

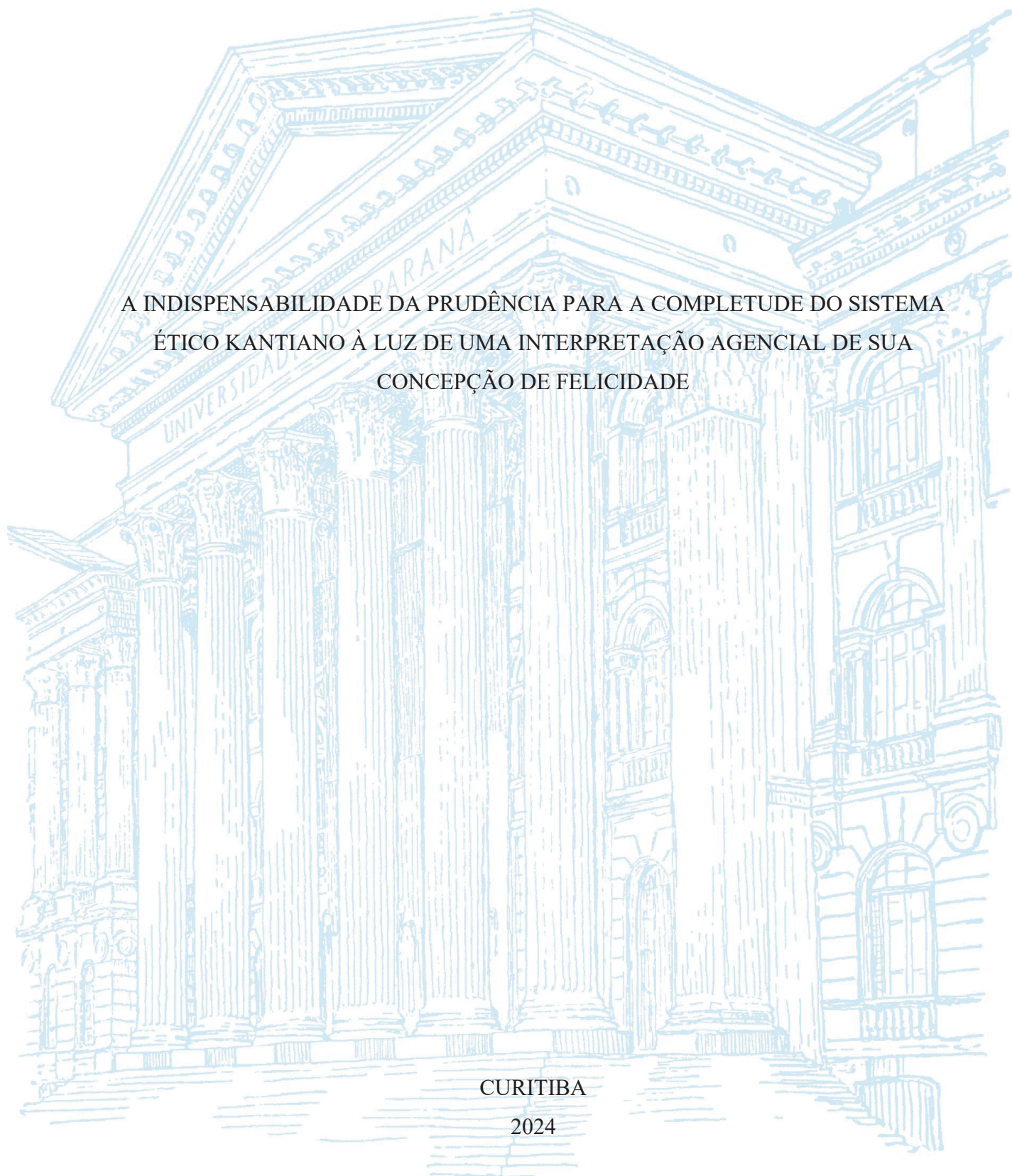
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARINA BURIGO GUIMARÃES BACK

A INDISPENSABILIDADE DA PRUDÊNCIA PARA A COMPLETUDE DO SISTEMA
ÉTICO KANTIANO À LUZ DE UMA INTERPRETAÇÃO AGENCIAL DE SUA
CONCEPÇÃO DE FELICIDADE

CURITIBA

2024



MARINA BURIGO GUIMARÃES BACK

A INDISPENSABILIDADE DA PRUDÊNCIA PARA A COMPLETUDE DO SISTEMA
ÉTICO KANTIANO À LUZ DE UMA INTERPRETAÇÃO AGENCIAL DE SUA
CONCEPÇÃO DE FELICIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein.

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Back, Marina Burigo Guimarães

A indispensabilidade da prudência para a completude do sistema ético kantiano à luz de uma interpretação agencial de sua concepção de felicidade. / Marina Burigo Guimarães Back. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein.

1. Kant, Emmanuel, 1724-1804. 2. Prudência. 3. Ética. 4. Felicidade. I. Klein, Joel Thiago, 1984-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **MARINA BURIGO GUIMARÃES BACK** intitulada: **A INDISPENSABILIDADE DA PRUDÊNCIA PARA A COMPLETUDE DO SISTEMA ÉTICO KANTIANO À LUZ DE UMA INTERPRETAÇÃO AGENCIAL DE SUA CONCEPÇÃO DE FELICIDADE**, sob orientação do Prof. Dr. JOEL THIAGO KLEIN, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Abril de 2024.

Assinatura Eletrônica

01/05/2024 19:03:39.0

JOEL THIAGO KLEIN

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/04/2024 09:24:14.0

ALESSANDRO PINZANI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

01/05/2024 16:06:52.0

ROBINSON DOS SANTOS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS)

ATA Nº014.2024

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA**

No dia vinte e seis de abril de dois mil e vinte e quatro às 14:00 horas, na sala Sala de aula do PGFILOS, Sala de aula do PGFILOS, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **MARINA BURIGO GUIMARÃES BACK**, intitulada: **A INDISPENSABILIDADE DA PRUDÊNCIA PARA A COMPLETUDE DO SISTEMA ÉTICO KANTIANO À LUZ DE UMA INTERPRETAÇÃO AGENCIAL DE SUA CONCEPÇÃO DE FELICIDADE**, sob orientação do Prof. Dr. JOEL THIAGO KLEIN. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: JOEL THIAGO KLEIN (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ALESSANDRO PINZANI (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA), ROBINSON DOS SANTOS (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, JOEL THIAGO KLEIN, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: "A banca sugere a publicação do trabalho como livro ou submissão de artigos para revistas internacionais, também recomenda que o trabalho concorra a premiações que eventualmente os estudantes do PGFILOS possam disputar".

CURITIBA, 26 de Abril de 2024.

Assinatura Eletrônica

01/05/2024 19:03:39.0

JOEL THIAGO KLEIN

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

30/04/2024 09:24:14.0

ALESSANDRO PINZANI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

01/05/2024 16:06:52.0

ROBINSON DOS SANTOS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS)

A Eurico Back, um modelo de virtude e discernimento,
intelectualidade e diligência acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a todos os filósofos, pensadores e pesquisadores que antecederam meu caminho reflexivo e que prepararam as bases para que eu pudesse iniciar minha jornada nesse mesmo percurso. Dentre eles, gostaria de agradecer de modo especial ao meu orientador Professor Doutor Joel Thiago Klein, minha referência em docência e pesquisa, por compartilhar seus conhecimentos com exemplar dedicação, profundidade e clareza, além de notória paciência e sensibilidade, o que me fez respeitar a cada dia mais sua pessoa e profissionalismo.

À minha dupla evolutiva, Munir Bazzi, gostaria de agradecer por todo o companheirismo, incentivo e suporte durante o período do mestrado, sobretudo por manter minha saúde física, emocional, energética e espiritual, sem as quais nenhum empreendimento ao longo dos últimos anos teria sido possível. À minha família, agradeço pelo apoio, auxílio e compreensão em todos os momentos, mas particularmente aos meus pais, Giovana Burigo Guimarães Back e Hermínio Back, agradeço pelas condições favoráveis, oportunidades enriquecedoras e sólida formação que me proporcionaram.

Aos meus colegas de grupo de pesquisa, agradeço pelos debates frutíferos, indicações de leitura e apontamentos feitos ao longo de minha pesquisa, principalmente às amigas Egyle Hannah do Nascimento Lopes e Lorena Fyama Pereira Marques pelas reflexões instigantes, *insights* valiosos e comentários atenciosos feitos às versões preliminares do texto.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

