

# Hedonismo e Sumo Bem em Kant

[Hedonism and Highest Good in Kant]

André Klaudat\*

UFRGS, Porto Alegre

“An animal that knows who it is, one that has a sense of his own identity, is a discontented creature, doomed to create new problems for himself for the duration of his stay on this planet.” (Selma Freiberg, *The Magic Years*, p. 186)

## 1. Introdução: Muito Prazer

O conceito de *prazer* e, por paridade de raciocínio, de *desprazer* estão definitivamente presentes em momentos decisivos da filosofia moral de Kant. Para os meus propósitos neste trabalho, *dois* – inicialmente – são os modos de estarem presentes que importam. Um pertence à sua teoria da *ação*, e outro à sua teoria do *valor*, uma maneira de designar um tópico da filosofia moral que não é costumeiramente associado ao nome de Kant.

Quanto à primeira presença, o texto-chave é, entre outros, este da nota à página 9 do Prefácio à segunda *Crítica*, uma genuína passagem *classificatória* da razão prática, onde a faculdade de desejar (*das Begehrungsvermögen*) é apresentada de um modo *filosoficamente neutro* a fim de não se prejudicar uma possibilidade cara à teoria moral que sustenta que a moralidade está vinculada à atividade da razão prática *pura*, ou ainda, de uma vontade *pura*<sup>1</sup>. Segundo Kant, na psicologia precisamos admitir, em geral, que a determinação da faculdade de desejar não se dê exclusivamente pelo “sentimento” de prazer, sob pena de o “princípio supremo da filosofia prática” acabar, necessariamente, por ser “empírico”. Mas qual é essa concepção neutra, referente à teoria psicológica da ação – uma verdadeira *metafísica* da ação para Kant – que não prejudica a questão mencionada e que articula adequadamente (NB) a

---

\* Email para contato: klaudat@ufrgs.br

<sup>1</sup> *KpV* AA 05:09. Valerio Rohden traduz *Begehrungsvermögen*, nesta nota e na obra toda, por “faculdade de apetição” (*Crítica da Razão Prática*. Martins Fontes, 2002). Edson Bini: “faculdade do desejo” (*MS* AA06: 211 [*A Metafísica dos Costumes*. Edipro, 2008]). Mary Gregor: “faculty of desire” em toda segunda *Crítica* (in: *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1999).

*relação* da faculdade de desejar com o “sentimento” de prazer? Bem, não pode ser uma que tiraria o prazer/desprazer totalmente de cena. É importante notar que o propósito de Kant nesse contexto é oferecer uma articulação dessa relação para uma faculdade de desejar como a nossa, que é de fato afetada pela nossa sensibilidade. Esse ponto será crucial para a parte da sua defesa de que a razão pura pode ser prática na forma de uma teoria do *móbil* ou *incentivo* (*Triebfeder*) da (NB) razão prática *pura*, sem o que não haveria obrigação moral em relação a seres como nós, de cuja demonstração se ocupa o capítulo 3 da segunda *Crítica*.

Gostaria de destacar 3 conceitos, os dois últimos cruciais para os meus propósitos, que figuram na nota mencionada.

1. *Vida*: “É a faculdade de um ser de agir de acordo com leis da faculdade de desejar”. Uma questão embaraçosa poderia ser sobre quem é, de fato, um ser vivo, em função da vinculação de vida com a faculdade de desejar. Penso, no entanto, que o propósito nesse ponto não é ser excludente, mas não nos ocuparemos do problema aqui. A referência a “leis” até mesmo na definição de *vida* com relação à faculdade de desejar (e não *simpliciter*, presumivelmente) é, no mínimo, indicativo do que será fundamental na concepção de Kant da vontade, mas também não trataremos do ponto aqui.

2. *Faculdade de desejar*: “É a faculdade de um ser de ser por meio de suas representações a causa da realidade dos objetos dessas representações”. Quanto a essa definição, os elementos que exigem interpretação são: a) que se trate de uma faculdade de ser *ativo* “por meio de suas representações”; b) que se trate de uma faculdade que “*causa a realidade*” dos objetos de suas representações, e “realidade” em que sentido (cf. *infra*)? e c) que tal faculdade tenha, via suas representações, “objetos”. Mas também não me ocuparei desses elementos aqui.

3. *Prazer*: “É a representação da concordância de um objeto ou de uma ação com as condições *subjetivas* da vida, *i.e.*, com a faculdade da causalidade de uma representação com respeito à realidade [*Wirklichkeit*] do seu objeto (ou com respeito à determinação dos poderes do sujeito para a ação a fim de produzir o objeto)”. Digno de nota, em primeiro lugar, são as alternativas quanto à representação da concordância que é o *prazer*, ele mesmo, portanto, uma *relação*: do sujeito com sua faculdade de representação. Prazer pode ser a concordância das condições subjetivas da vida com (1) um ‘objeto’ da faculdade de desejar, ou (2) com uma “ação” da mesma. Em segundo lugar, algo surpreendentemente, a referência final à *produção* do objeto através de uma *ação do sujeito*, por oposição à “causalidade de uma representação com respeito à realidade do seu objeto”, parece-me indicar que *nessas ocorrências* as

alternativas “realidade do seu objeto” e “ação do sujeito” estão a serviço dos casos, respectivamente, moral e não-moral (nesse último caso, é por meio das nossas ações que tornamos existentes ou acessíveis “objetos” que satisfazem a vontade por corresponderem às nossas representações do que queremos).

O que é importante é que a partir dessas definições deveríamos poder ver que não se está prejulgando a questão sobre se a faculdade de desejar em todas as suas operações precisa ser *antecedida* por prazeres (que ela os envolva necessariamente parece estar sendo aceito): “se prazer precisa ser posto à base da faculdade de desejar ou se sob certas condições o prazer somente se segue às suas determinações”. O propósito teórico-filosófico é claramente não “antecipar nossos julgamentos através de definições”, ou seja, resolver problemas por meio de estipulações.

