ambas as esferas é a existência de Deus – daí o respetivo postulado. Serve esta breve explicação apenas para justificar o uso do adjetivo *religioso*, que terá de servir por ora. A legitimidade do argumento para tal adjetivação terá de ter lugar num artigo subsequente. Obrigado à/ao revisor/a pela sugestão de clarificação.

²³ Não no sentido de Döring e Düringer (2013), mas no sentido não controverso kantiano: que o *summum bonum* tem em consideração a duplicidade humana entre querer ser moral e querer ser feliz.

²⁴ Se os contempla monocular ou paralacticamente não nos é importante de momento.

o cumprimento de *todo* o desejo não-autónomo. É um objeto superlativo heterónomo, ou seja, a obtenção de tal felicidade depende não do agente mas da ‘hospitalidade da natureza’. O sujeito de tal perspetiva rege a sua vida a partir dos seus incentivos, dos seus impulsos, da sua faculdade de desejo inferior. Kant aponta que esta vida, esta unidade intencional, poria todos os seus objetos como tendo “valor condicional pois, se não pelas inclinações e necessidades baseadas em si, os objetos não teriam valor” (4:428). Não existe objetividade possível na valorização destes objetos, nenhum “princípio prático supremo da razão” pode ser erigido, e todos os objetos seriam *meios*. Não discordamos de Kant, e o eudemonista também não. A discórdia tomaria lugar precisamente na tentativa de *superar* esse estado de coisas ao introduzir determinações que não estão patentes no sentido valorativo prudencial da unidade intencional eudemonista. Se Kant disser que é necessário haver algo de objetivo para regular a vida por padrões sistemáticos, o eudemonista talvez concordasse – *desde que isso traga felicidade*. Ou seja, a ‘moralidade’ interna do eudemonismo é utilitária, uma ferramenta prudencial para a obtenção de felicidade. Assim sendo, há analiticidade entre a moralidade e a felicidade nesta perspetiva. Todos os objetos são enquadrados à luz da sua relação com o superlativo formal eudemonista, e portanto é compreensível como é que qualquer necessidade de objetividade surge apenas da subjetividade do sujeito desta perspetiva *internamente* coerente. O eudemonista pode de facto viver uma vida orientada pelo impulso, ditada pela heteronomia da vontade, e pela ‘hospitalidade da natureza’. A sua unidade intencional total pode mover-se em prol deste objeto superlativo subjetivo, a felicidade a que chama *summum bonum*.²⁵

Externamente, no entanto, isto é impensável. A ‘moral’²⁶ subjetiva do eudemonista é irreconhecível aos olhos do eticista. O único imperativo do primeiro é ideal, formal, utilitário: ‘obter aquilo que me satisfaz as inclinações’²⁷. Dos pontos de vista eticistas, estritamente moral ou kantiano, o sentido assume uma forma sistemática não-contraditória. Portanto precisa de regras, precisa de leis, precisa de objetividade. Como tal, o eudemonismo é completamente incompatível com qualquer perspetiva que contemple internamente uma moral racional pois o valor na *praxis* desta é mediado pela sua relação com um objeto superlativo que requer *objetividade*²⁸. Para o eticista puramente racional, como o estoico, os momentos da sua unidade intencional estão correlacionados apenas com este superlativo objetivo, a lei moral. Aquilo que move a ação do eticista é a adesão da sua vontade à lei moral objetiva, e nada mais. Qualquer inclinação ou preferência sensível será vista pela lente do seu valor moral, e não do seu valor eudemonista²⁹. Mais uma vez, a incompatibilidade entre os pontos de vista surge quando Kant afirma a virtude como o merecimento de ser feliz, algo que não é contemplado no sistema valorativo interno do ponto de vista moral racional. Em resposta à esperança de uma recompensa eudemonista, o eticista racional talvez concordasse – *desde que tal esperança seja a coisa moral a fazer*. Ou seja, a ‘felicidade’ interna do racionalismo moral é contentamento, a mera determinação negativa de se saber que se cumpre o dever. Assim sendo, há analiticidade entre a moralidade e a felicidade nesta perspetiva. Todos os objetos da unidade intencional racional surgirem iluminados pela presença objetiva da lei moral, e a subjetividade ser um mero personagem na capitania da nomotetia racional é *internamente* coerente. O eticista racional pode de facto viver uma vida orientada pela adesão à lei moral, ditada pela autonomia da razão. A sua unidade intencional *total* pode mover-se em prol deste objeto superlativo objetivo, a boa vontade a que chama *summum bonum*.³⁰