A presente dissertação apresenta uma interpretação alternativa para o conceito de prudência na qual essa faculdade assume uma posição de destaque no âmbito ético da antropologia moral kantiana. Tal reperspectivação, porém, pode ser sustentada apenas mediante o esclarecimento do que está sob o domínio de atuação da reflexão pragmática o que, por sua vez, demanda uma análise detida sobre a concepção kantiana de felicidade. Razão pela qual, a reflexão se inicia, no primeiro capítulo, a partir da análise das duas formas pelas quais Kant caracteriza esse conceito. Faz-se a análise da caracterização em termos de contentamento, por meio da qual se esclarece que bem-estar é indissociável de prazer, mas propõe-se uma interpretação alternativa do que seja tal hedonismo a partir de uma concepção prática, não patológica, desse prazer. A conclusão da argumentação em defesa dessa leitura conduz, então, à natural harmonização e identificação entre as duas caracterizações comumente apresentadas como incompatíveis. Uma vez que uma remete à outra, procede-se ao exame e esclarecimento das nuances da caracterização em termos de apetições, por meio do que se evidencia: 1. haver uma concepção irrefletida de felicidade que todos inevitavelmente têm, mas também uma demanda normativa por qualificá-la; 2. que o conceito de felicidade se refere, em última instância, a fins; e 3. que se trata de um fim de segunda ordem plenamente inclusivo. A partir dessas conclusões, no segundo capítulo, procede-se à análise da concepção kantiana de prudência, a começar pela clarificação das duas acepções que lhe são atribuídas: prudência privada e prudência nas relações com o mundo. Deslinda-se, ademais, suas relações com as faculdades cognitivas superiores e o princípio do Imperativo Hipotético, a fim de esclarecer a que a prudência se refere. Salienta-se, então, que tendo em vista a caracterização de felicidade proposta, tudo que é adotado como fim pelo agente é objeto da prudência, inclusive os fins morais, de modo que essa capacidade atua na articulação entre racionalidade moral e instrumental, visando promover a realização das prescrições da razão pura prática no mundo sensível. Defende-se, então, que a prudência também atua na formação da concepção particular que um agente faz da sua felicidade, conseqüentemente, que não se limita à reflexão quanto aos meios, uma vez que opera na própria constituição desse fim. Procede-se, na seqüência, à reflexão quanto ao âmbito de atuação da prudência e argumenta-se que, enquanto faculdade dos meios para fins, trata-se de uma manifestação da racionalidade teórica, mas que, enquanto faculdade de determinação de fins, é uma manifestação da racionalidade prática. Por fim, enfatiza-se que há uma relação entre prudência e faculdade de julgar, por meio da qual se esclarecem diferentes modos de atuação dessa capacidade em seu papel de mediação entre as leis da liberdade e as leis da natureza.

Palavras-chave: Kant; Felicidade; Prudência; Faculdade de julgar; Filosofia prática; Antropologia moral; Ética; Imperativo pragmático.

ABSTRACT

This dissertation presents an alternative interpretation of the concept of prudence in which this faculty assumes a prominent position in the ethical sphere of Kantian moral anthropology. Such change in perspective, however, can only be sustained by clarifying what falls within the domain of pragmatic reflection which, in turn, requires a detailed analysis of the Kantian conception of happiness. This is why, in the first chapter, the reflection begins with an analysis of the two ways in which Kant characterizes this concept. We analyze the characterization in terms of contentment, through which it is clarified that well-being and pleasure are inextricably linked, but we propose an alternative interpretation of what such hedonism is, based on a practical, not pathological, conception of pleasure. The conclusion of the argument in defense of this reading then leads to the natural harmonization and identification between the two characterizations commonly presented as incompatible. Since one refers to the other, we proceed to examine and clarify the nuances of the characterization in terms of desires, through which it becomes evident: 1. that there is an unreflective conception of happiness that everyone inevitably has, but also a normative demand to qualify it; 2. that the concept of happiness ultimately refers to ends; and 3. that it is a fully inclusive second-order end. Based on these conclusions, in the second chapter, we analyze the Kantian conception of prudence, starting by clarifying the two meanings attributed to it: private prudence and worldly prudence. Furthermore, we explain its relation to the higher cognitive faculties and to the principle of the Hypothetical Imperative, in order to clarify what prudence refers to. We then emphasize that, in view of the proposed characterization of happiness, everything that is adopted as an end by the agent is the object of prudence, including moral ends, so that this capacity acts in the articulation between moral and instrumental rationality, aiming to promote the realization of the prescriptions of pure practical reason in the sensible world. We argue, then, that prudence also acts in the formation of the particular conception that an agent makes of his own happiness, consequently, that it is not limited to reflection regarding the means, since it operates in the very constitution of this end. We then proceed to reflect on the scope of prudence, arguing that, as a faculty of means to ends, it is a manifestation of theoretical rationality, but that, as a faculty of determining ends, it is a manifestation of practical rationality. Finally, we emphasize that there is a relationship between prudence and the faculty of judgment, through which we clarify different modes of action of this capacity in its mediating role between the laws of freedom and the laws of nature.

Keywords: Kant; Happiness; Prudence; Faculty of judgment; Practical philosophy; Moral anthropology; Ethics; Pragmatic imperative.

LISTA DE ABREVIATURAS

Os excertos das obras de Kant serão referenciados segundo os padrões estabelecidos pela Edição da Academia (Akademie Ausgabe) à exceção da *Crítica da Razão Pura*, para a qual se utilizará a notação usual “A” e “B” correspondentes às primeira e segunda edições da obra. Os títulos das obras mencionadas no presente trabalho serão abreviados como se segue:

Anth – Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático (AA 07)

EEKU – Primeira introdução à crítica do juízo (AA 20)

GMS – Fundamentação da Metafísica dos Costumes (AA 04)

IaG – Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita (AA 08)

KpV – Crítica da Razão Prática (AA 05)

KrV – Crítica da Razão Pura (*Originalpaginierung A/B*)

KU – Crítica da Faculdade do Juízo (AA 05)

MS – Metafísica dos Costumes (AA 06)

Päd – Sobre a Pedagogia (AA 09)

RGV – A religião nos Limites da Simples Razão (AA 06)

V-Anth/Fried – Lições de Antropologia Friedländer (AA 25)

V-Anth/Mron – Lições de Antropologia Mrongovius (AA 25)

V-Mo/Collins – Lições de Filosofia Moral Collins (AA 27)

V-MS/Vigil – Lições sobre a Metafísica dos Costumes Vigilantius (AA 27)

ZeF – À Paz Perpétua (AA 08)

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	A CONCEPÇÃO KANTIANA DE FELICIDADE	17
1.1	A CARACTERIZAÇÃO EM TERMOS DE CONTENTAMENTO	18
1.1.1	A relação entre bem-estar e autocontentamento.....	18
1.1.2	O caráter hedonista da felicidade	22
1.1.3	Compatibilidade de caracterizações	30
1.2	A CARACTERIZAÇÃO EM TERMOS DE APETIÇÃO	38
1.2.1	Coleção e sistema de apetições	39
1.2.2	Elementos constitutivos da felicidade	43
1.2.3	Coesão definicional	52
1.3	FORMA E MATÉRIA DO CONCEITO	53
1.3.1	Fim de segunda ordem	53
1.3.2	Fim inclusivo	57
2	REPERSPECTIVAÇÃO DA RACIONALIDADE PRUDENCIAL	62
2.1	A CARACTERIZAÇÃO DA PRUDÊNCIA	62
2.1.1	Imperativos hipotéticos	63
2.1.2	Imperativos pragmáticos como conselhos de prudência	68
2.2	ATUAÇÃO DA PRUDÊNCIA.....	71
2.2.1	Racionalidade dos meios para fins	71
2.2.2	O processo de autounificação.....	75
2.2.3	Relações com a moralidade.....	85
2.2.4	Contribuições indiretas para o desenvolvimento moral	91
2.2.4.1	O processo de civilização dos indivíduos	91
2.2.4.2	O processo de civilização da espécie.....	94
2.3	PRAGMÁTICO: ENTRE O INSTRUMENTAL E O MORAL.....	96
2.3.1	O âmbito da prudência	96
2.3.2	Relações com a faculdade de julgar	101
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
	REFERÊNCIAS	115

INTRODUÇÃO

A metáfora da arquitetônica utilizada por Kant, longe de ser mero adereço ou recurso retórico para justificar uma preferência estilística pessoal, é a chave metodológica tanto para a construção da obra kantiana quanto para a compreensão de sua estrutura e para o processo de seu contínuo desenvolvimento. Por ‘arquitetônica’ Kant entende a arte de conferir unidade à multiplicidade de conhecimentos diversos sob uma ideia, ou seja, a arte dos sistemas. A “unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência” (Kant, 1989, p. 657 [KrV A832/B860]) e, nesse sentido, intrínseca à concepção arquitetônica kantiana subsiste uma metodologia. Esta, porém, não é artificial, mas própria à nossa faculdade cognitiva superior. A razão é, ela mesma, arquitetônica e em virtude de sua natureza sistemática, requer que se determine *a priori* “tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes” (Kant, 1989, p. 657 [KrV A832/B860]). Kant caracteriza sua filosofia como um sistema do conhecimento racional por conceitos no qual não apenas cada sistema “está em si articulado segundo uma ideia, mas além disso encontram-se todos harmoniosamente unidos entre si, como membros de um mesmo todo, num sistema de conhecimento humano e permitem uma arquitectónica de todo o saber humano” (Kant, 1989, p. 659 [KrV A835/B863]). Suas obras são estruturadas de modo a compor um corpo coeso no qual as cognições se conectam segundo um princípio que as organiza, não um mero agregado de pensamentos compilados contingentemente.

À vista da aspiração arquitetônica de seu projeto filosófico, o pensamento kantiano desdobrou-se numa miríade de investigações que deixaram como legado contribuições notáveis para diversos campos da filosofia. Dentre essas, suas teses sobre a moral são amplamente reconhecidas, mas não em toda a sua extensão. Apesar do cuidado arquitetônico em atentar para os múltiplos campos que compõem integralmente o sistema, demarcando o âmbito próprio de cada elemento sem negar-lhes a pertinência em sua esfera própria de atuação, a filosofia moral kantiana adquiriu notoriedade essencialmente como um sistema que assenta em princípios práticos *a priori*, originados exclusivamente dos conceitos da razão pura. Ela é vista como um modelo moral que, por mais que se aplique ao ser humano, não pode estar fundamentado em princípios empíricos contingentes ou derivar da constituição singular de sua natureza, mas apenas fornecer a lei universal com base na qual todos os indivíduos racionais devem agir.