Não se trata aqui, é claro, de examinar o que será a defesa da *efetividade* da “vontade pura”, ou da “razão prática pura”, em relação à realidade do seu objeto, nem de como Kant pode de modo *a priori* indicar qual é o efeito (portanto, necessário) dessa efetividade sobre nossa sensibilidade, a saber, o sentimento de respeito. Meu propósito é somente o de mostrar que prazer está – com perdão da expressão – inexoravelmente presente em *ações*, quer morais, quer não-morais, de agentes como nós. O seguinte texto da *Metafísica da Moral* (ou *dos Costumes*) é especialmente claro quanto a essa afirmação: no caso moral, trata-se de um prazer intelectual, mas prático, e não de um mero prazer contemplativo:

No que toca ao prazer prático, a determinação da faculdade de desejar que é gerada e, portanto, necessariamente precedida por tal prazer, é chamada de *desejo* em sentido restrito, o desejo habitual é a *inclinação*; e uma conexão do prazer com a faculdade de desejar, que o entendimento julga valer como uma regra geral (a despeito de ser somente para o sujeito) é chamada de *interesse*. Assim, se um prazer precede necessariamente um desejo, o prazer prático, nesse caso, deve ser qualificado como um *interesse da inclinação*. Entretanto, se um prazer for capaz apenas de suceder uma determinação antecedente da faculdade de desejar, será um prazer intelectual, e o interesse no objeto deve ser classificado como interesse da razão, pois se o interesse fosse baseado nos sentidos, e não exclusivamente em princípios racionais puros, seria forçoso então que a sensação tivesse vinculado a ele prazer e, desse modo, fosse capaz de determinar a faculdade de desejar.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> *MdS* AA06: 374, p. 62.

O prazer que está desse modo vinculado à conceitualização da ação, em geral, de seres como nós, “não é parte de uma teoria hedônica do valor, mas um elemento na metafísica da ação”<sup>3</sup>.

## 2. Prazer e Moralidade

Se nos perguntarmos sobre a relação da *moralidade* com o prazer em Kant, e nos ativermos à visão tradicional da sua ética, para a qual o fundamental é a atenção à lei moral em desconsideração total das nossas inclinações e interesses (patológicos), para que sejam geradas ações motivadas pelo dever *unicamente*, então a visão de um Kant fundamentalmente *estóico* parecerá cogente<sup>4</sup>. Mas, certos pronunciamentos de Kant não parecem corroborar essa visão. Kant sustenta a compatibilidade do prazer com a moralidade em termos gerais, em especial na sua teoria do Sumo Bem (Bem Supremo), que junta, como elementos, moralidade e felicidade. Na Introdução à “Ética” nas *Lições de Ética*, lemos o seguinte: “A ética taciturna erra ao sustentar que o prazer e a moralidade são inconsistentes. Mas sua hostilidade ao prazer é um erro. Para corrigi-lo precisamos lembrar que moralidade e felicidade são dois elementos do sumo bem, (...) estão em relação necessária um com o outro”<sup>5</sup>.

Aparentemente em consonância com isso a segunda *Crítica*, não obstante o enaltecimento do estóico que corretamente desprezava a dor por ela não atingi-lo, por ela não ser má no sentido de não diminuir o valor da pessoa, mas só o valor do seu estado (cf. AA 05: 60), Kant surpreende seu leitor ao dar à razão uma *incumbência* da parte da sensibilidade:

O homem, enquanto pertencente ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura<sup>6</sup>.

Essa incumbência à razão – vinda da sensibilidade – pode parecer uma exigência bastante estranha no contexto da filosofia de Kant.

<sup>3</sup> Barbara Herman, “Rethinking Kant’s Hedonism” (cap. 8 de *Moral Literacy*, Harvard U.P., 2007: pp. 176-202), p. 180. Essa obra será citada doravante por “Rethinking”.

<sup>4</sup> Cf. J. Schneewind, “Kant and Stoic Ethics” para razões mais importantes, mas que me parecem insuficientes para assegurar a filiação estóica de Kant (in: *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford U.P., 2010; pp. 277-95).

<sup>5</sup> Pp. 77-8 (trad. Louis Infield; Methuen, 1979), minha tradução do inglês, bem como de todos os textos nessa língua.

<sup>6</sup> *KpV* AA05: 61 (trad. por Valerio Rohden, que será a tradução da 2ª *Crítica* a ser utilizada).

“Por que a razão deveria se importar se somos felizes ou estamos satisfeitos com respeito a nossos desejos?”<sup>7</sup> Parece ser certo, no entanto, que essa tarefa a *razão* não pode negligenciar. Por que exatamente? Esse ponto tem vinculação, claramente, com a concepção de felicidade como *fim necessário*, mas se é um “fim” não é da alçada propriamente de uma necessidade *natural*, quer física, que psicológica<sup>8</sup>. Mas que necessidade racional é essa ligada à felicidade?<sup>9</sup> Voltarei a esse ponto.

O primeiro tratamento sistemático do sumo bem é oferecido no Cânone da 1ª *Crítica*. O que me interessa agora destacar são somente os *elementos*, ambos necessários e de modo algum intersubstituíveis, do sumo bem<sup>10</sup>, o *Ideal* da razão pura (cf. segunda seção).

A felicidade sozinha está longe de ser o bem completo para a nossa razão. A razão não a aprova (não importando o quanto a inclinação possa desejá-la) onde ela não está unida ao merecimento de ser feliz, *i.e.* com a conduta moralmente boa. Contudo, a moralidade sozinha, e com ela, o mero merecimento de ser feliz, também está longe de ser o bem completo. A fim de completar o último, aquele que não se portou de modo a ser não merecedor da felicidade deve ser capaz de esperar compartilhar dela (A 813/ B 841).

A noção-chave para a articulação da teoria do sumo bem no Cânone é a do “merecimento da felicidade”, nesse ponto sendo apresentado quase como o *rationale* da própria moralidade. Essa noção não escapou aos críticos. Vejamos algo disso, brevemente, tanto na história quanto contemporaneamente.

