

O SUMO BEM KANTIANO SEGUNDO A PERSPECTIVA RICOEURIANA: UMA LEITURA A PARTIR DO “OITAVO ESTUDO” DE *O SI-MESMO COMO UM OUTRO*

Kant's highest good according to a ricoeurian perspective: a reading of the "Eighth Study" of Oneself as another

Édison Martinho da Silva Difante *
Gefferson Silva da Silveira**

Resumo: O presente estudo trata de uma análise do conceito kantiano de sumo bem presente no “Oitavo Estudo” da obra *O si-mesmo como um outro* de Paul Ricoeur. O sumo bem é vagamente mencionado por Ricoeur em sua Pequena Ética, de modo que, a referência principal para o trabalho constitui-se em uma única nota de rodapé. A ética ricoeuriana pode ser analisada a partir de uma relação de complementaridade entre a deontologia kantiana e a ética aristotélica. No que diz respeito especificamente ao conceito de sumo bem, embora não fique bem claro em Ricoeur, é possível pensar que Kant ao trazer o problema do sumo bem, enquanto objeto da moralidade, de alguma forma está servindo-se da teleologia aristotélica. O presente texto está dividido em duas partes: na primeira, tomando por base principal a passagem do “Oitavo Estudo”, na qual Ricoeur aborda a questão do sumo bem kantiano, pretende-se unicamente reconstruir a sua argumentação. Na segunda, por outro lado, partindo da interpretação de Ricoeur, buscar-se-á apresentar o sumo bem kantiano e o bem supremo aristotélico como conceitos análogos; uma vez que, ambos podem ser descritos como o coroamento dos respectivos sistemas filosóficos utilizados por Ricoeur em sua ética.

Palavras-chave: Sumo bem; Kant; Aristóteles; Ricoeur.

Abstract: The following study analyses the kantian concept of highest good in the “Eighth Study” from Paul Ricoeur’s work *Oneself as another*. The highest good is vaguely mentioned by Ricoeur in his “little ethics”, in a way that the main reference to the work is a sole footnote. Ricoeurian ethics can be analyzed within a relationship of complementarity between Kant’s deontology and Aristotle’s ethics. Regarding specifically the concept of highest good, , although it is not so clear in Ricoeur, it is possible to think that Kant, by bringing the problem of highest good as object of morality, somehow is using Aristotle’s teleology. This paper is divided in two parts: in the first one, mainly based in the “Eighth Study”, in which Ricoeur talks about Kant’s highest good, we will only try to rebuild his arguments. In the second, on the other hand, from the interpretation of Ricoeur, we will try to present Kant’s highest good and Aristotle’s supreme good as analogue concepts; since both can be described as the crowning of the respective philosophical systems used by Ricoeur is his ethics.

Keywords: Highest good; Kant; Aristotle; Ricoeur.

* Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM); Professor de Filosofia na Universidade de Passo Fundo (UPF). Contato: difante@upf.br

**Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), bolsista CAPES. Contato: frgeff@yahoo.com.br

1. Identificação e análise do conceito de sumo bem kantiano na obra de Ricoeur

No “Oitavo Estudo” da obra *O si-mesmo como um outro*, mais precisamente em uma nota de rodapé, Paul Ricoeur trata ligeiramente do conceito kantiano de sumo bem¹. O conceito kantiano não é mencionado em nenhuma outra parte do capítulo. Contudo, a partir da análise da referida nota, é possível vislumbrar uma aproximação, pode-se dizer, entre a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana².

Não somente no “Oitavo”, mas também no “Sétimo” e no “Nono Estudo” de *O si-mesmo como um outro*, dedicados à Pequena Ética de Ricoeur, trabalha-se na perspectiva de uma complementação entre a teleologia e a deontologia. Pode-se dizer, pois, que existe um jogo entre a Ética aristotélica e a filosofia prática kantiana.