Certamente Kant apresenta teses inovadoras e notáveis quanto ao aspecto puro da moral, todavia, os estudos a respeito da obra kantiana salientaram tanto esse âmbito do

sistema que sua parte aplicada permaneceu quase incógnita até meados dos anos 1980, quando estudos sobre a *Metafísica dos Costumes* foram gradualmente retomados. Tal enfoque fez com que, ainda hoje, a filosofia prática de Kant não seja amplamente compreendida. Aqueles que não se dedicam em profundidade a estudá-la comumente assumem, por exemplo, que ela negligencia considerações relativas à natureza humana, às condições empíricas nas quais as ações éticas são realizadas, bem como às faculdades relacionadas com sua efetivação. Em suma, que o sistema kantiano não se ocupa da atuação real dos indivíduos no mundo sensível.

Em face do contraste com os sistemas filosóficos antigos, salienta-se, particularmente, o pouco destaque dado à prudência, enquanto forma distintiva de inteligência prática que opera em seu âmbito particular e cujos princípios seriam justificados e empregados diferentemente do princípio moral. Este atrelado à reflexão deontológica e desvinculado das contingências antropológicas, enquanto os princípios prudenciais estariam ligados a uma reflexão consequencialista fundamentada em nossa sensibilidade. Afinal, em linhas gerais, a concepção de prudência é apresentada por Kant como a capacidade racional de discernir a forma mais vantajosa de alcançar os propósitos unificados de um indivíduo de modo a produzir o máximo possível de bem-estar, sob o nome de felicidade.

De fato, a concepção kantiana de prudência está intimamente relacionada com uma habilidade de avaliação de meios e fins e com a satisfação de inclinações sensíveis, mas disso não se segue que o emprego da prudência se limite à busca da felicidade, considerada estritamente como a satisfação do conjunto de fins estabelecidos por nossa natureza sensível avessa à moral. Restringir sua caracterização a isso faz com que as reflexões sobre a filosofia prática kantiana, baseadas essencialmente na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*, tendam a considerar a moral como sendo incomensurável com a agência prudencial, pois o exercício da moralidade, muitas vezes, restringe esse fim e sua atuação. Brandt, inclusive, sustenta que “no campo da moral pura a prudência é, na filosofia crítica, o antípoda da determinação da vontade por meio do imperativo categórico e com ele da moralidade” (2004, p. 22, tradução nossa).

A carência de um desenvolvimento minucioso nas obras de Kant com relação às regras prudenciais fez com que comentadores como Wood (2013) considerassem-nas notavelmente complicadas. Contudo, assim como Engstrom (1997), Frierson (2003) e Klein (2021), entendemos que uma análise mais detida sobre este conceito possibilita uma releitura das obras de Kant, de modo a trazer à luz uma concepção de prudência que extrapola uma preocupação meramente hedonista aos moldes convencionais. Pretende-se demonstrar, com

efeito, que a prudência é indispensável para a completude do sistema prático kantiano, na medida em que desempenha um papel fundamental no âmbito da ética aplicada de sua antropologia moral. A pervasividade de tal conceito, porém, é camuflada pela polissemia com que é empregado, bem como dos conceitos que estão a ele relacionados, como o de felicidade. Conseqüentemente, em razão da pluralidade de modos de atuação da racionalidade prudencial, não é fácil rastrear o escopo, função e relevância dessa faculdade na obra kantiana.

Kant não dedicou uma publicação específica a esclarecer como o conceito de prudência, oriundo do contexto das éticas teleológicas, é incorporado numa filosofia moral deontológica ou à explicação sobre como ela se relaciona com seu sistema prático de modo geral. Disso não se segue, porém, que não seja possível organizar a teoria ínsita ao pensamento kantiano sobre esse conceito, a partir do rastreamento e análise das asserções feitas nos diversos escritos de filosofia moral, política e antropologia do autor e que se esmiúcem as passagens em que o assunto é abordado, sintetizando asserções esparsas numa unidade coerente. Isto requer, primeiramente, a determinação dos conceitos necessários à correta compreensão da caracterização kantiana da prudência e o esclarecimento dos fundamentos que asseguram sua influência recíproca e harmoniosa com as partes a que está vinculada e com relação ao todo da filosofia de Kant. Defende-se, porém, que a apreciação da obra kantiana enquanto sistema é condição indispensável para se fazer uma articulação apropriada desses dados que culmine numa interpretação consistente de prudência.

Por se tratar de um conceito de ampla inserção no sistema kantiano, contudo, faz-se necessário circunscrever a abrangência particular da investigação. A prudência em Kant, quando estudada, tende a ser tratada exclusivamente em sua atribuição de satisfazer ao amor de si, portanto, completamente desvinculada de considerações e implicações morais, ou, quando muito, sob a perspectiva política. A presente dissertação, por sua vez, optou por enfocar na prudência enquanto capacidade individual em relação com a agência ética, a fim de apresentar uma perspectiva que expanda o debate e, idealmente, a compreensão, não apenas desse conceito, mas da filosofia kantiana enquanto sistema, tornando-a mais apta a lidar com toda uma gama de objeções que poderiam ser apresentadas a ela. Em vista disso, não serão abordadas as nuances da atuação completamente amoral e imoral da prudência e será dado menor enfoque ao papel que desempenha nos âmbitos jurídico-políticos, abordando tal questão apenas na medida em que tiver implicações éticas. Como se verá, por mais que sejam contribuições importantes, são indiretas, de modo que, se nos limitássemos a elas, a forte vinculação que se pretende explicitar entre prudência e moralidade ainda poderia ser colocada

em disputa. O mesmo poderia suceder se a importância da prudência fosse restrita, na análise subsequente, à sua atuação no afastamento dos obstáculos à moralidade. Analogamente, optou-se por não abordar a temática pelo viés do conceito de sumo bem, pois se trata de um tópico mais amplamente explorado na literatura.

Por conseguinte, a presente dissertação gravita em torno da tese da centralidade da agência prudencial para a realização das prescrições éticas no mundo sensível. Entretanto, explicitar que o próprio Kant ressalta tal necessidade da prudência para a implementação moral demandaria apenas compilar as passagens em que isso é explicitamente descrito. Com efeito, este é o ponto de partida argumentativo para alguns comentadores que derivam a relevância da atuação prudencial a partir do emprego que Kant faz desse conceito em algumas obras, sobretudo na *Metafísica dos Costumes*. É uma abordagem legítima para uma reflexão a respeito de questões aplicadas, na qual se assume tal posição para discorrer sobre suas possíveis implicações para os problemas com que se pretende lidar, mas não uma que esclareça o que autoriza Kant a empregar a prudência deste modo em seu sistema. A presente dissertação, por sua vez, pretende, precisamente, fornecer a justificação para tal uso, não enunciada explicitamente por Kant, que permite que ele defina ‘prudência’ em termos de felicidade, mas se valha dela como um tipo de capacidade de agir de forma bem sucedida de modo mais amplo, englobando também contextos da efetivação moral. Mais especificamente, defende-se que tal atribuição só pode ser estabelecida a partir de uma ressignificação da concepção kantiana de felicidade, que é o fim ao qual a atividade prudencial se direciona. Em função disso, por mais que a relevância da atuação prudencial para a ação moral seja mais notavelmente descrita por Kant na *Doutrina da Virtude*, o presente trabalho, apesar de fazer referência a este texto, opta por estruturar uma defesa dessa faculdade a partir da exploração dos demais textos kantianos e de uma metódica análise definicional. O fio condutor da investigação, portanto, é de que há nuances a respeito da concepção kantiana de felicidade que passaram despercebidas e que, devidamente consideradas, modificam substancialmente a interpretação sobre o modo como esse conceito é pensado por Kant e como se insere em seu sistema. Particularmente, as implicações para a caracterização do conceito de prudência e sua atuação são expandidos a partir da proposta de uma interpretação agencial da concepção kantiana de felicidade.

A partir disso, julga-se possível demonstrar, por exemplo, que considerações prudenciais contribuem para a promoção do desenvolvimento ético no âmbito histórico, definem o modo de implementação de deveres morais a casos particulares e que a prudência faz a mediação entre deveres específicos quando os modos de realização de suas máximas,

igualmente válidas, entram em conflito nas condições empíricas contingentes às quais estarão adstritas. Ademais, propõe-se que, à luz dessa reperspectivação da prudência, é possível identificar, dentre as múltiplas relações que se estabelecem com outros elementos do sistema kantiano, um vínculo intrínseco entre a faculdade de julgar e a prudência, o que lhe confere o papel mediador entre as leis da natureza e as leis da liberdade.

O percurso argumentativo para justificar tais conclusões se inicia, no primeiro capítulo, pelo esclarecimento da concepção kantiana de felicidade. Mais especificamente, por meio do exame minucioso das duas caracterizações apresentadas por Kant para este conceito, visando determinar qual delas é utilizada como definição operante em sua filosofia e se há uma relação entre ambas. Faz-se, primeiramente, a análise da caracterização em termos de contentamento, que será apresentada como estando embasada numa concepção prática de prazer, que conduz à identificação com a caracterização em termos de apetições. Procedese, então, ao exame do modo pelo qual esta caracterização é apresentada, por meio do que se conclui que a felicidade diz respeito, essencialmente, a fins, sendo ela própria um fim de segunda ordem plenamente inclusivo.

A partir dessas considerações, torna-se possível, no segundo capítulo, ressignificar o entendimento do conceito de prudência insito à filosofia kantiana, a começar pela clarificação das particularidades das principais acepções que lhe atribuem: prudência privada e prudência nas relações com o mundo. À luz dessas considerações, na sequência, elucidam-se as relações entre prudência e as faculdades cognitivas superiores, bem como entre ela e o Imperativo Hipotético, a fim de esclarecer a que esta faculdade se refere. Desse modo, por fim, torna-se possível compreender a amplitude do escopo e atuação da prudência para Kant. Como se verá, a prudência não se limita à reflexão quanto aos meios, pois ela também é responsável pela formação da concepção particular de felicidade do indivíduo. Logo, atua em sua constituição enquanto fim.