Eckart Förster nos conta a esclarecedora história da recepção da argumentação do Cânone, recepção essa que levou Kant à publicação, não prevista em 1787, da FMC em 1785. A resenha *completa* de Christian Garve, não a editada (encurtada) e publicada por J.G.H. Feder, conhecida como a resenha Garve-Feder, foi o que exasperou Kant quanto à doutrina da necessidade do sumo bem exigir os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma. Escreveu Garve:

---

<sup>7</sup> B. Herman “Rethinking”, p. 182.

<sup>8</sup> Cf. *MS AA06* para a concepção de fins como objetos de escolha livre. Consequentemente, fins são objetos que podemos *adotar* “em conformidade como os impulsos sensíveis de [nossa] natureza” ou são objetos que “*devemos tomar* [nossos] fins” (6: 384-5). *Pace*: *GMS AA04*, onde encontramos a visão de um fim (a perfeita felicidade) que todos os seres racionais *têm* “por uma necessidade da natureza” (4: 415). Mas, na *Fundamentação* o imperativo categórico (NB) também é apresentado como uma lei universal da *natureza*.

<sup>9</sup> Cf. Herman, *loc. cit.*

<sup>10</sup> Cf. 2ª *Crítica*: (1) A *virtude* “ainda [não é] o bem completo e consumado”. “Virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem” (5: 110); (2) Felicidade e virtude são “conceitos extremamente desiguais” (5: 111).

É bem verdade que o sentimento moral sozinho torna o pensamento de Deus significativo para nós (...). Mas que seja possível reter esse sentimento e a verdade fundada sobre ele depois que se abandonou todas as impressões remanescentes relacionadas à existência das coisas, e a teoria derivada delas; que se possa residir e viver no reino da graça depois que o reino da natureza sumiu ante nossos olhos – isso, creio eu, encontrará seu caminho nos corações e mentes de muito poucas pessoas<sup>11</sup>.

Foi essa crítica, segundo Förster, que levou Kant a reconhecer uma petição de princípio no seu argumento no Cânone<sup>12</sup>. Kant havia sustentado que posso esperar compartilhar da felicidade somente em função da razão impor uma ordem às minhas inclinações e submetê-las a um princípio universal das ações: a lei moral. Mas, a experiência não mostra que essa observância traz a felicidade, ao contrário. Logo, se a lei moral deve determinar minha vontade a agir moralmente, a despeito do fato de que minhas inclinações não sejam por ora satisfeitas, isso somente se dará se eu estiver convencido da justiça retributiva de um supremo autor do mundo<sup>13</sup>. É assim que Kant acomoda, apesar do reconhecimento da auto-suficiência da *necessitação* moral (ela não depende da vontade de Deus), a tese de que o *incentivo* representado pela existência de Deus é imprescindível à determinação da vontade para o *comportamento* moral. Sem a crença nessa existência as leis morais não teriam seu “necessário sucesso” (A811/B839), e desse modo seriam as “quimeras vazias” (*Hingspinst, empty figments of the brain*) de uma *Ethica Deceptrix* da qual Kant quis se afastar desde suas lições de ética (baseadas em Baumgarten<sup>14</sup>). O problema: a presença de “incentivos divinos” no fundamento da moralidade visando atender ao desiderato do necessário complemento do merecimento da felicidade<sup>15</sup>. Uma *crítica* da razão prática era exigida. Como sabemos, primeiro veio a da razão prática *pura*, depois da razão prática *simpliciter*.

<sup>11</sup> Apud Förster, *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum* (Harvard U.P., 2000), p. 123.

<sup>12</sup> Cf. Dieter Henrich, “The Concept of Moral Insight”: “(...) A moralidade como o merecimento de ser feliz obtém poder motivacional para nossas ações somente quando ela é suplementada pela crença numa ordem divina do mundo”. Essa “tentativa (...) é autocontraditória”: “o ato de fé portanto pressupõe a consciência da obrigação que ela afirma estabelecer” (p. 79; in: Richard Velkley (ed.) e Manfred Kuehn (trad.), *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Harvard U.P., 1994. pp. 55-87).

<sup>13</sup> Cf. Förster, *op. cit.*, pp. 124-5.

<sup>14</sup> Cf. Oliver Thorndike, *Ethica Deceptrix: The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy*, manuscrito (apresentado no X Congresso Kant Internacional. São Paulo, 2005).

<sup>15</sup> Cf. Förster, *op. cit.*, para “incentivos divinos” (p. 125).

Kant teria passado, conseqüentemente, de uma doutrina do “merecimento da felicidade” a uma concepção da moralidade a partir do “respeito à lei moral”, que não exigia nenhum incentivo externo, mas se seguia diretamente da autonomia do sujeito não obstante afetado pela sensibilidade<sup>16</sup>. A consequência sistemática desse desenvolvimento para a concepção kantiana da felicidade é momentosa segundo Förster. A FMC desenvolve um conceito de dever intencionalmente anti-garveano (basicamente assentado sobre motivos primários vinculados às virtudes cardeais de Cícero<sup>17</sup>), um conceito que se baseia sobre a forma da vontade e que não utiliza qualquer incentivo senão a representação da lei moral ela própria. Mas com isso Kant se vê obrigado, ao *não* abandonar a doutrina de que o sumo bem está vinculado à ação moral como seu fim último, a voltar novo esforço de esclarecimento para a natureza desse fim. “Ao invés da busca pela motivação ou incentivo para a ação, nós agora encaramos a pergunta sobre a realidade objetiva de tal conceito [de sumo bem]”<sup>18</sup>. Com a garantia da motivação em função da lei gerando respeito, a tese da 1ª *Crítica* – apresentada na doutrina dos postulados, sempre mantida por Kant, como o fato de que o sumo bem precisa ser localizado num mundo necessariamente vindouro – não tem mais razão de ser. Conseqüentemente, a demonstração da realidade objetiva do sumo bem procederá ao exame da sua possibilidade “nesta vida, neste mundo”<sup>19</sup>. Isso determinará a identidade *clássica* da doutrina dos postulados na 2ª *Crítica*. Mas concomitantemente, o conceito de felicidade também passa a ser o de algo *intramundano*. A felicidade *moralizada*, que pode ser designada como “felicidade *cum* moralidade pura”, da 1ª *Crítica*, passa a ser uma felicidade definitivamente *física*, empírica. Segundo Förster, na 2ª *Crítica*, a felicidade é compreendida exclusivamente como felicidade empírica<sup>20</sup>, um conceito afastado do “sistema de felicidade” do Cânone. Mas é só por meio desse novo conceito que podemos ter de fato uma dialética antinômica da razão prática, e não só aquela dialética natural da razão comum desassistida filosoficamente. Mas com isso os postulados também têm uma nova função: Deus passará a intera-

<sup>16</sup> Cf. Förster, *op .cit.*, p.126.