A concepção ética desses dois autores é fundamentalmente oposta, levado em conta o modo como eles fundamentam [...]; enquanto Aristóteles busca um meio-termo que se adeque a uma situação particular, Kant busca uma resposta ou lei máxima que a razão nos dá sem que, para isso, precise de nenhuma interferência contingencial³.

¹ Segundo Ricoeur, “é de propósito que não nos lembramos, numa reconstrução cuidadosa, de situar com precisão o momento de maior distância entre o ponto de vista deontológico e a perspectiva teleológica da contribuição original da *Dialectique de la raison pure pratique*. Esta abre, se podemos dizer, um novo trabalho, com o tema do *soberano bem*. Sob a égide desse termo, Kant interroga-se sobre o que convém chamar ‘o objeto inteiro de uma razão pura prática’ (trad. Picavet, p. 117; ed. Alquié [V, 109], p. 741) ou ainda ‘a totalidade incondicionada’ desse objeto. Poderíamos dizer que essa nova interrogação conduz Kant nas águas da teleologia aristotélica. Certas expressões tais como esta: ‘o bem completo e perfeito como objeto da faculdade de desejar de seres racionais e finitos’ (trad. Picavet, p. 119; ed. Alquié [V, 119], p. 742) dão algum crédito a essa interpretação. Mas, além do fato de que a conjunção de natureza não analítica mas sintética entre virtude e felicidade coloca em si mesma um problema específico – o qual, por sua vez, ilustra o mais considerável ainda dos Postulados da razão prática – convém repetir após Kant que a *Dialectique* não desfaz o que a *Analytique* construiu: é somente para uma vontade autônoma que se abre a carreira dessa nova problemática do soberano bem e da felicidade. É além disso chocante que, concentrando-se sobre a natureza do vínculo ‘identificador ou não, entre virtude e felicidade’, Kant não tinha razão de cruzar Aristóteles em seu caminho; ele só encontrava entre seus antepassados o epicurismo e o estoicismo (*ibid.*, trad. Picavet, p. 120ss; ed. Alquié [V, 112ss], p. 745). O formalismo da moralidade interditava-lhe colocar o problema do soberano bem em termos de dinâmica e de perspectiva, a despeito das expressões aparentemente tão próximas de Aristóteles evocadas no mesmo instante” (Cf. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 247, nota 18, grifos do autor). Para um mapeamento do conceito de sumo bem em Kant, conferir: *Crítica da Razão Pura*, B 832-847; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 11-13; *Crítica da Razão Prática*, A 192-266; *Crítica da Faculdade de Julgar*, B 457-8; entre outros textos, como *A religião nos limites da simples razão e Lições de ética*.

² Na ética de Ricoeur “o juízo deontológico e o teleológico, embora tenham alcances distintos, deverão ser complementares. Em suma, isso, desde logo, implica em observar dois movimentos diferenciados em sua proposta: em um sentido, a ética terá de ser articulada em relação a normas com pretensão de validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e, noutro, as decisões morais, tomadas com referência a valores pretendidos como universais, terão de ser avalizadas pela perspectiva da vida boa” (Cf. ROSSATTO, N. D. A Ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (Orgs.). *Virtudes, direito e democracia*. Pelotas: UFPel, 2010, p. 46).

³ NASCIMENTO FILHO, P. B. A dimensão político-moral da prudência em Aristóteles e Kant. In: UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. R. (Orgs.). *Sujeito e liberdade na filosofia moderna alemã*. Porto Alegre: Evangraf, 2012, p. 162.

Na perspectiva de Ricoeur, o sujeito da ética é o sujeito situado no âmbito das circunstâncias e, ao mesmo tempo, o sujeito da imputabilidade⁴.