O contexto expositivo da dissertação, por sua vez, parte da apresentação das principais linhas interpretativas oferecidas para os conceitos basilares em análise, especialmente no que diz respeito à caracterização da felicidade e à atuação da prudência. Tal decisão justifica-se não apenas porque a inspeção das diversas soluções propostas contribui para a identificação de nuances da temática e características importantes dos elementos investigados que precisam ser levados em consideração e incorporados, mas principalmente porque ressaltam as particularidades da nossa leitura que permitem esquivar aos problemas que estas enfrentam. Nesse sentido, faz-se o uso da exposição do pensamento de outros comentadores de Kant, tanto para construir a interpretação sendo proposta, a partir das

conclusões auferidas com a refutação de suas teses, como para estruturar o argumento em prol da interpretação defendida na presente dissertação, pois sua justificação depende da contestação de interpretações alternativas. Com efeito, se um conceito pode ser interpretado de múltiplas formas e a posição sustentada requer que ele seja lido de uma maneira específica, é preciso mostrar porque as demais são interpretações inadequadas ou, no mínimo, não preferíveis.

1 A CONCEPÇÃO KANTIANA DE FELICIDADE

Muitos estudiosos da obra kantiana (Cf. O'Connor 1982, Watson 1983, Wike 1987a, Johnson 2004, Hills 2006 e Timmermann 2022) entendem que Kant se vale de duas concepções substancialmente diferentes de felicidade em suas obras, o que dificultaria a interpretação de aspectos centrais de seu sistema filosófico. Para eles, as diversas asserções feitas por Kant a respeito da felicidade podem ser reunidas em dois grandes grupos: o primeiro caracteriza a felicidade em termos de máximo bem-estar, como sendo a satisfação ou contentamento com o seu estado ao longo da vida,¹ ao passo que o segundo a define a partir de sua relação com as apetições do sujeito, como sendo a satisfação do máximo possível de apetites e inclinações de um indivíduo.²

Compreender em que consiste a felicidade é fundamental para determinar o papel que ela desempenha na filosofia prática kantiana e como se relaciona com os demais elementos desta. A falta de clareza a respeito de ambas as questões nos escritos do autor, porém, fez com que seus comentadores propusessem diferentes interpretações para o que seria a concepção kantiana de felicidade. Alguns tentam explicar como as duas caracterizações, apesar de diferentes, vinculam-se (Cf. O'Connor 1982, Watson 1983 e Timmermann 2022), ao passo que outros defendem que não há uma definição unificada e coerente, de modo que seria preciso optar por uma sobre a outra (Cf. Paton 1947 e Wike 1987a). Alguns se concentram na apresentação de incompatibilidades entre asserções igualmente indispensáveis (Cf. Johnson 2004), enquanto outros abrem mão de afirmações expressivas a fim de propor uma interpretação que lide melhor com os problemas que julgam ser mais importantes (Cf. Hills 2006).

As diversas interpretações têm implicações consideravelmente distintas no modo como concebem a função desse conceito e como ele se vincula com a ética. Assim sendo, consideramos essencial refletir sobre as caracterizações oferecidas por Kant e outros excertos pertinentes para a discussão, paralelamente a uma análise dos principais pontos fortes e fracos das concepções propostas pelos comentadores, a fim de determinar a melhor maneira de interpretar tal conceito. Visamos, com isso, conseguir articular as asserções kantianas de modo a unificá-las sob uma definição, não apenas com coerência interna às caracterizações, mas também com relação aos seus usos argumentativos de um modo geral. Para tanto, na

¹ Cf. GMS 4:393, 4:395, 4:418; KpV 5:22, 5:25; MS 6:480 e KU 5:208-209, 5:442.

² Cf. KpV A800/B828, A806/B834; GMS 4:399, 4:405; KpV 5:73, 5:124, 5:147 e KU 5:431.

primeira seção será analisada a caracterização como máximo de bem-estar, deslindando a que tipo de contentamento e prazer ela se refere, pois estes são termos chave com base nos quais tal caracterização é apresentada. A partir dessas considerações, então, pretende-se esclarecer a relação entre essa caracterização e aquela em termos de apetição, a qual será examinada na segunda seção do primeiro capítulo.

1.1 A CARACTERIZAÇÃO EM TERMOS DE CONTENTAMENTO

1.1.1 A relação entre bem-estar e autocontentamento

Gary Watson, em seu artigo intitulado *Kant on Happiness in the Moral Life*, visa esclarecer a caracterização kantiana para o conceito de felicidade e como esta se vincula com sua teoria moral. Sua reflexão, porém, fundamenta-se a partir de uma interpretação altamente controversa, na qual a felicidade é compreendida como autocontentamento³. Ele inicia a investigação a partir do reconhecimento que tanto a caracterização como contentamento quanto em termos de apetições precisam ser consideradas, visto que Kant se vale das duas, por mais que ele as julgue substancialmente distintas e que Kant teria faltado em esclarecer como estas se diferenciam e/ou vinculam. Assim, visando compatibilizá-las, propõe uma interpretação que prioriza a primeira caracterização, mas que a vincula, em certa medida, com a segunda.

Para este comentador, a concepção de felicidade a partir das apetições não é muito clara, mas tem como aspectos cruciais o fato de ser um fim de segunda ordem⁴, ainda que não puramente inclusivo⁵, e que deve ser entendido como a satisfação das inclinações consideradas sistematicamente. Na segunda *Crítica*, Kant refere-se à felicidade como sendo a satisfação de “[t]odas as inclinações em conjunto [...] que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema” (Kant, 2008b, p. 117 [KpV 5:73]). O que, para Watson, indica que Kant pensava a necessidade de hierarquizar nossos fins, levando em consideração o futuro, a fim de permitir que sejam buscados ordenadamente ao longo do

³ Watson se refere à sua caracterização como sendo baseada no contentamento (*Zufriedenheit*), mas argumenta-se na sequência que, de fato, é uma concepção de felicidade como autocontentamento (*Selbstzufriedenheit*), sendo capital a distinção entre um termo e outro.

⁴ Alcançar a própria felicidade envolve alcançar os fins particulares que constituem sua felicidade.

⁵ Visto que ele define inclinações como “fins que surgem de necessidades e apetites “naturais” [...] e da expectativa de prazer de sua satisfação”, o que excluiria os fins morais (Watson, 1983, p. 81, tradução nossa).

tempo. Assim, para ele, essa concepção define felicidade como “a realização da hierarquia planejada de seus próprios fins [ao longo da vida]” (Watson, 1983, p. 82, tradução nossa). A interpretação de Watson para a concepção de felicidade como contentamento, por sua vez, caracteriza a felicidade como um estado psicológico ou como a “atitude básica de uma pessoa em relação à própria vida como um todo” (Watson, 1983, p. 81, tradução nossa). Sob essa perspectiva, por mais que a satisfação das inclinações seja certamente um fator relevante para o contentamento de alguém com seu estado, este não é o único fator e, para Watson, possivelmente sequer o principal.⁶ Ele entende ser possível a alguém satisfazer todas as suas inclinações e, ainda assim, estar descontente com seu estado, caso lhe faltasse o respeito por si mesmo. Como o contentamento seria um estado que diz respeito a todos os elementos mais importantes da vida, as inclinações não seriam a única fonte de contentamento; o engajamento moral também influenciaria nosso estado psicológico.

Refletindo sobre as duas caracterizações, Watson chega à conclusão que, não sendo possível estabelecer uma equivalência entre elas, seria apropriado ao menos compreender em que sentido elas se relacionam, posto que ambas se referem ao mesmo conceito. A concepção de felicidade como contentamento, então, lhe parece ser a mais fundamental, pois não se pode considerar que alguém “profundamente descontente com sua vida como um todo poderia ser feliz (naquele momento), por mais bem-sucedido que ele possa ser na implementação de seu plano de vida” (Watson, 1983, p. 83, tradução nossa). O que não implica, porém, que a formulação da felicidade como sistema de inclinações seja irrelevante, pois ela salienta elementos essenciais da relação entre felicidade e nossa natureza: enquanto seres carentes, não nos é possível alcançar o pleno contentamento sem atender, ao menos parcialmente, às nossas necessidades e desejos sensíveis, o que envolve, por seu turno, uma harmonização da satisfação de nossas inclinações.

Watson está ciente da fragilidade de sua interpretação, pois ele próprio reconhece não haver evidências diretas de que Kant sustentava essa posição e, mais, reconhece que certos aspectos da teoria kantiana (como a teoria do sumo bem) se adequam melhor a uma leitura da felicidade com foco nas apetições. Ainda assim, ele se compromete com sua concepção e se vale dela para embasar sua argumentação subsequente, possivelmente para facilitar a harmonização e estreitamento do vínculo entre felicidade e moralidade, como ocorre em seu artigo.

⁶ Watson considera não ser conceitualmente impossível a alguém estar, de um modo geral, contente com sua condição, mesmo sem ter alcançado seu sistema de fins.