<sup>17</sup> Como se sabe, Hume muito fez dessa máxima ciceroniana sobre o primeiro motivo da ação moral ser natural e não poder ser uma consideração pela moralidade da ação.

<sup>18</sup> Förster, *op .cit.*, p. 128.

<sup>19</sup> Förster, *op .cit.*, p. 127. Cf. a 2ª *Crítica*: “(...) Requer-se também a *felicidade* (...) no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral *no mundo* como fim em si” (5: 198-9, minha ênfase). Mary Gregor, infelizmente, tem aí o seguinte: “(...) in the judgment of an impartial reason, which regards a person in the world generally as an end in itself (p.228 da Cambridge Edition). Em alemão: “(...) im Urteile einer unparteiischen Vernunft, [die jene {Glückseligkeit} überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet]”.

<sup>20</sup> Cf. Förster, *op .cit.*, p.128.

gir causalmente com este mundo e precisará conhecer a disposição moral dos agentes racionais<sup>21</sup>.

Paul Guyer concede que a posição kantiana sobre o sumo bem e os associados postulados práticos sobre Deus e a imortalidade da alma no seu modo clássico de apresentação não precisa necessariamente confundir a tese (1) de que a virtude deverá ser recompensada com a felicidade com uma outra tese, a saber, (2) que a promessa da felicidade é a motivação para se ser virtuoso<sup>22</sup>. A posição kantiana distingue o *motivo* do *objeto* da moralidade: para Kant essa distinção passa pela defesa de que o motivo da moralidade não tem qualquer relação com o nosso desejo pela felicidade. Na *TP*, Kant insiste que a moralidade nos ordena “a trabalhar com o máximo de nossas habilidades para (...) a felicidade universal combinada e em conformidade com a mais pura moralidade disseminada pelo mundo”<sup>23</sup>, e que nós, conseqüentemente, não teríamos razões para tentar alcançar esse objeto se nós não tivéssemos razões para crer que ele é *possível*.

As reservas de Guyer, no entanto, se apresentam através da consideração de que a racionalidade parece poder exigir *somente a ausência* de razões para crer que o objetivo seja *impossível*, e não que haja uma *garantia* quanto à exequibilidade da possibilidade de alcançarmos esse objetivo<sup>24</sup>. A argumentação de Kant, no entanto, visa estabelecer que precisamos acreditar na existência de Deus para estarmos seguros quanto à possibilidade do sumo bem. Mas, segundo Guyer, “pode ser perfeitamente racional perseguir um objetivo somente na medida em que temos boas razões para crer que alcançá-lo *não é impossível*”<sup>25</sup>. O que é o “merecimento da felicidade”, se ele traz consigo a existência de Deus e a imortalidade da alma?

Examinemos melhor o conceito de felicidade na 2ª *Crítica*.

<sup>21</sup> Cf. Förster, *op. cit.* p.130.

<sup>22</sup> Cf. Guyer, *Kant* (Routledge, 2007), p. 235.

<sup>23</sup> *TP* AA 08: 279 (*On the Common Saying: That may be correct in theory, but is of no use in practice*, [1793] trad. Mary Gregor; in: *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1999).

<sup>24</sup> Cf. Guyer, *op. cit.*, p. 236.

<sup>25</sup> Guyer, *op. cit.* p. 236. Cf. Marcus Willaschek para a defesa, em relação aos postulados, de que uma crença praticamente necessária pode ser racional sem evidências. Como vimos, Guyer discordaria quanto à crença ser “praticamente necessária”. Cf. também uma afirmação de Willaschek que parece direcionada a Guyer: “Desse modo, Kant afirma que embora não possamos provar que é impossível realizar o sumo bem de acordo com as leis da natureza, nós podemos conceber como é possível realizar o sumo bem somente por apelo a Deus” (“The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate”, p. 192; in: Reath & Timmermann (eds), *Kant’s Critique of Practical Reason: a Critical Guide*. Cambridge U.P., 2010. pp. 168-96).

### 3. Hedonismo em Kant: a visão comumente criticada

Na Analítica da 2ª *Crítica*, os primeiros 2 teoremas são os que mais nos interessam quanto ao tópico da felicidade. O 1º teorema afirma que princípios práticos que se assentam sobre um *objeto*, isto é, a *matéria* da faculdade de desejar, são todos *empíricos*, e por essa razão não podem ser uma lei prática (5: 22). Fica suficientemente claro na enunciação mesma desse teorema que a referência à empiria na constituição de princípios práticos os torna todos dependentes de desejos no sentido restrito, ou seja, num ato da faculdade de desejar que é *antecedido* por um prazer. Nesse caso, a faculdade de desejar é determinada por um “sentimento” de prazer cuja realidade – e em relação a que objeto – só pode ser conhecido *a posteriori*, exatamente na experiência. O problema para Kant está em que com isso dependemos de uma condição subjetiva que é a receptividade do sujeito ao prazer e desprazer – “que sempre só pode ser conhecido empiricamente e não pode ser válido igualmente para todos os entes racionais” (5: 21). A esses princípios, então, lhes falta “necessidade objetiva, que tem de ser certeza *a priori*” (5: 21-22).