Ao introduzir a mencionada nota, na qual é tratado ligeiramente o sumo bem kantiano, Ricoeur atesta a necessidade “de situar com precisão o momento de maior distância entre o ponto de vista deontológico e a perspectiva teleológica da contribuição original da ‘Dialética da razão prática pura’”⁵. Ora, é na “Dialética” da *Crítica da Razão Prática* que Kant introduz e desenvolve a sua concepção de sumo bem, algo que até então somente havia sido tratado, de modo não definitivo no “Cânon” da *Crítica da Razão Pura*⁶. Segundo Ricoeur, a “Dialética” da segunda Crítica abre, pode-se dizer, “um novo trabalho com o tema do [sumo bem]”⁷. Com a introdução do conceito, parece que segundo a perspectiva ricoeuriana, Kant avança no campo da teleologia aristotélica.

⁴ Na Pequena Ética de Ricoeur é necessário distinguir três ‘momentos’: “aquele do *objetivo ético* daquilo que se estima bom, mais aristotélico e teleológico, aquele da *norma moral* daquilo que se impõe como obrigatório, mais kantiano e deontológico, e aquele, propriamente ricoeuriano, da *sabedoria prática*” (Cf. ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2007, p. 29-30, grifos do autor).

⁵ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 247, nota 18.

⁶ O sumo bem é definido por Kant na *Crítica da Razão Pura* como a ideia “na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz)” (Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008, B 838). Na *Crítica da Razão Prática* a definição de sumo bem é mais elaborada do que a apresentada na primeira Crítica. Kant afirma “que a **virtude** (como merecimento a ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio. Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral (Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 198-199, grifos do autor). Embora o sumo bem seja apresentado em sua versão quase que definitiva na *Crítica da Razão Prática*, o problema referente a ele somente fica plenamente resolvido (se é que se pode dizer) quando retomado na *Crítica da Faculdade do Juízo* e em *A religião nos limites da simples razão*.

⁷ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p. 247, nota 18. Optou-se aqui por utilizar o termo “sumo bem”, ao invés de “soberano bem” conforme a tradução da obra de Ricoeur. Ao traduzir-se o termo alemão *höchstes Gut* por “soberano bem”, algo bastante comum ou recorrente principalmente em traduções de origem francesa, talvez se esteja cometendo uma imprecisão para com o texto kantiano. O termo “soberano bem” possui uma conotação político-religiosa, fato que parece não ser fiel ao que Kant quis expressar com *höchstes Gut* (sumo bem). Política, porque ‘soberano’ remete àquele que detém o poder ou autoridade suprema. Religiosa, porque ‘bem’ adjetivando ‘soberano’ pode denotar uma entidade religiosa como Deus. Sendo assim, parece mais correto traduzir para o português o termo kantiano *höchstes Gut* como “sumo bem” ou, então utilizar o termo latino *summum bonum*, os quais parecem preservar o significado que Kant pareceu atribuir ao termo, ou seja, o mais alto dos bens.

Ricoeur retoma algumas passagens da *Crítica da Razão Prática*, tais como “objeto total de uma razão prática pura”⁸; “a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura”⁹ e ainda; “o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais”¹⁰. A partir disso, é possível conceber sua interpretação do sumo bem kantiano à luz da teleologia aristotélica. Segundo o próprio Ricoeur, expressões como as supracitadas “dão algum crédito a essa interpretação”¹¹. Na Ética aristotélica explicitamente existe um fim último buscado pelo ser humano¹². Em se tratando de Kant, existe também uma finalidade, mas não tão explícita, a qual por si só constitui-se em um árduo problema.

Pode-se afirmar que, em certo sentido, Ricoeur reconstrói a argumentação kantiana. Segundo ele, “convém repetir após Kant que a [Dialética] não desfaz o que a [Analítica] construiu: é somente para uma vontade autônoma que se abre a carreira dessa nova problemática do [sumo bem] e da felicidade”¹³. Com efeito, a partir da “Dialética” da *Crítica da Razão Prática*, é possível afirmar que a ideia da possível realização do sumo bem está necessariamente apoiada nos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. O argumento kantiano de que a moral conduz à religião, pode ser interpretado a partir da possibilidade de existência de um suposto legislador moral para todos os seres racionais. Não obstante, para o ser humano somente é possível esperar participar da felicidade, na medida em que o mesmo tornou-se digno dela a partir de sua própria conduta.