É preciso reconhecer o valor do movimento teórico de Watson com vistas a ampliar as reflexões a respeito da felicidade e extrair o melhor de suas considerações subsequentes se quisermos desenvolver uma concepção sólida sobre esse conceito. Todavia, entendemos não ser possível sustentar uma interpretação de felicidade kantiana como satisfação *moral*. A interpretação de Watson envolve dois momentos importantes: o primeiro no qual ele relaciona passagens-chave nas quais Kant caracteriza felicidade em termos de contentamento/satisfação⁷ e um segundo no qual ele sinaliza para passagens nas quais Kant afirma que a consciência da própria virtude⁸ produz certa satisfação/contentamento com sua própria existência.⁹ Conciliando ambas, Watson conclui, então, que o contentamento é um tipo de estado de ânimo que envolve não apenas a satisfação de inclinações, mas também a constatação do cumprimento do dever; logo, a felicidade seria estreitamente vinculada e dependente da moralidade.¹⁰

O problema é que Kant incisivamente recusa qualquer participação da virtude na felicidade. Em *A Metafísica dos Costumes*, por exemplo, Kant afirma que “aludir a uma certa felicidade moral que não assentaria sobre causas empíricas [...] é um absurdo que a si próprio se contradiz” (Kant, 2017, p. 279 [MS 6:377]).¹¹ Na *Crítica da Razão Prática*, por sua vez, Kant se refere ao agrado com a própria existência que acompanha a consciência de sua virtude apenas como um “*analogon* da felicidade” (KpV 5:117), um contentamento negativo com sua pessoa que resulta da consciência da supremacia da razão pura prática sobre as inclinações, logo, consciência de sua independência das inclinações no cumprimento do dever. “A própria liberdade torna-se desse modo (ou seja, indiretamente) capaz de um gozo, **que não pode chamar-se felicidade**, porque ele não depende da adesão positiva de um sentimento” (Kant, 2008b, p. 192 [KpV 5:118], grifo nosso). E não apenas Kant afirma que o contentamento com a virtude não é a felicidade, caso no qual alguém poderia pensar que ele afirma não ser toda a

⁷ Cf. GMS 4:393, 4:399; KpV 5:25 e MS 6:387.

⁸ Essa passagem é particularmente problemática, pois, para Kant, não é possível a alguém ter certeza se agiu moralmente de fato. Para evitar conflitos entre elementos da obra kantiana, considera-se doravante que essa noção se refere a certa percepção íntima de um querer seguir a lei moral e da realização de ações compatíveis com ela que levam a uma autopercepção virtuosa, mesmo não sendo possível ao indivíduo *saber* se agiu ou não por dever, logo, não podendo ter certeza sobre a virtude da sua posição. Como a incognoscibilidade da moralidade de nossas ações não é fundamental para a argumentação, porém, tal questão não será investigada em maior profundidade.

⁹ Cf. GMS 4:396 e KpV 5:117.

¹⁰ A extensão do estreitamento desse vínculo na interpretação desse comentador pode ser verificada em afirmações como: “a prudência é, por si só, uma coisa muito frágil. Afinal, ela não fornece princípios orientadores de ação. Somente a vida moral é significativamente estruturada pela razão prática. Seria, portanto, equivocado pensar que, sem os constrangimentos do Imperativo Categórico, a razão prática apontaria o caminho da felicidade” (Watson, 1983, pp. 87-88, tradução nossa).

¹¹ Kant também afirma algo análogo em MS 6:387.

felicidade, mas que poderia ser incluída nela, o filósofo assevera que o conforto que a consciência de se ter agido moralmente gera “não é a felicidade e **tampouco a mínima parte dela**” (Kant, 2008b, p. 142 [KpV 5:88], grifo nosso). Para ele, a virtude de tal pessoa honrada gera apenas uma

tranquilização interna [que] é meramente negativa em relação a tudo o que possa tornar a vida agradável; ou seja, ela é o afastamento do perigo de decair no valor pessoal, [...] é o efeito do respeito por algo **totalmente diverso da vida**, em comparação e contraposição com o qual a vida, muito antes, com todo o seu agrado, não tem absolutamente valor algum (Kant, 2008b, p. 143, grifo nosso [KpV 5:88]).

Tendo isso em vista, a posição de Watson realmente parece insustentável. É preciso conceder a ele, porém, que Kant, até certo momento de sua carreira, parece ter considerado o autocontentamento como participante da felicidade. Ao menos é o que sugere parte do Fragmento Duisburg 6 tal qual apresentado por Lewis White Beck em seu *Comentário à Crítica da Razão Prática*. Segundo Beck, nesse texto, escrito pouco após a primeira *Crítica*, Kant afirma que “sentir que somos os autores de um estado de sermos dignos de felicidade [...] é em si um sentimento positivo de autocontentamento, e *isso* constitui o valor humano da moralidade e é um fator necessário para a felicidade” (Kant *apud* Beck, 1984, p. 215, tradução nossa). Todavia, julgamos, assim como Beck, haver evidências suficientes para mostrar que Kant mudou consideravelmente de opinião com relação a essa questão, como fica evidente nas afirmações categóricas apresentadas no parágrafo anterior. Wike (1987a) bem atenta para essas passagens taxativas de Kant contrariamente à vinculação entre a satisfação *moral* e felicidade, mas apenas com base nisso rejeita por completo a caracterização de felicidade em termos de contentamento e argumenta que a caracterização kantiana de felicidade pode ser feita apenas em termos de inclinações. O que nem Watson nem Wike parecem ter notado, porém, é que Kant utilizou uma terminologia comum – contentamento – para tratar de dois referentes distintos e que atentar para essa distinção torna possível conferir sentido às afirmações nas quais Kant vincula contentamento e felicidade.

Para evitar uma contradição entre os posicionamentos kantianos acerca dessa questão é imprescindível atentar para o fato de que o termo alemão *Zufriedenheit* (traduzido para o português mais comumente como contentamento ou satisfação) pode ser considerado sob dois pontos de vista distintos para Kant, o moral e o pragmático (Cf. Anth 7:234-235). Em sentido moral, *Zufriedenheit* refere-se à satisfação consigo mesmo com relação à sua boa conduta (virtude), caso no qual Kant costuma qualificar o termo, fazendo-o acompanhar de outro,

como autocontentamento (*Selbstzufriedenheit*),¹² contentamento moral, contentamento intelectual, ou indicar que se trata de um tipo particular de contentamento, descrevendo-o como satisfação conforme à própria índole da razão¹³ ou contentamento com sua própria pessoa. Em sentido pragmático, porém, *Zufriedenheit* diz respeito à satisfação com o bem-estar próprio que o indivíduo busca assegurar por meio de sua habilidade e prudência. Esta tem relação com a sensibilidade, não com a moralidade, e é a ela que Kant se refere quando vincula *Zufriedenheit* e felicidade.

Em todas as passagens nas quais Kant enfatiza que o contentamento não coincide com a felicidade, nem com qualquer parte dela, ele se refere a esse contentamento próprio da vida moral, não ao contentamento pragmático, conceito com base no qual Kant definiu a felicidade repetidas vezes. Não há, portanto, qualquer contradição no pensamento de Kant com relação a essa questão. Assim, entendemos que a interpretação de Watson (que confunde contentamento moral e pragmático) não pode ser aceita, pois nas passagens em que Kant vincula felicidade e contentamento, ele se refere ao contentamento pragmático e porque em mais de uma passagem Kant é taxativo na recusa da participação da satisfação moral na felicidade. Portanto, se nos ativermos ao uso polissêmico, no qual autocontentamento (contentamento negativo ou moral) é distinto de contentamento (contentamento positivo ou natural), nada obsta que sejam utilizadas as passagens nas quais Kant estabelece uma conexão entre felicidade e contentamento para o desenvolvimento de interpretações para o conceito de felicidade, como, inclusive, outros comentadores fazem em maior ou menor grau. Dentre estes, podemos citar O'Connor (1982), Johnson (2004), Hills (2006), Kohl (2017) e Timmermann (2022).

1.1.2 O caráter hedonista da felicidade

Markus Kohl em seu artigo *The Normativity of Prudence* se debruça sobre o problema da normatividade prudencial e, visto que a prudência visa a felicidade, inicia seu artigo com uma reflexão sobre a caracterização que Kant faz dela, ressaltando seus aspectos essenciais. Dentre estes, um ponto crucial para a interpretação desse comentador é o caráter hedonista desse conceito. Ele ressalta que, para Kant, os motivos não-morais, sem exceção, visam ao prazer e ao agradável, o que se evidencia também nas definições de felicidade que

¹² Cf. KpV 5:117.

¹³ Cf. GMS 4:396.

reiteradamente se apresentam nesses termos. Com base em quatro excertos¹⁴ Kohl chega à conclusão que “[e]m todas as suas principais obras, ele [Kant] define a felicidade como a consciência contínua de sentimentos agradáveis e como a satisfação hedônica com toda sua existência presente e futura” (Kohl, 2017, p. 519, tradução nossa).

Uma importante característica para a qual o comentador aponta, ao apresentar sua proposta de solução para o problema da livre adoção de um fim natural necessário¹⁵, é a indeterminação do conceito de felicidade, que faria dele um mero desejo. Para Kohl, quando adotamos algo como um fim, podemos tanto querê-lo quanto apenas desejá-lo. Querer um fim implica que a faculdade discricionária de fazer ou deixar de fazer está “conexionada com a consciência de a sua acção ser capaz de produzir o objeto [de sua acção]” (Kant, 2017, p. 18 [MS 6:213]), ou seja, o fim em questão é um objeto do nosso arbítrio (*Willkür*). Desejar um fim, por outro lado, é precisamente o ato dessa mesma faculdade sem que esta esteja conexionada com a consciência da própria acção ser capaz de produzir o objeto, em outras palavras, na qual o sujeito não se representa como capaz de produzir, por meio de seus próprios esforços, o estado de coisas que gostaria que se tornasse real. Como Kant afirma que “o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer [... logo, que ele não pode] agir segundo princípios determinados para ser feliz” (Kant, 2011, pp. 57-58 [GMS 4:418]), Kohl infere que não sabemos como, ou mesmo se, somos capazes de realizar esse fim cuja adoção simplesmente não conseguimos evitar, posto que nos foi imposto por nossa natureza sensível. Razão pela qual a felicidade seria um objeto do nosso desejo e não do nosso querer.