No entanto, do ponto de vista de Kant, tais unidades intencionais são incoerentes. A primeira porque a sua razão se rege hipoteticamente por impulsos subjetivos, e a sua determinação depende da ‘hospitalidade da natureza’. O eudemonista não tem controlo nem sobre a sua própria determinação, nem sobre a obtenção do objeto da sua própria unidade intencional. O rigor moral de Kant procura censurar à felicidade “esta indeterminação, a qual ninguém sabe muito bem em que se fixa com exatidão a cada momento, dado o seu carácter absolutamente inconstante e mutável” (Aramayo, 1997). Kant compreende que o eudemonista, quando confrontado com uma decisão, “vacila entre os seus incentivos” e precisa de regras para “se desenvencilhar do peso dos argumentos e contra-argumentos sem se enganar no cálculo final” (8:287). A perspetiva de Kant nunca admitiria que a felicidade mediasse a valoração dos objetos da vontade com um estatuto

²⁵ Será interessante tentar compreender futuramente como é que a leitura paraláctica pode ajudar a aproximar as perspetivas construtivistas e realistas no que toca à génese do valor. A análise da perspetiva eudemonista parece indicar que uma leitura realista seria consideravelmente mais apropriada para conceber o valor de uma ‘moralidade’ que assenta na vontade.

²⁶ No sentido em que é uma *praxis* mediada pelo superlativo. Não podemos compreendê-la no sentido deontológico.

²⁷ Até mesmo a contradição que surgiria de “e se eu quiser *não querer?*” apenas é problemática aos olhos do eticista. Para o eudemonista, para quem a *praxis* não toma valor objetivo, não há problema nessa contradição.

²⁸ Apenas como reforço enfático, não nos é importante aqui se é o objeto superlativo que cria o valor da ação, ou se é a ação que cria o valor do objeto superlativo. O que nos interessa é que essa correlação estrutural existe, e admite *paralaxe*.

²⁹ Estamos a falar de pontos de vista *estritos*. A proposição que dissesse que um eticista preferiria ser moral e feliz do que moral e infeliz parte já de um ponto de vista específico com as suas pressuposições, que não é o ponto de vista *estrito* da moral. É por estas razões que a moralidade de Kant parece ‘fria’ a tantos estudiosos de Kant. Não está a ser contemplada *internamente*, mas externamente de um ponto de vista tingido pelo eudemonismo.

³⁰ Ao contrário do que dissemos na nota 25, a leitura realista não segue tão facilmente na perspetiva estritamente racional. Sem nos querermos comprometer com a posição, o constitutivismo de Martín Fleitas parece prometer uma ligação consistente com a leitura paraláctica. “A ideia de liberdade tem de ser entendida como a *ratio essendi* da lei moral, à qual acedo na medida em que elaboro a lei; lei que, finalmente representa algo *para mim* na medida em que me identifico com ela.” (Fleitas 2017, 138) A clara presença de um carácter perspético parece ser compatível com uma leitura paraláctica da moral racional. Para fazer jus a esta interessante possibilidade, seria necessária uma indagação consideravelmente mais profunda que aquela que podemos fazer aqui.