Para Ricoeur, não obstante, é

chocante que, concentrando-se sobre a natureza do vínculo ‘identificador ou não, entre virtude e felicidade’, Kant não tinha razão de cruzar Aristóteles em seu caminho; ele só encontrava entre seus antepassados o epicurismo e o estoicismo¹⁴.

Realmente, na *Crítica da Razão Prática*, Kant não menciona o nome de Aristóteles ao abordar o sumo bem. Sua consideração crítica está direcionada ao epicurismo e ao estoicismo. Segundo consta no próprio texto kantiano:

[e]ntre as escolas gregas antigas havia propriamente só duas que, na determinação do sumo bem, em verdade seguiam o mesmo método, na medida em que não deixavam virtude e felicidade valer como dois elementos diversos do sumo bem, por conseguinte procuravam a unidade do princípio segundo a regra da identidade, mas

⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 196.

⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 194.

¹⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 198.

¹¹ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 248, nota 18.

¹² Aristóteles parte da questão do *télos* (considerado hierarquicamente) para chegar à conclusão de que existe um bem “supremo”, “absoluto” que se constitui no fim último da vida humana “sendo tudo mais desejado por causa [dele]” (Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UnB, 2001, 1094a). Tal fim seria a *eudaimonia*, cujo conceito constitui-se em um ponto focal, tanto na ética quanto na política. Esse fim, em sentido absoluto, segundo Aristóteles, ao ser racional, só é possível atingir mediante a ação, ou seja, mediante a *práxis* moral.

¹³ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 247, nota 18.

¹⁴ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 247, nota 18.

por sua vez se separavam no fato de que, dentre ambos, escolhiam diversamente o conceito fundamental¹⁵.

Seguindo o texto de Ricoeur, e, respondendo sua indagação, pode-se dizer que Kant não tinha motivos para mencionar Aristóteles, pois no que diz respeito ao sumo bem (o bem supremo em Aristóteles), especificamente, suas perspectivas são semelhantes. Se

o formalismo da moralidade [em Kant] interditava-lhe colocar o problema do [sumo bem] em termos de dinâmica e de perspectiva, a despeito das expressões aparentemente tão próximas de Aristóteles evocadas no mesmo instante¹⁶;

isso não quer dizer que, embora formalista¹⁷ em vários aspectos, não exista uma teleologia na obra kantiana. A questão da finalidade humana, já mencionada na “Dialética” da *Crítica da Razão Prática*, é retomada na *Crítica da Faculdade do Juízo*, a partir do juízo reflexionante. Pelo princípio de finalidade é possível reconhecer o mundo como favorável à realização da liberdade. Além disso, ele indica que há um fim derradeiro (reino dos fins) para o qual todos, por natureza, estão destinados. Essa questão (finalidade da natureza), pois, corresponde a uma necessidade prática referente ao fomento do *sumo bem* moral, ou seja, de considerá-lo como possível.

Com efeito, pode-se dizer que a interpretação de Ricoeur, embora breve no que se refere ao sumo bem, inaugura uma perspectiva de abordagem pouco recorrente entre os comentadores.

Se Kant propõe um novo modelo ético em relação ao modelo aristotélico, necessitando, para isso, rechaçar [...] Aristóteles, por outro lado, ele não o faz sem promover certo diálogo com a ética aristotélica, diálogo esse acerca de estratégicos elementos da ética aristotélica¹⁸.

¹⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 200. O epicurista dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o estóico: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a prudência equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia uma denominação superior para a virtude, unicamente a moralidade era verdadeira sabedoria. Segundo Kant, ambos estavam incorretos, ao tornar essa união possível por identidade. No dizer do próprio Kant: “tem-se que lamentar que a perspicácia desses homens [...] era tão desafortunadamente aplicada ao esquadrihar uma identidade entre conceitos extremamente desiguais, como o de felicidade e o de virtude” (Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 201).