Por mais que a consciência permanente e ininterrupta de prazer seja inalcançável, a aproximação dessa “ideia pela maximização da quantidade de prazer em nossas vidas refere-se a um estado de coisas que *podemos* (ao menos em princípio) alcançar através do uso ativo

¹⁴ Cf. KpV 5:22; KU 5:208; GMS 4:418 e MS 6:480.

¹⁵ Trata-se do problema de conciliar duas afirmações importantes para o desenvolvimento da argumentação de Kant, mas que parecem, ao menos num primeiro momento, incompatíveis. Passagens bem ilustrativas dessas afirmações são: 1. “ter um fim para as acções é um acto da liberdade do sujeito agente e não um efeito da natureza” (Kant, 2017, p. 290 [MS 6:385]); e 2. “Há no entanto *uma* finalidade (*Zweck*) da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*” (Kant, 2011, p. 54 (GMS 4:415)). Como veremos adiante, outro comentador que reflete sobre essa aparente inconsistência entre premissas básicas da filosofia moral de Kant é Johnson (2004).

de nossos poderes”¹⁶ (Kohl, 2017, p. 527, tradução nossa). Assim, a perspectiva final de Kohl, resumidamente, afirma que a felicidade consiste numa ideia da imaginação de um máximo durável dos agrados da vida que resulta na plena satisfação do indivíduo com sua condição, um estado indeterminado de coisas¹⁷ que um ente racional deseja e valora por si só (enquanto seu bem-estar) na medida em que é um ser natural e sensível.

A investigação desenvolvida por Kohl enriquece profundamente a reflexão sobre a felicidade e muitos aspectos por ele apresentados precisam ser inseridos numa caracterização desse conceito. Contudo, entendemos ser preciso abdicar de certas concepções defendidas por esse comentador se quisermos apresentar uma interpretação consistente com o todo do sistema kantiano, a começar com o *status* de mero desejo.

Para Kohl, a felicidade é simplesmente um desejo porque sua indeterminação impossibilita que alguém tenha consciência da própria capacidade para produzir o estado almejado. Assim, ele sugere que quando Kant “insiste que os fins só podem ser adotados livremente [...], ele se refere exclusivamente aos fins enquanto objetos de nosso arbítrio [*Willkür*], e os desejos não estão, por definição, sob o controle de nosso arbítrio” (Kohl, 2017, p. 520, tradução nossa). De fato, Kant afirma que ter um fim é um ato da liberdade (Cf. MS 6:385), de modo que não parece especificar se está se referindo a todos os fins ou apenas aos fins que queremos (excluindo dessa caracterização aqueles que meramente desejamos, como pensa Kohl).¹⁸ Todavia, Kohl não parece atentar para o contexto no qual a afirmação de que temos a felicidade como fim natural foi feita na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, como se verá a seguir.

Em seu artigo *Happiness as a Natural End*, Johnson (2004)¹⁹ se ocupou específica e detidamente sobre o problema da adoção de um fim natural necessário e, a partir da análise de

¹⁶ “Nesse aspecto, o desejo de felicidade difere do desejo de desfazer o passado (KU, AA 05:177-178), que não passa de uma fantasia irracional ociosa que ameaça paralisar nossa agência” (Kohl, 2017, p. 527, tradução nossa).

¹⁷ Cumpre notar que, quanto a este ponto, Kohl afirma que “a ideia de felicidade não contém uma mera descrição de um estado de coisas (ou seja, de uma distribuição quantitativa de sentimentos agradáveis ao longo do tempo); antes, [...] fornece] um parâmetro para avaliar nosso estado empírico [e para nos guiar em sua busca do ideal]: o valor não-moral de nossas vidas depende de quão perto estamos do ideal de felicidade, a saber, de quanto bem-estar ou infortúnio experimentamos atualmente e podemos esperar em nosso futuro” (Kohl, 2017, pp. 527-528, tradução nossa).

¹⁸ A respeito da relação entre fins e querer, conferir a subseção 1.2.2 da presente dissertação.

¹⁹ O foco de Johnson nesse texto era explicitar que: 1. o problema dessa incompatibilidade não é trivial, pois ambas são premissas necessárias para partes importantes da argumentação kantiana; 2. que as tentativas mais razoáveis de compatibilização apresentadas por diversos estudiosos de Kant são falhas; e 3. que avanços nas pesquisas com relação ao conceito da felicidade dependem de um enfrentamento desse problema com a seriedade que ele demanda. Assim sendo, o comentador não apresenta propriamente uma interpretação para o conceito kantiano de felicidade. Ele aceita que há duas concepções operando nos textos kantianos (felicidade como máximo de prazer e como integração sistemática dos fins ao longo da vida), mas não se posiciona sobre se

GMS 4:414-416, antecipou o problema de considerar a felicidade como um desejo. Para Johnson, a afirmação de que a felicidade é um fim necessário é feita em meio à discussão kantiana sobre o que distingue os diferentes tipos de imperativos e como esses são possíveis. Os imperativos que expressam a necessidade de uma ação como meio para alcançar o fim da própria felicidade são os imperativos prudenciais, um tipo de imperativo hipotético. O imperativo hipotético, por sua vez, é um princípio da razão prática que expressa às pessoas como devem agir com vistas a um fim (possível ou atual) e declara que: aquele que quer o fim, quer também, necessariamente conforme a razão, os meios necessários que estejam sob seu poder para alcançar esse fim. Johnson, então, enfatiza a importância de notar que

o IH [imperativo hipotético] *não* é o princípio de que ‘aquele que *deseja* o fim também quer os meios’, um princípio que, dados nossos muitos desejos variados e conflitantes, tornaria impossível a ação racional. O IH afirma, em vez disso, que é irracional *querer* um fim e, ainda assim, recusar-se a querer os meios necessários para realiza-lo [...]. Desse modo, o IH explicitamente deriva o poder vinculante de um imperativo particular de um prévio *querer um fim* pelo agente, não de seu mero *desejar* esse fim (Johnson, 2004, p. 321, tradução nossa).

Assim sendo, uma vez que o imperativo hipotético se aplica somente nos casos em que alguém quer o fim, a própria possibilidade de falar em imperativos prudenciais, imperativos assertóricos que sempre têm a felicidade como fim, requer que este fim seja um objeto do nosso arbítrio. A busca pela felicidade, portanto, é algo que nossa natureza nos impõe como um querer.

Um ponto da argumentação de Kohl que é simultaneamente fulcral e delicado, diz respeito ao caráter hedonista, como ele chama, da felicidade kantiana. Aspecto para o qual atenta também Jens Timmermann (2022) que, em sua obra *Kant's Will at the Crossroads*, defende uma leitura hedonista de Kant que comporta as caracterizações de felicidade em termos de apetições na medida em que considera que os apetites visam certos objetos em virtude da expectativa de prazer com sua obtenção.²⁰ Por um lado, concordamos com Kohl e Timmermann com relação à impossibilidade de pensar a felicidade sem relacioná-la com o prazer, por outro, porém, julgamos ser primordial esclarecer o que seria entendido sob o

há, e qual é, uma relação entre elas, pois entende que, para os propósitos do artigo, isso não se faz necessário. Ainda assim, o incluímos no grupo de comentadores que opera com a interpretação de felicidade como contentamento, pois ele assume “a visão padrão de que, para Kant, a felicidade é um estado subjetivo de satisfação e não a realização de algum ideal objetivo” (Johnson, 2004, p. 319, tradução nossa).

²⁰ Segundo esse intérprete, “não pode ser o caso que, na opinião de Kant, o fato de nossos apetites estarem satisfeitos faça com que as nossas vidas sejam melhores independentemente de obtermos ou não prazer disso. Mas ele [Kant] pode defender a posição de que os prazeres que constituem a felicidade devem ser interpretados como surgindo quando — ou: quando estamos conscientes do facto de que — nossos apetites naturais estão satisfeitos” (Timmermann, 2022, p. 12, tradução nossa).

rótulo do hedonismo que ambos atribuem à concepção kantiana de felicidade. Não apenas para evitar qualquer associação indevida com o cirenaísmo, epicurismo, utilitarismo ou qualquer outra doutrina hedonista que coloca o prazer como bem supremo, mas também, e sobretudo, para evitar que o próprio termo ‘prazer’ seja lido de modo corriqueiro.

Primeiramente, é preciso reconhecer que as caracterizações de felicidade como contentamento orbitam sobre esse conceito. Seja diretamente, em termos de sentimento de prazer (*Lust*) ou como soma de prazeres (KpV 5:25-26, KU 5:442), ou indiretamente. A satisfação com relação ao seu estado, a que Kant chama de felicidade, é definida empregando termos como: amenidade (*Annehmlichkeit*), como uma consciência durável do máximo dos agrados da vida (KpV 5:22; KU 5:208-209), em termos de máximo de bem-estar (*Wohlbefinden/Wohlergehen*) presente e futuro (GMS 4:393, 4:395, 4:418; MS 6:480), com base na fruição/gozo (*Genuß*) (KU: 5:208, 5:442) ou no deleite (*Vergnügen*) (KpV 5:25). Todos esses termos, porém, não se referem ao objeto, mas dizem respeito ao modo como o indivíduo sente a si mesmo tal qual ele é afetado pela representação. Ao se ter consciência de uma representação com a sensação de satisfação (*Wohlgefallen*) “a representação é inteiramente referida ao sujeito e, aliás, a seu sentimento vital, sob o nome de prazer ou desprazer, o que funda uma faculdade inteiramente particular de distinção e de julgamento” (Kant, 1974a, p. 303 [KU 5:204]). A satisfação já envolve, portanto, a sensação²¹ de um prazer.