a par da lei moral³¹. Por outro lado, a moralidade puramente racional é insuficiente porque, embora seja sistematicamente coerente, descarta aquilo que Kant compreende ser propósito natural necessário do ser humano ou seja, a felicidade (4:415). Como apresentado na secção 2 deste artigo, a moralidade estritamente racional é um empreendimento pírrico, uma batalha perdida mesmo que ganha. Somos morais em detrimento do cuidado com o nosso bem estar. Na perspectiva de Kant, a independência absoluta da moralidade não é uma possibilidade efetiva porque o Reino dos Fins já está antecipado religiosamente na união das esferas heterogêneas da felicidade e moralidade por via do *merecimento*. A razão pela qual Kant considera ainda assim o ponto de vista estoico superior ao ponto de vista epicurista é precisamente porque o primeiro se posiciona num plano mais próximo que o eudemonista em relação ao seu próprio ponto de vista religioso, ao compreender a natureza intrinsecamente pírrica da moralidade sem abdicar da necessidade de um sentido sistemático para a vida. Mas de qualquer forma é preciso, na perspectiva de Kant, superar ambos estes pontos de vista e uni-los sob um só *summum bonum* para que a unidade intencional seja mediada por um objeto superlativo absoluto que tenha em conta a natureza racional e finita do ser humano. Só que Kant não compreende a sua perspectiva como um ponto de vista mas antes como uma superação da perspectiva, e esse é um movimento *ilegítimo*. Kant fundamenta-se em pressupostos para sustentar a necessidade do seu ponto de vista. Em relação à necessidade de superação da perspectiva eudemonista, Kant salva-nos da falta de inteligibilidade de um mundo sem objetividade ao pressupor que o acontecimento vital é inteligível e sistemático. Em relação à necessidade de superação da perspectiva estoico, pressupõe que a felicidade dos seres racionais é “um fim que pode ser pressuposto como atual” e que podemos “seguramente pressupor que todos [os seres racionais] o têm por necessidade natural” (4:415). Não é líquido que tais casos possam ser pressupostos, muito menos se analisarmos a possibilidade paraláctica transcendentemente. De todo em todo, o movimento ilegítimo de síntese e sublação³² a que Kant submete estes pontos de vista de modo a obter o seu próprio é possível apenas devido à sua antecipada descrição da virtude como já contendo em si uma mediação de valor entre duas esferas heterogêneas. Esta apenas pode ser assumida por via do supracitado ‘contrabando’ de um mediador absoluto externo aí implícito, a saber, a esperança na felicidade distribuída de acordo com a moralidade. Kant nem contradiz nem supera internamente os pontos de vista eudemonista e estritamente racional, mas apenas o faz externamente a partir dos seus pressupostos. É então por esta razão que tanto o *summum bonum* kantiano como os postulados práticos³³ têm de ser derivados da razão prática por Kant: a conexão necessária entre as esferas heterogêneas da finitude e da racionalidade é pressuposta *ab initio*, por muito que injustificadamente, na noção de *merecer ser feliz*. No entanto, mediante a possibilidade de uma modalidade perspética à luz do conceito de paralaxe, é possível considerar que o *summum bonum* assume diferentes formas de acordo com o ponto de vista em que é observado, como vimos. A ausência da crença em Deus e na imortalidade da alma não desmorona a estrutura da razão prática, como o próprio Kant consente, mas antes correlaciona-se com os seus objetos por meio de uma determinação absoluta *alternativa*. O *supremum bonum* pode de facto ser o *consummatum bonum*, se aquilo que está pressuposto pela razão prática o permitir. A adesão da vontade à lei moral pode então ser o *summum bonum* na sua incondicionalidade absoluta, sob uma perspectiva transcendental específica.

Kant assume de início que a relação entre a felicidade, enquanto o cumprimento das nossas inclinações, e a moralidade, enquanto condição de possibilidade dessa mesma felicidade, é uma *necessidade* subsumida sob o *summum bonum*. De forma a providenciar à moral o estatuto de incondicionada, o filósofo precisou de concertar uma correlação necessária entre felicidade e moral sob um único objeto superlativo. Contudo afirmamos aqui, à luz do alcance total da revolução transcendental de Kant, que o objeto absoluto da razão prática, ou seja, o objeto superlativo da “*total vocação dos seres humanos*” pode tomar modalmente diversas formas incondicionais *absolutas*, dependendo do ponto de vista em que se encontra a unidade intencional. Internamente, a plenitude moral é uma boa vontade mediada e tornada inteligível apenas por si mesma enquanto supremo Bem. Internamente, a plenitude eudemonista é a satisfação de todas as inclinações, mediada e tornada inteligível apenas pela possibilidade de existência do seu objeto. Internamente, a plenitude religiosa é o sistema harmonioso de felicidade distribuída em proporção exata com a moralidade, mediada e tornada inteligível apenas pela existência de Deus e uma vida futura. Quando observada por via da exteriorização paraláctica, esta plenitude kantiana, devido à presença do *merecimento* na Doutrina Transcendental do Método, necessita ilegítimamente toda a dedução no que toca ao *summum bonum* kantiano. Mas se queremos compreender como ler a rígida doutrina moral de Kant sem conflito com a felicidade, precisamos de compreender o perspetivismo que a constitui e perceber que ela própria pode ser o absoluto de uma

³¹ Aqui concordamos com (Fleitas 2017, 122) quando diz que o problema da rígida distinção entre a racionalidade moral e as inclinações é que se a primeira “apenas se restringir a razões universalizáveis, razoáveis e partilháveis com outros, as questões da boa vida ou desapareceriam ou seriam irracionais”. Mas, como poderá ter ficado claro segundo aquilo que aqui apresentamos, no ponto de vista epicurista a razão não é racionalmente objetiva como a razão moral e no ponto de vista racional as questões de vida boa de facto ‘desaparecem’ e tornam-se questões morais.