¹⁶ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p. 247, nota 18.

¹⁷ Segundo Claudio Dalbosco, se devidamente interpretado, principalmente no que se refere a uma das formulações do imperativo categórico, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant não se mostra unicamente um formalista “que pensou mais na necessidade e universalidade da máxima de ação e menos no homem ‘concreto’” (Cf. DALBOSCO, C. A. *Filosofia prática: a questão da moralidade*. In: _____. *Kant & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 75). Em *Na escola da fenomenologia*, o próprio Ricoeur cita a formulação kantiana e, ao que parece, reconhece que existe uma preocupação com o “outro” na filosofia kantiana: “É no respeito mesmo, como disposição prática, que reside a única determinação da existência do outro” (Cf. RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 287).

¹⁸ PEREIRA, R. S. Alguns pontos de aproximação entre a ética aristotélica e kantiana. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.3, p. 31-40, 2011, p. 39.

Por qual motivo, então, não buscar uma relação (em termos de complemento) entre Kant e Aristóteles, norteada pelos conceitos de felicidade e virtude e, em última instância, pelo fim último do ser humano?

2. O fim último da natureza humana e o objeto da moralidade: uma perspectiva de interpretação

Para Kant, a busca da felicidade é uma tendência natural do ser humano, que enquanto tal (praticamente) independe da moralidade. No entanto, mesmo que ela (a felicidade) não resulte diretamente da ação moral, é somente na medida em que age moralmente que o agente torna-se digno de ser feliz; e, é justamente nessa ideia, do merecimento de ser feliz, que se coloca o problema central da filosofia prática kantiana. Pois, na realidade, o agente moral nem sempre é bem sucedido, em contrapartida, o imoral tampouco é desafortunado, de modo que, a proporção (ou conjunção exata) de felicidade relativamente à moralidade não é, e nem pode ser obtida (proporcionada) naturalmente. Pode-se dizer que em Kant incidiria em erro afirmar que a virtude deve ser a condição necessária e suficiente para a felicidade, ou seja, a sua causa direta; “já que o máximo que a virtude pode fazer é tornar digna a busca da felicidade, pois *ser virtuoso* não significa senão ser digno de felicidade”¹⁹. Em Aristóteles a felicidade deve ser obtida a partir do agir virtuoso. Não obstante, isso significa praticamente o mesmo que tornar-se digno da felicidade a partir da virtuosidade da ação²⁰.

A teoria moral kantiana, não obstante, pode ser abordada sob dois pontos de vista, nos quais a felicidade se mostra de um modo distinto em cada um deles: um, diz respeito à *justificação* ou fundamentação do agir, no qual a felicidade não exerce função alguma; o outro, refere-se ao âmbito da *efetivação* ou realização, no qual o conceito de felicidade passa a exercer uma função (meramente sistemática), mas apenas para aquele que age moralmente, pois somente ele é digno de ser feliz.

¹⁹ NODARI, P. C. O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na *Crítica da Razão Prática* de Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, 2, 2005, p. 129, grifo do autor.

²⁰ O sentido que os gregos usavam o conceito de *areté* não tinha, em princípio, um significado ético, mas cobria um campo semântico bastante amplo, indicando em geral qualidade, perfeição ou excelência. O termo *areté* era válido tanto para os seres humanos quanto aos animais, assim como, para todas as coisas de um modo geral. Segue-se, que é com Aristóteles, necessariamente, que o termo ganha “um sentido especificamente ético ao referi-lo à práxis, ou seja, à ação propriamente moral” (Cf. NOGUEIRA, J. C. A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana. In: *Reflexão*, PUCCAMP, Campinas, 55/56, jan./ago. 1993, p. 33). Em Aristóteles, a virtude ou excelência moral, no ser humano, consiste em uma disposição de caráter que o torna bom, que “o leva a desempenhar bem a sua função” (Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UnB, 2001, 1106a). A partir de tal disposição, por princípio, que o ser humano deve buscar guiar seu agir e fazer tudo conforme a reta escolha, que nada mais é do que a escolha mais correta. Ademais, em Aristóteles, a virtude é um dos elementos constitutivos da *eudaimonia*. Entre elas intercorre uma relação de reciprocidade: uma não pode existir sem a outra (Cf. NOGUEIRA, J. C. A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana. In: *Reflexão*, PUCCAMP, Campinas, 55/56, jan./ago. 1993, p. 34). De acordo com a visão grega, para Aristóteles a felicidade é o ponto culminante da realização humana, ou seja, uma atividade da alma conforme a melhor e mais perfeita virtude.