Entendemos, porém, ser capital fazer um esforço para distinguir duas concepções de prazer conceitualmente distintas, porém intimamente vinculadas em nós, a fim de evitar que se façam interpretações equivocadas sobre a caracterização kantiana de felicidade em termos de bem-estar. A saber, o uso trivial do termo ‘prazer’ que tende a ser sobreposto à caracterização técnica de que Kant se vale para tratar de felicidade, que seria o prazer prático,

²¹ Cumpre notar que, na terceira *Crítica*, Kant salienta que “[q]uando uma determinação do sentimento de prazer ou desprazer é denominada sensação, esta expressão significa algo inteiramente outro do que quando denomino sensação a representação de uma coisa (através dos sentidos, como uma receptividade pertencente à faculdade-de-conhecimento). Pois neste último caso a representação é referida ao objeto, mas no primeiro exclusivamente ao sujeito, e não serve para nenhum conhecimento, nem sequer para aquele pelo qual o sujeito mesmo se conhece” (Kant, 1974a, p. 305 [KU 5:206]). Assim, ele propõe que se distingam a sensação subjetiva da objetiva, a fim de evitar que os termos se confundam, de modo que entende pela palavra sensação “uma representação objetiva dos sentidos; e, para não correr sempre o perigo de ser mal interpretado, queremos denominar aquilo que tem de permanecer, todo o tempo, meramente subjetivo e absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto, com o nome, de resto corriqueiro, de sentimento” (Kant, 1974a, p. 305 [KU 5:206]). Tal definição aparece também na *Metafísica dos Costumes*, texto no qual Kant define sentimento como sendo a “capacidade de sentir prazer ou desprazer perante uma representação, porque ambos contêm o meramente subjectivo em relação com a nossa representação, sem qualquer relação com o objecto em vista de um possível conhecimento do mesmo” (Kant, 2017, p. 15 [MS 6:211]).

tal qual se explicará na sequência.²² Quando empregamos a palavra ‘prazer’ de modo corriqueiro, temos em mente a experiência na qual nos sentimos bem, pensada em oposição à dor (física) e ao sofrimento (psicológico). Comumente consideramos o prazer, portanto, como uma impressão qualitativamente positiva de uma experiência. Doravante nos referiremos a tal concepção como prazer patológico, termo sob o qual designaremos o estado de deleite resultante da sujeição a estímulos físicos e/ou psicológicos que experimentamos subjetivamente como sentimentos e sensações agradáveis e gratificantes.

Segundo a nossa leitura, entretanto, por mais que Kant se valha da concepção patológica de prazer em determinadas passagens, não seria a partir dela que estabeleceria sua definição de felicidade. Para esse filósofo, todos os princípios práticos materiais (que pressupõem um objeto da faculdade de apetição como fundamento determinante do querer [*Willens*]) são empíricos e estão incluídos no princípio da felicidade própria, pois se fundam sobre a condição subjetiva da receptividade de um prazer/desprazer (KpV 5:21-22). Assim sendo, assumir a concepção patológica de prazer implicaria em afirmar que toda vez que nossa faculdade de apetição é movida por qualquer outra coisa que não a lei moral, seria isso que ela teria em vista. Ou seja, todas as nossas ações não-morais, que visam a felicidade, resumir-se-iam à busca por experienciar o máximo possível desses sentimentos e sensações agradáveis.

Reduzir nosso interesse desse modo seria uma simplificação excessiva da motivação humana, sujeita a toda sorte de argumentações contrárias ao hedonismo, como, por exemplo, o argumento da *máquina de experiência* apresentado por Nozick (1974, pp. 42-45). Trata-se de um experimento mental, formulado para refutar o hedonismo ético, no qual se apresenta ao indivíduo a possibilidade de abdicar de viver sua vida de fato para ser submetido a uma simulação virtual que lhe proporcionasse o máximo possível de prazer patológico ao vivenciar mentalmente todas as experiências que ele poderia querer, pensando que são reais. Se a felicidade para Kant fosse a maximização desse estado de ânimo, não haveria nada de irracional em optar pela simulação, pois ela nos forneceria tudo que buscamos com nossas ações não-morais. Todavia, segundo Nozick, a quem acompanhamos quanto a essa questão,

²² Com efeito, Kant se vale de mais concepções de prazer em diferentes contextos, como o estético e o moral (Cf. Anth 7:230ss; MS 6:211ss, 6:399ss e KU 5:203ss). Para os propósitos do presente argumento, porém, basta distinguir o uso trivial de prazer da concepção kantiana de prazer prático, pois a definição de felicidade é feita a partir deste, não dos demais. A respeito do prazer moral, como especificado previamente, Kant afirma que não conta como uma parte da felicidade [KpV 5:88], já com relação ao prazer estético, aplica-se o mesmo argumento com relação ao prazer patológico, apresentado na sequência. Para maior aprofundamento a respeito dos demais usos de ‘prazer’ na filosofia kantiana, conferir Borges (2012) capítulos VI e VII.

este não é o caso, pois nós queremos fazer certas coisas, não apenas acreditar que estamos fazendo, assim como queremos ser um determinado tipo de pessoa, não uma “massa indeterminada boiando num tanque”. O que nós somos importa para nós e, na condição da simulação, nada a nosso respeito faz diferença. O indivíduo é até mesmo incapaz de expressar as características mais distintivas de sua humanidade, razão pela qual Nozick compara a conexão com a simulação a um suicídio. Nós queremos fazer a diferença no mundo, queremos viver, não permanecer numa completa inatividade de um espectador passivo recompensado com estímulos cerebrais deleitantes, pois a nossa natureza é a de um ser agente. A experiência de prazer patológico, não é o que mais importa, mesmo em termos amorais. Como ficará mais claro a partir da exposição subsequente, há boas razões para pensar que Kant não defenderia uma posição hedonista nesse sentido, precisamente porque vai contra a agência que nos é própria.

A posição kantiana, por sua vez, não é suscetível a tal tipo de crítica, pois uma análise mais detida sobre a caracterização e emprego do conceito de felicidade apresentados por Kant evidencia que este não poderia estar embasado na concepção de prazer patológico em virtude de seu problema de universalização. Quando Kant alega que a felicidade é um fim que todos de fato têm (não apenas que podem ter) por uma necessidade de nossa natureza (cognoscível *a priori*), ele não está se referindo a uma necessidade inerente ao modo como os seres humanos, especificamente, são constituídos, mas a uma necessidade que podemos admitir como atual para todo ser racional e imperfeito enquanto parte de sua essência.²³ A nosso ver, porém, a capacidade de sentir emoções e sensações deleitantes provocadas como um efeito de experiências físicas e/ou psicológicas agradáveis é uma condição própria das particularidades da compleição humana, portanto, contingente. Trata-se do modo peculiar como nós, enquanto espécie, somos afetados por nossas experiências sensíveis, mentais e emocionais, não uma característica que possamos extrapolar como necessária para todos os seres racionais imperfeitos.

Mas, se este é o caso, o que podemos, então, vincular de modo necessário a todo e qualquer ser racional imperfeito para que possamos falar de uma inclinação natural para a felicidade própria? Uma primeira indicação sobre o que pode ser universalizável a esse respeito é mencionada na própria apresentação da felicidade como um fim necessário. Na

²³ Por mais que em passagens como Anth 7:326, GMS 4:399 e 4:430 empreguem-se termos como “natureza do ser humano” ou finalidade de “todos os homens” em GMS 4:415-416 fica evidente que Kant tem uma pretensão muito mais ampla que a mera generalização de uma característica empiricamente verificável como sendo comum aos seres humanos.

Fundamentação, Kant afirma haver “*uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é **como seres dependentes**)” (Kant, 2011, p. 54, grifo nosso [GMS 4:415]). Nós, enquanto seres racionais finitos, não somos autossuficientes, de modo que a satisfação com o nosso estado, nossa felicidade, não está dada, mas é, ao contrário, um problema que precisamos resolver. Em outras palavras, enquanto seres imperfeitos, teremos carências que precisam ser sanadas. Enquanto seres racionais, porém, somos capazes de nos propor máximas que visam atender a essas demandas de nossa parte sensível. O que podemos assumir como sendo comum e necessário a todo ser racional imperfeito, portanto, é uma condição na qual percebemos necessidades que precisam ser satisfeitas e nos valemos de nossa agência racional para atendê-las.²⁴

A nosso ver, é tendo isso em perspectiva que, na *Crítica da Razão Prática*, Kant define prazer como sendo a “representação da concordância do objeto ou da ação com as condições **subjetivas** da vida, isto é, com a faculdade da causalidade de uma representação com vistas à efetividade de seu objeto (ou da determinação das forças do sujeito à ação de produzi-lo)” (Kant, 2008b, p. 15n [KpV 5:9n]). Analogamente, na *Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que podemos chamar de “prazer prático ao prazer que está necessariamente conexionado com o desejo [apetite] (do objecto, cuja representação afecta assim o sentimento), seja ele causa ou efeito do desejo [apetite]” (Kant, 2017, p. 16 [MS 6:212]), sendo nesses mesmos termos que define apetência e inclinação.²⁵ Em ambos os casos, o prazer é relacionado com a faculdade de apetição e definido em termos de causação da efetividade dos objetos de suas representações. Kant interconecta claramente esses conceitos em outra passagem da segunda *Crítica*, na qual afirma que