³² c.f. (Žižek 2006, 20): “confrontados com uma posição antinómica no sentido preciso kantiano do termo, devemos renunciar todas as tentativas de reduzir um aspeto ao outro (ou, ainda mais, impor uma forma de ‘*síntese dialética*’ de opostos); pelo contrário, devemos assentir a antinomia como [...] o espaço irredutível entre as posições, como o interstício estrutural entre elas.” O caráter de ilegitimidade que atribuímos ao movimento kantiano na sublação dos pontos de vista epicurista e estoico provém da coordenação entre dois pontos: a) Kant não tem presente que o seu ponto de vista é uma *alternativa* a ambos, mas compreende-o antes como uma superação dos dois; b) Kant parte de pressupostos para edificar a sua perspectiva que assume como absoluta.

³³ Seguindo os postulados da razão prática da noção de um mediador entre as esferas da autonomia e da natureza, e da necessidade de progresso infinito na realização do sumo Bem, fica imediatamente posta em causa a sua necessidade quando vista paralacticamente.

unidade intencional. De um ponto de vista puramente interno, mesmo que nada alcance com todos os seus esforços, a moral racional ainda assim brilha por si como uma joia, como algo que tem o seu valor total em si mesma.

5. Referências

- Aramayo, R. R. (1997). "Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano.", *Diánoia*, 43(43), 77–94. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1997.43.502>
- Bruno, G. A. (2021). "The Parallaxic Leap: Fichte, Apperception, and the Hard Problem of Consciousness." em *Parallax: The Dialectics of Mind and World*. Bloomsbury.
- Carvalho, M. (2007). "O egoísmo lógico e a sua superação - um aspecto fundamental do projecto crítico de Kant." Em *Kant: Posteridade e Actualidade*, editado por Leonel Ribeiro dos Santos, 229–56. Lisboa: CFUL.
- Döring, S., Düringer E. (2013). "Being Worthy of Happiness: Towards a Kantian Appreciation of Our Finite Nature".
- Fleitas González, M. (2017). "Kant, y la polémica entre el constructivismo y el realismo. Reflexiones para un enfoque kantiano-constitutivista del dilema de Eutifrón.", *Tópicos (México)* [online] n.52, pp.117-149 <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.783>
- Guyer, P. (2022). "The Antinomies of Practical Reason". Em *Practica et Speculativa*, 503–26. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Insole, C. (2008). "The Irreducible Importance of Religious Hope in Kant's Conception of the Highest Good". *Philosophy* 83 (325): 333–51. <https://doi.org/10.1017/S0031819108000703>
- Kant, I. (1992). *Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Editado por David Walford. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840180>.
- Kant, I. (1996). Critique of practical reason (1788). Em *Practical Philosophy*, editado por Mary J. Gregor, 133–272. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813306.010>.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Editado por Paul Guyer e Allen W. Wood. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804649>.
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Editado por Paul Guyer. Traduzido por Paul Guyer e Eric Matthews. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>.
- Kant, I. (2012). *Lectures on Anthropology*. Editado por Robert B. Louden e Allen W. Wood. Traduzido por Robert B. Louden, Allen W. Wood, Robert R. Clewis, e G. Felicitas Munzel. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139028639>.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique: On Kant and Marx*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6897001.0001>.
- Kleingeld, P. (2016). "Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good". Em *Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good*, 33–50. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-006>.
- Moran, K. A. (2012). "Kant's Concept of the Highest Good". Em *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*, 25–97. Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt284v4f.5>.
- Willaschek, M. (2010). "The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate". Em *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, editado por Andrews Reath e Jens Timmermann. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511770869.010>
- Ypi, L. (2021). *The Architectonic of Reason: Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford, New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198748526.001.0001>
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. The MIT Press.