O 2º teorema capitaliza esse ponto e afirma que tais princípios práticos *materiais*, dependentes do desejo (determinado pelo prazer) por objetos que são a matéria da faculdade de desejar, são todos de um só tipo e que por isso estão sob o “princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (5: 22). É a argumentação de Kant para esse 2º teorema que *parece* envolvê-lo com a seguinte dupla tese: que (1) determinações materiais, empíricas, da faculdade de desejar, são todas pautadas pelo prazer, ou seja, são *hedonicamente determinadas*, e que (2) a escolha entre a satisfação de desejos (no sentido restrito) conflitantes se dará exclusivamente em função da *quantidade* de prazer esperado pela satisfação. Tratar-se-ia de dois aspectos de uma visão hedonista da psicologia humana, um *hedonismo psicológico* quanto às ações não-morais e um *hedonismo de escolha* entre ações dessa espécie<sup>26</sup>. O que é importante para os nossos propósitos é que a felicidade que os homens podem buscar seria, conseqüentemente, uma “felicidade própria” constituída exclusivamente *hedonicamente*. As evidências para tal compreensão da posição de Kant *seriam* as seguintes.

Evidências para (1). Quando o prazer é o fundamento determinante da faculdade de desejar, então, diz Kant, isso “funda-se sobre a *receptividade* do sujeito, porque ele [o prazer] *depende* da existência de um objeto; (...) ele [o prazer] pertence ao sentido (sentimento)” (5: 22).

<sup>26</sup> Essa distinção é feita nesses termos por B. Herman em “Rethinking”. A análise que se segue depende fortemente do argumento de Herman nesse e ainda num outro texto (a ser indicado adiante).

Desse modo, “[o fundamento] é prático somente na medida em que a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de desejar” (5: 22). Se agora compreendermos por *felicidade* – o que parece razoável – “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida que acompanha ininterruptamente toda a suas existência”, e por *amor de si* “o princípio de tornar [a felicidade] o fundamento determinante supremo da faculdade de desejar” (5: 22), então, segundo Kant, “todos os princípios materiais, que põem o fundamento determinante da faculdade de desejar no prazer e desprazer (...) são totalmente da *mesma espécie* na medida em que pertencem em seu conjunto ao princípio do amor de si ou da felicidade própria” (5: 22).

Nesse caso, diz Kant, princípios práticos materiais são determinantes da vontade em função de uma nossa faculdade de desejar *inferior* (5: 22).

Evidências para (2). Kant, após esclarecer que determinar a faculdade de desejar por meio da faculdade de desejar *inferior* não depende da *origem* da representação envolvida nessa determinação via “sentimento de prazer”, ou seja, não importa se a representação é de um objeto dos sentidos ou [NB] do *entendimento*, – “pois, se nos perguntamos pelos fundamentos determinantes do desejar e os colocamos em um esperado agrado de algo qualquer, não nos interessa de onde a *representação* desse objeto deleitante provém mas somente de quanto ele deleita” (5: 23) – Kant então apresenta como ilustração dessa tese um conjunto de *escolhas* de um determinado homem.

Um mesmo homem pode restituir, sem ter lido, um livro instrutivo que só uma vez chega às suas mãos, para não perder a caçada, ir embora em meio a um belo discurso para não chegar tarde demais à refeição, abandonar uma conversação racional, que ele afora isso apreciava muito, para sentar-se à mesa de jogo, e até despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isto sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro (5: 23).

Em função da realidade dessas escolhas, elas ocorrem com muita frequência, Kant nos convida a entreter um radical hedonismo de escolha em relação a toda e qualquer escolha entre ações não-morais.

Se a determinação da vontade depende do sentimento de agrado ou desagrado que ele por algum motivo espera, então lhe é inteiramente indiferente através de que modo de representação é afetado. Para decidir-se pela escolha só lhe importa quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão frequentemente repetido seja essa agrado (5: 23).

Esse é o hedonismo *de escolha* de corpo inteiro, o *rationale* do mesmo é a tese da *fungibilidade* de todo prazer<sup>27</sup>: prazer é convertível, no sentido de comparável e conseqüentemente trocável, em qualquer prazer. A comparação com o padrão ouro de valor é reveladora.

Do mesmo modo como àquele que necessita ouro para por em circulação é totalmente indiferente se a sua matéria, o ouro, foi escavada da montanha ou se surgiu da areia, contanto que por toda parte seja aceita pelo mesmo valor, assim nenhum homem pergunta, quando apenas o agrado da vida o interessa, se se trata de representações do entendimento ou do sentido, mas somente *quanto e quão grande deleite* elas pelo máximo de tempo lhe proporcionam (5: 24).

Se considerarmos em conjunto os dois aspectos de hedonismo destacados, a posição que deveríamos ficar tentados a atribuir a Kant sobre a determinação da faculdade de desejar quando de escolhas de objetos para satisfazer nossos desejos, pautados por prazeres antecedentes a essa determinação, é a de um hedonismo radical e reducionista. Não importa se se trata do simples exercício da força física, da fortaleza da alma para superar obstáculos, até mesmo da cultura dos talentos do espírito – essa fonte de “satisfações e regozijos mais *finos*” – todos eles seriam casos de um mesmo modo de determinação da vontade, a saber, essa que se dá “simplesmente pelo sentido” (5: 24).

Bem, essa posição da Analítica, vista como um hedonismo grosseiro, é amplamente tida como insatisfatória. Duas seriam as considerações, interligadas, decisivas. (1) Nem todo ato da vontade, todo desejo, tem como objetivo a felicidade *própria*. Há uma variedade de fins pessoais que se identificam com o genuíno bem-estar *dos outros*. Teríamos, de fato, um interesse altruísta na felicidade dos outros. Esse não seria um caso em que estaríamos determinados a agir por buscarmos a nossa satisfação. (2) Os prazeres não são hedonicamente fungíveis. Há casos de satisfação inconvertíveis em outras formas de satisfação. Pense-se na satisfação de uma amizade madura e saudável. A reação de um kantiano em particular a essas duas considerações é emblemática e sua insuficiência instrutiva. Trata-se de Andrews Reath<sup>28</sup>: “A minha defesa de Kant nesse artigo é a de que, quando Kant sustenta que nos ‘interesses da inclinação’ o prazer antecede à determinação da faculdade de desejar como

---

<sup>27</sup> Cf. 5: 24 para a expressão: “totalmente homogêneo”, para prazer que é o deleite com a virtude em relação aos “mais rudes sentidos”.