Em Kant a realização (efetiva) da moralidade, não obstante, deve ser tomada como possível, mesmo que ela não ocorra praticamente no mundo empírico. Em Aristóteles, por sua vez, a realização da moralidade, assim como a vida feliz consistem em algo que deve mostrar-se no interior da *Polis*; ou seja, na vivência diária do ser humano, no exercício da virtude para com os seus iguais.

A realização de algo pede sempre por um objeto. No caso da razão prática pura, isto é, de uma vontade pura (a própria moralidade em Kant), o objeto é o sumo bem, que consiste na união de felicidade e merecimento de ser feliz (enquanto virtude). A lei moral, unicamente, deve ser considerada o fundamento do mesmo e de sua possível realização ou promoção. Na *ideia* do sumo bem, que é prático, isto é, efetivamente realizável pela vontade humana, virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas²¹. Nessa medida, a felicidade passa de simples satisfação empírica a outro nível conceitual: segundo elemento (e por isso complementar) na composição *ideal* do sumo bem (*Summum Bonum*)²². A dignidade de ser feliz, pois, é colocada em dependência do ato moral, ou seja, a possível participação na felicidade deve ser definida em função da moralidade do agente. O sumo bem, por sua vez, não pertence à justificação da moralidade (ou da teoria moral), “mas à determinação do fundamento da teoria completa da consciência moral última”²³. Em outras palavras, o sumo bem, enquanto objeto da vontade, deve ser determinado pela vontade mesma *em si* (livre) e não o contrário.

Para Kant, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem de ser *em si* falsa²⁴. “Logo, ela tem que ser tão possível quanto o seu objeto, porque ela está contida no mesmo mandamento que ordena a promoção dele”²⁵.

A partir do momento em que se faz do sumo bem (*Summum Bonum*) algo realizável, e que, enquanto tal, ultrapassa a empiria, se está autorizado, segundo Kant, a aceitar os postulados da existência de Deus e de uma alma imortal, como condições de possibilidade da realização do sumo bem. Por conseguinte, é por razões sistemáticas, e não necessariamente morais ou práticas, que o ser humano tem motivos para esperar outra vida e uma felicidade futura, que exercem apenas um papel sistematicamente necessário dentro do plano da moralidade.

A felicidade, embora não possa exercer papel algum no que diz respeito à *justificação* ou fundamentação da (ação) moral, tem uma função importante, enquanto complemento na sua *efetivação* ou realização. Por isso, Kant não a exclui do agir moral, contudo, não lhe atribui o mesmo enfoque que a tradição filosófica lhe outorgou até então. Quando se fala da felicidade na filosofia prática de Kant,

²¹ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 204.

²² Os conceitos de “Sumo Bem” kantiano e “Bem Supremo” aristotélico estão colocados em um mesmo nível conceitual. Tanto um quanto o outro somente existem conceitualmente, ou seja, enquanto ideia. No entanto, ambos consistem no objeto último da ética nas duas teorias.

²³ NODARI, P. C. O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na *Crítica da Razão Prática* de Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, 2, 2005, p. 132.

²⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 205.

²⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, A 219-220.

parte-se do pressuposto de que ela sempre concerne à sensibilidade. No entanto, quando se pensa o bem perfeito para um ser racional, (no qual deve estar incluída também a felicidade, agora sob a condição de merecimento) na medida em que ele se tornou digno de ser feliz, a felicidade não consiste mais na satisfação das necessidades, tendências e impulsos naturais do mesmo; mas simplesmente em um conceito do mundo moral. Pois, o sumo bem, enquanto bem perfeito, nada mais é do que uma síntese de conceitos, *a priori*, que deve ser pensada como realizável no mundo empírico.

Em Aristóteles, entretanto, a felicidade possui maior relevância. Segundo a Ética aristotélica, a felicidade é um princípio mediado pela virtude e conforme a ação. Ao investigar, na Ética, Aristóteles pergunta-se por uma função e um bem apropriados ao ser humano. Na sua indagação, ele define essa função a partir da faculdade característica ou própria do ser humano, isto é, a sua razão, fonte privilegiada de seu agir. Tudo o que o ser humano faz deve estar de acordo com essa faculdade, a fim de que seu agir possa corresponder a um bem, enquanto satisfação plena e absoluta, ou seja, a felicidade em sua plenitude que coincide com o bem supremo. Portanto, o “bem supremo” aristotélico identifica-se, em boa medida, com o “sumo bem” kantiano, enquanto objeto da moralidade. Além disso, tanto um conceito quanto o outro possuem realidade unicamente conceitual. O bem supremo de Aristóteles, enquanto satisfação plena, é obtido a partir do exercício da virtude, ou seja, pela *práxis* virtuosa. O sumo bem de Kant nada mais é do que a justa distribuição de felicidade em proporção à virtuosidade do agir.

Considerações finais

Nos “estudos” que compreende a Pequena Ética de Ricoeur muito pouco se encontra sobre o sumo bem kantiano. Contudo, pode-se concluir que a filosofia prática kantiana e a Ética aristotélica complementam-se e, que essa complementaridade, em certa medida, serve de origem à própria sabedoria prática ricoeuriana. No que diz respeito ao sumo bem kantiano, buscou-se primeiramente reconstruir a argumentação de Ricoeur. Em seguida, partindo da ética ricoeuriana, tentou-se apresentar uma perspectiva de interpretação: o bem supremo aristotélico identifica-se com o sumo bem kantiano, na medida em que ambos representam o objeto da moralidade.

Em ambas as teorias, a busca da felicidade constitui-se como o fim último natural do ser humano. Em termos gerais, as duas correntes éticas completam-se mutuamente (são passíveis de aproximação). Portanto, não é contraditório afirmar que existe uma boa porção de *teleologia* presente na *deontologia* kantiana. Da mesma forma, é possível que a Ética aristotélica seja analisada por um viés deontológico, embora no contexto grego a normatividade seja algo pouco percebido, quando avaliado à luz da teoria prática kantiana.

Referências Bibliográficas

- ABEL, O.; PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UnB, 2001.
- DALBOSCO, C. A. Filosofia prática: a questão da moralidade. In: _____. *Kant & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 57-77.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. Baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- _____. *Lecciones de ética*. Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- NASCIMENTO FILHO, P. B. A dimensão político-moral da prudência em Aristóteles e Kant. In: UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. R. (Orgs.). *Sujeito e liberdade na Filosofia moderna alemã*. Porto Alegre: Evangraf, 2012. p. 157-166.
- NODARI, P. C. O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na *Crítica da Razão Prática* de Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, 2, p. 125-153, 2005.
- NOGUEIRA, J. C. A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana. In: *Reflexão*, PUCCAMP, Campinas, 55/56, p. 29-47, jan./ago. 1993.
- PEREIRA, R. S. Alguns pontos de aproximação entre a ética aristotélica e kantiana. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.3, p. 31-40, 2011.
- RIKOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. “O si e a norma moral”. In: _____. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991. p. 237-280.
- ROSSATTO, N. D. A Ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, Denis C; HOBUSS, João (Orgs.). *Virtudes, direito e democracia*. Pelotas: UFPel, 2010. p. 45-60.

Recebido em: 15/08/2013.

Aprovado para publicação em: 28/10/2013.