<sup>28</sup> “Hedonism, Heteronomy and Happiness” (in: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. Clarendon Press, 1989; pp. 33-66).

a *causa* de desejos em sentido estrito, isso deve ser visto como uma posição meramente a respeito da história causal das inclinações, de modo algum como um pronunciamento sobre quais podem ser os fins ou objetivos dessa forma de determinação”<sup>29</sup>. Desse modo, a ubiquidade do prazer se limitaria à ancestralidade causal da formação de desejos no sentido próprio, e não prejudicaria a possibilidade de adotarmos fins com outros propósitos do que o de obter prazer. Isso é o que Reath lê nos dois teoremas da 2ª *Crítica* e em outros pontos dessa obra<sup>30</sup>. A homogeneidade do prazer é relegada a uma etapa causal anterior na formação de desejos em geral<sup>31</sup>, e assim abre-se espaço para uma concepção liberal dos fins pessoais não-morais possíveis. “(...) Reconhe[se] uma diversidade entre os objetos de nossos desejos, os objetivos de nossas ações e os tipos de considerações substantivas que tomamos por razões”. A tese é a seguinte: “Certamente fins e atividades que representam formas importantes de auto-expressão têm o direito [*claim*] de serem expressões de nossa autonomia no sentido ordinário da palavra; e pode ser que uma concepção aceitável de autonomia deva ser capaz de incluir tais atividades”<sup>32</sup>.

Em 2005, no Appendix ao texto referido, Reath mudou de posição. A tese da antecedência do prazer na determinação da faculdade de desejar na *Analítica* da 2ª *Crítica* não deve ser compreendida mais como uma tese causal sobre a pré-história da formação de desejos. A tese, então, não é mais vista como articulando, no contexto da argumentação dos 2 teoremas, uma posição sobre a *natureza da ação* em geral e do lugar do prazer nessa posição. Mas se não é sobre a *ação* e a determinação da faculdade de desejar em relação a ela *em geral*, a quem toca a diatribe contra a felicidade na *Analítica*?

#### 4. Hedonismo em Kant: a radicalidade da recusa

Meu objetivo agora é *corroborar* a tese de que a referência ao prazer e à felicidade no contexto da *Analítica* pertence a uma teoria do *valor* objetivo. Ou seja, trata-se da *recusa* de uma teoria hedônica do valor.

Voltemo-nos ao teorema 2 e à sua posição sobre a natureza dos princípios práticos não-morais. Por que são esses princípios *materiais* –

<sup>29</sup> Appendix (2005), p. 57.

<sup>30</sup> Cf. *op. cit.*, p. 57.

<sup>31</sup> “Kant não pensa que esse sentimento [prazer] é o objetivo ou motivo de tal conduta, mas que ele precisa ser citado para se explicar como certos tipos de escolhas são possíveis” (p.51).

<sup>32</sup> Reath, *op. cit.* pp.45 e 54, respectivamente.

NB: assim compreendidos – todos de uma mesma espécie, princípios de amor de si? A melhor resposta é que a tese é *formal*<sup>33</sup>. Esse argumento se deve a Barbara Herman. Dizer que princípios materiais são princípios de amor de si é dizer que amor de si, por *ser* uma preocupação com os *nos-sos* interesses justamente *como* nossos interesses, é o que caracteriza princípios materiais pautados pela busca de *nossa* satisfação<sup>34</sup>. Mas disso se *segue* que algo como um princípio de felicidade *própria* é um princípio de amor de si. Vejamos isso melhor.

A felicidade foi definida como “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência” (5: 22). Se ela é isso, então ela é algo que não podemos deixar de desejar tão logo a representemos desse modo, não importando o que mais possamos desejar. Então, se a felicidade é um tal objeto de nosso desejo, ela envolve uma forma de desejar pautada pelo princípio do amor de si.

Importante é notar que esse resultado sobre o princípio da felicidade – que ele é um princípio de amor de si – não prejudica o *conteúdo* da felicidade. O que quer que pensemos que povoa nossa felicidade na vida, pensamos que a felicidade é no todo de nossa existência esse agrado ininterrupto. Essa concepção do que é a felicidade, em termos tão gerais e indefinidos quanto ao seu conteúdo específico, é, no entanto, suficiente para torná-la um *fim* para seres como nós<sup>35</sup>.

Dados meus desejos, gostos, e interesses, quaisquer que sejam seus objetos, eu serei levado a planejar e a viver de modo que, tanto quanto possível, as coisas ocorram bem para mim, e que eu receba satisfação do que faço (...). Isso não torna a felicidade um fim inclusivo ou somatório de tudo; ele não é nem um complexo de fins subordinados, nem um todo de fins que um agente pode ter (nem mesmo de todos os fins compossíveis). Também não há a ideia de que todo elemento de uma vida feliz deva satisfazer separadamente<sup>36</sup>.

É como Kant afirma na Anotação II ao teorema em questão: a felicidade como fim é uma *tarefa*, um *problema* imposto a nós.

Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua fa-

---

<sup>33</sup> Cf. Herman, “Transforming Incentives, Feelings and the Making of the Kantian Moral Agent”, p. 23 (in: Åsa Carlson (ed), *Philosophical Aspects of Emotions*. Stockholm: Thales, 2005). Esse texto será referido por “Transforming” daqui por diante (e é o outro texto de Herman crucial para a minha argumentação).

<sup>34</sup> Cf. Herman, “Transforming”, p. 23.

<sup>35</sup> Cf. Herman, “Transforming”, p. 23.

<sup>36</sup> Cf. Herman, “Transforming”, pp. 23-4.

culdade de desejar. Pois o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança, que presuponha uma consciência de sua auto-suficiência independente, mas um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente e esta carência concerne à matéria de sua faculdade de desejar, isto é, a algo referente a um sentimento de prazer e desprazer que jaz subjetivamente à sua base, mediante o que é determinado aquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado (5: 25).

Como se trata, então, de um fundamento determinante *material* da faculdade de desejar, conhecível pelo sujeito a seu próprio respeito somente de modo *a posteriori*, de um modo *empírico*, essa *tarefa* para todos nós não pode ser objeto de uma *lei* (cf. 5: 25). Essa é a tarefa que todos nós temos em relação à nossa felicidade *natural*. Ela é um problema para nós quanto aos seus elementos e à sua articulação, é o objeto de um *projeto* de vida.

Mas, quanto à recusa da teoria hedônica do valor, o teorema trata da subsunção de princípios materiais ao (NB) *princípio* da felicidade, isto é, com esses princípios materiais nós tornamos o princípio da felicidade o guia último em todas as nossas escolhas e desse modo determinamos o que tem mais *valor* para nós<sup>37</sup>. É claro desse modo que o que é valioso em primeiro lugar é a busca, por parte do agente, de sua própria felicidade. O que é crucial aqui quanto a essa consideração axiológica não é que se trate de um egoísmo que busca somente a vantagem do agente, é antes, ao olhos de Kant, a condição de auto-referência na concepção de valor. NB: não é meramente a felicidade que é valorizada, ela é incorporada num *princípio* de avaliação de escolhas. O problema não é que tenhamos ou desenvolvamos um *interesse* em nossa felicidade<sup>38</sup>, mas que em função deste ser um interesse da nossa sensibilidade e desse modo não encontrar *nela* nenhum limite, o *princípio* de felicidade seja um *princípio* do amor de si, o problema está em tomarmos o *princípio* da felicidade como *incondicional*, isto é, como uma *lei*<sup>39</sup>. Desse modo, nossa preocupação natural conosco, nossa dedicação à concepção da nossa vida como globalmente satisfatória, torna-se algo essencial para o que *podemos valorizar*.

O ponto aqui é não permitir que o *princípio* da felicidade ocupe o lugar de um princípio prático *objetivo*, o lugar da *lei moral*. É importante que se veja que não se elimina a felicidade completamente desse

<sup>37</sup> Cf. Herman, "Transforming", p. 24.

<sup>38</sup> Cf. Herman, *loc. cit.*

<sup>39</sup> Cf. Herman, "Transforming", p. 25. "Nosso interesse na nossa felicidade, não importa como o preenchemos, oferece a condição para nossos outros interesses materiais. Por contraste, nosso interesse na felicidade não tem tal condição" (*loc. cit.*).

modo, que esse ponto sobre o valor da felicidade é compatível com o problema, a tarefa, da felicidade natural. Note-se bem que essa tarefa é em primeiro lugar uma tarefa quanto ao *conteúdo* da felicidade. Mas, vimos anteriormente, que para a posição de Kant há uma *incumbência*, da parte sensibilidade, à razão: “de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida” (5: 61). Mas o que pode a razão quanto a isso?<sup>40</sup>

A *tarefa* da felicidade natural é uma tarefa que se realiza de fato num processo de individuação<sup>41</sup>. Mas, ao tornarmo-nos pessoas particulares nós resolvemos a indeterminação na nossa ideia da imaginação que é a felicidade. É nessa calibragem entre buscar a felicidade e tornarmos pessoas particulares que nos tornamos efetivamente agentes: “[Pessoas] com interesses razoavelmente estáveis e mutuamente ajustados, desejos de segunda ordem, capacidades executivas e tudo o mais”<sup>42</sup>.

O ponto fundamental é o seguinte: um processo de auto-individuação é uma condição necessária da agência *racional* em seres finitos com necessidades. É assim que a real satisfação de alguns desejos que são parte da ideia de felicidade de agentes é um imperativo da razão. É por isso que o capítulo dos *incentivos* da razão prática *pura* da 2ª *Crítica* apresenta a relação moralmente correta da felicidade com a moralidade como sendo a do amor racional. “Por suas próprias razões, a razão não pode ignorar nossos desejos, e especialmente nosso desejo pela felicidade”<sup>43</sup>.

O que a razão pode, então, é acomodar o *interesse* da felicidade, acomodação que não se impõe meramente pelo fato de termos desejos e necessidades, interesse esse que se desenvolve através da ideia que formamos sobre as nossas vidas. É desse modo que a razão não prevê uma contradição – quanto à *agência* – entre a moralidade e a felicidade, pois “nossa capacidade de agir moralmente é realizada somente através da busca pela felicidade”<sup>44</sup>. A contradição existe, como vimos, entre a moralidade e o *princípio* prático da felicidade. Essa ausência de uma oposição contundente pode ser muito bem atestada em relação ao hedonismo de escolha anteriormente referido.

---

<sup>40</sup> “Ou a preocupação com a felicidade tem um direito em relação à razão em seus próprios termos – mas por que haveria de ter? – ou se preocupar com a felicidade é de algum modo essencial às tarefas da própria razão” (Herman, “Transforming”, p. 26).

<sup>41</sup> Cf. Herman, *loc. cit.*

<sup>42</sup> Herman, *idem.*

<sup>43</sup> Herman, *ibidem.*

<sup>44</sup> Herman, *ibidem.*

## 5. Hedonismo de escolha?

O propósito de Kant com os casos de escolhas hedonicamente fungíveis de um mesmo homem (lembremo-nos: ir à caçada e deixar de ler um livro “instrutivo”, etc) não é endossar a inevitabilidade do hedonismo de escolha em relação à escolha entre ações e fins não-morais. É antes *ilustrar*, via exemplos realistas, a *insuficiência* do hedonismo sobre valor. Com a adoção dessa posição sobre o que é o valor, a escolha entre ações e fins será inevitavelmente feita pelo hedonismo de escolha: o que é – Kant nos convida a *notar* – claramente insatisfatório.

Se for assim, o problema do *conteúdo* da felicidade natural pode receber também uma qualificação importante. O que precisamos é ver qual é a conexão entre a nossa *dignidade* como agentes racionais (que se assenta na lei moral como a lei da nossa vontade<sup>45</sup>) e nossas escolhas não-morais. Como a dignidade se “aplica” no domínio da busca da felicidade?

Uma ideia de grande trânsito é aquela empirista – de J. Stuart Mill, por exemplo – de que atividades eminentemente não-morais têm consequências causais inevitáveis quanto aos nossos caracteres morais. P. ex., trabalho manual repetitivo tende a aniquilar as nossas capacidades de julgar apropriadamente e a nos tornar dependentes desse ponto de vista: *menores*. Mas a concepção kantiana vai além dessa advertência quanto à possibilidade da instrumentalização de escolhas e ações não-morais.

A posição de Kant é que nossa dignidade afeta o *conteúdo* da felicidade para nós principalmente através do efeito do reconhecimento da autoridade da lei moral sobre nossos sentimentos em geral. É como afirma B. Herman: “Àquele que busca a felicidade, o encontro com a lei moral envolve um choque de auto-reconhecimento”<sup>46</sup>. Ele vê que o que ele tomava como prioritário na ordem de valor, a sua satisfação, não tem esse caráter. O agente vê que sua própria natureza racional é uma fonte de valor que tem autoridade sobre *todas* as suas ações e escolhas. E isso envolve uma espécie de auto-aprovação que, em função de sua origem, pode afetar “a estrutura dos incentivos materiais: ao alterar nosso senso de quem nós somos, el[a] muda o que consideramos como sendo o nosso bem-estar”<sup>47</sup>.

Desse modo parece ser o caso que para Kant a moralidade e a felicidade continuam a ser elementos *distintos* na nossa agência, que preci-

<sup>45</sup> Cf. Herman, “Rethinking”, p. 195.

<sup>46</sup> “Rethinking”, p. 196.

<sup>47</sup> Herman, “Rethinking”, p. 196.

sam ser mantidos alinhados corretamente para atender até mesmo os interesses da felicidade, pois a satisfação entretida numa felicidade pautada pela dignidade só pode ser uma posse genuína se nos tornamos merecedores dela<sup>48</sup>. Desse modo também a dignidade *somente qualifica* a busca pela felicidade, não resolve nosso problema da felicidade natural<sup>49</sup>. Mas Kant, ao que parece, não visa desse modo *necessariamente* resolver esse problema, antes mostrar que por essa via *pode-se* fazer progresso: a via da concepção da “felicidade formada pela dignidade”. Quando a dignidade é “valorizada pelo seu valor, a dignidade transforma a subjetividade”<sup>50</sup>.

## 6. Coda

Mas se essa argumentação estiver na direção correta, então será o caso que a relação da razão com a busca da felicidade se dará no âmbito da concepção da *agência racional moral*, tópico que não diz respeito, propriamente, à metafísica da ação anteriormente apresentada. Para isso temos os argumentos de Kant. A radicalidade da recusa do hedonismo do valor não elimina o papel da felicidade na concepção dessa *agência racional moral*. Mas, e quanto à concepção do sumo bem e de sua noção-chave do “merecimento da felicidade”? A implicação dessa pergunta feita retoricamente é que os argumentos de Kant para tal ideia precisam ser mais bem apresentados e então examinados.

Um ponto de Dieter Henrich pode encerrar adequadamente essa convicção:

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant também coloca o prazer que temos na nossa felicidade e na felicidade dos outros sob a condição de uma boa vontade. No entanto, nessa obra ele não é mais parte da natureza do bem ele próprio. Alguém que possui uma boa vontade é merecedor da felicidade, mas ele [já] não é mais bom porque é merecedor da felicidade<sup>51</sup>.

**Resumo:** Não obstante o fato do prazer e desprazer estarem inescapavelmente presentes na teoria da ação de Kant, como antecedentes ou consequentes à determinação da vontade, a posição kantiana sobre o valor do prazer e desprazer não lhes parece favorável: no contexto da Analítica da segunda Crítica, princí-

---

<sup>48</sup> Cf. Herman, “Rethinking”, p. 196.

<sup>49</sup> Cf. Herman, “Rethinking”, p. 197.

<sup>50</sup> Herman, “Rethinking”, p. 200, para as duas passagens.

<sup>51</sup> “The Concept of Moral Insight”, p. 229 n. 24.

pios práticos materiais são todos de uma e mesma espécie, a saber, incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria. Consequentemente, motivos não-morais parecem ser todos vistos como assentados numa base hedonista. Mas a felicidade não é desse modo suprimida da concepção do bem: a moralidade não é todo o bem. A teoria do sumo bem tem lugar para a felicidade. O propósito do presente trabalho é especificar a posição kantiana sobre a felicidade no que toca à agência moral e à efetivação do bem no mundo na teoria do sumo bem. A felicidade será concebida como baseada na dignidade quanto à primeira, e isso será visto como defensável. Quanto ao segundo ponto, as dificuldades são maiores.

**Palavras-chave:** hedonismo, sumo bem, motivos morais, felicidade, dignidade

**Abstract:** Despite the fact that pleasure and displeasure are inevitably present in Kant's action theory, as antecedents or consequences of the determination of the will, the Kantian position on the value of pleasure and displeasure does not seem favorable: in the context of the Analytic of the second *Critique*, material practical principles all belong to a single kind, namely, the principle of self-love, or one's own happiness. Hence, all non-moral motives seem to be grounded on a hedonistic basis. But happiness is not thus ruled out from the conception of good. The theory of the highest good has a place for happiness. The purpose of this paper is to identify Kant's view on happiness regarding moral agency and the actualization of good in the world. Happiness is to be conceived as based on dignity in the former case, which is shown to be tenable. As for the latter case, there are greater problems.

**Keywords:** hedonism, highest good, moral motives, happiness, dignity