²⁴ Johnson, nas últimas frases de seu artigo, aponta na direção de uma tal concepção de felicidade, mas não a desenvolve. Ainda assim, já indica que a necessidade da felicidade expressa nossa condição na qual “somos naturalmente projetados de tal modo que devemos usar nossos querer para atender às nossas necessidades. Mas a concepção que norteia nosso querer do que atenderá a essas necessidades (reais) deve ser baseada em nossa própria relação subjetiva com essas necessidades, por meio de prazeres e dores” (Johnson, 2004, p. 330, tradução nossa). Analogamente, O’Connor afirma que “[h]á uma espécie de necessidade na ideia de felicidade no sentido de que os homens naturalmente querem satisfazer suas necessidades e inclinações e, sendo racionais, não podem deixar de pensar em como conseguir isso” (1982, p. 200, tradução nossa). É evidente que, para os seres humanos, tanto o prazer estético quanto o patológico poderiam ser pensados como compondo a concepção particular que algum indivíduo faz de sua própria felicidade, se ele elegeisse a experiência desse tipo de prazeres como um fim a ser perseguido. Mesmo neste caso, porém, não se trataria da definição constitutiva de felicidade, pois nada autoriza assumir que todo e qualquer ser racional imperfeito seja capaz de senti-los.

²⁵ Kant afirma que “naquilo que se refere ao prazer prático, a determinação da faculdade de desejar [apetitiva], que este prazer, como causa, deve necessariamente preceder, chama-se apetência, em sentido estrito, e à apetência habitual inclinação” (Kant, 2017, p. 17 [MS 6:212]).

[s]er feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição. Pois o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança, que pressuporia 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 apetição, isto é, **a algo referente a um sentimento de prazer e desprazer que jaz subjetivamente à sua base**, mediante o qual é determinado aquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado (Kant, 2008b, p. 42, grifo nosso [KpV 5:25]).

Assumindo essa concepção de prazer prático, próprio da realização dos fins que o indivíduo se coloca para sanar as carências de sua natureza sensível e imperfeita, a felicidade passa a ser entendida, então, como a percepção de encontrar-se num estado no qual o máximo possível dos fins do agente está satisfeito, logo, no qual sua carência é minimizada. Razão pela qual Kant também a descreve como o estado no qual tudo ocorre sempre de acordo com o desejo e a vontade [*Wunsch und Willen*] do sujeito, “a satisfação completa com o seu estado” (Kant, 2017, pp. 440-441 [MS 6:480]). Com isso se estabelece uma conexão natural entre esta caracterização e aquela em termos de apetições.²⁶

1.1.3 Compatibilidade de caracterizações

Kant sistematicamente apresenta a faculdade apetitiva conexas com o prazer e desprazer (Cf. MS 6:211, KU 5:178). Efetivamente, “[a] faculdade de apetição pressupõe sentimento de prazer ou desprazer [... e o] apetite é o deleite na existência do objeto” (Kant, 2012, p. 439, tradução nossa [V-Anth/Mron 25:1334]). Ademais, na *Fundamentação*, a ausência de felicidade é associada a necessidades insatisfeitas (GMS 4:399) e a felicidade descrita como a total satisfação das necessidades e inclinações (GMS 4:405). Como ressalta Wilson,

um apetite sensível é causado pelo prazer que se sente na representação de algum objeto como algo a ser alcançado por meio do próprio poder. [...] O prazer funciona como o que Kant chama de uma ‘causa impulsora’ ou ‘mola’ (*Triebfeder*) do apetite (Cf. VM 29:895). Ele estimula a capacidade de apetição (*das Begehrungsvermögen*) da alma para a atividade (Wilson, 2016, pp. 213-214, tradução nossa).

Essa leitura de prazer em termos práticos, além de compatibilizar as caracterizações de felicidade, também coaduna melhor do que a definição em termos de prazer patológico

²⁶ Essa caracterização será analisada em maior profundidade na seção 1.2 da presente dissertação.

com outras passagens da obra do autor. Em suas reflexões sobre a filosofia moral (*Handschriftlicher Nachlaß Moralphilosophie*), por exemplo, Kant afirma que “[a] felicidade não é algo sentido, mas algo pensado” (Kant, 19:278, tradução nossa) e em suas *Lições de Filosofia Moral* que “o homem que não tem meios, mas também nada que possa ser obtido por esses meios, parece ser mais feliz do que aquele que tem muitos meios, mas também muitas carências” (Kant, 1997, p. 43, tradução nossa [V-Mo/Collins 27:246]). Na obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (Anth 7:231), por sua vez, Kant sustenta que não é possível ter uma experiência contínua de bem-estar:

entre um [prazer] e outro, tem de se encontrar a dor. São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos dela, que constituem o estado de saúde, o qual erroneamente consideramos como sendo o sentimento de um contínuo bem-estar; porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles) (Kant, 2019a, p. 120 [Anth 7:231]).

Desse modo, um contentamento nunca se segue imediatamente ao outro, pois requer o contraste com o desprazer com o qual se alterna. Nada impediria a um indivíduo experimentar uma sequência de prazeres patológicos (ser massageado, depois comer seu prato favorito, na sequência jogar algo com seus amigos, etc.), mas se o prazer prático envolve a realização de fins que me coloquei enquanto ser carente, então para que eu satisfaça um novo fim é preciso que, primeiro, perceba outra carência a ser suprida, de modo que o prazer, necessariamente, seria intercalado com uma experiência precedente de desprazer. Para Kant,

[a] natureza põe a dor no ser humano como um agulhão para a atividade [...]. Estar (absolutamente) saciado na vida seria *repouso* inerte e suspensão dos estímulos, ou embotamento das sensações e da atividade a elas ligada. Mas um estado semelhante não pode coexistir com a vida intelectual do homem, tão pouco quanto a parada do coração num corpo animal, à qual se segue inevitavelmente a morte caso não ocorra um novo estímulo (pela dor) (Kant, 2019a, pp. 123-124 [Anth 7:235]).

Vincular tão intimamente a satisfação pensada sob o conceito de felicidade com a promoção da vida, logo, da “faculdade que um ser tem de agir em conformidade com as próprias representações” (Kant, 2017, p. 15 [MS 6:211]), condiz com o prazer prático.²⁷

Ademais, conceber a felicidade em termos de prazer prático torna muito mais compreensível a afirmação da impossibilidade de um dever de colocar a felicidade própria

²⁷ Como ressalta Kain, “[a] *vida*, sugere Kant (ou pelo menos a vida de cada membro de uma determinada classe de animais) envolve a susceptibilidade a sentimentos de prazer e dor e a capacidade de agir ou se comportar de acordo com os próprios apetites ou representações” (2003, p. 234, tradução nossa).

como um fim. Para Kant, “[a]quilo que cada um quer de modo incontornável não está contido no conceito de dever; pois que este implica uma coerção para um fim aceite a contragosto. É, portanto, contraditório dizer: estamos obrigados a promover a nossa própria felicidade com todas as nossas forças” (Kant, 2017, p. 292 [MS 6:386]). Ora, se a felicidade se resumisse ao máximo de prazer patológico, parece ser perfeitamente possível que alguém não o queira e não o busque. Esta foi, inclusive, uma das prescrições de muitas doutrinas religiosas (do desapego do budismo às mortificações da Opus Dei). A necessidade de estabelecer fins em geral, por outro lado, é incontornável, de modo que realmente não parece fazer sentido falar em um dever de se colocar fins (em geral) a si mesmo. Seria possível, no máximo, ordenar ou oferecer regras de procedimento, posto que não podemos tudo que queremos (Cf. KpV 5:37).

Essa chave de leitura também harmoniza com muito mais naturalidade com as afirmações a respeito do dever de promover a felicidade alheia, pois se a felicidade não passasse de um estado deleitante em razão de estímulos físicos e/ou psicológicos cuja inevitabilidade diz respeito às particularidades da compleição humana, por que seria um dever promovê-la? Pensada sob essa acepção, promover a felicidade alheia não seria mais que oportunizar sentimentos e sensações que, por razões contingentes, percebemos como agradáveis, o que, por si só, não é moralmente universalizável para engendrar uma obrigação. Considerada sob a perspectiva do prazer prático, por sua vez, promover a felicidade alheia equivale a reconhecer e promover a condição de agente de outrem.

Todavia, os comentadores que se referem à caracterização hedonista de felicidade, seja para incorporá-la ou criticá-la, valem-se do conceito sem pensá-lo em referência ao prazer prático (Cf. O’Connor, Wike, Paton, Watson, Hills, Kohl e Timmermann). O’Connor, por exemplo, entende que a concepção de felicidade em termos de prazer é um efeito da concepção de felicidade enquanto satisfação dos objetivos, um estado psicológico de bem-estar resultante da satisfação dos próprios propósitos. O que o leva a afirmar que

[o] prazer é apenas uma das coisas que buscamos. Mas normalmente, a satisfação de uma necessidade ou inclinação é experienciada como um sentimento agradável, mesmo que não se tenha buscado o prazer. A busca ocasional do prazer diretamente é salutar (embora o prazer seja buscado com mais sucesso indiretamente), e o prazer pode surgir de atividades que são em si exaustivas e dolorosas. Mas fazer da busca do prazer contínuo o objetivo da vida – no estilo do esteta de Kierkegaard – é, como veremos, ilusório e incompatível com a natureza do homem (O’Connor, 1982, p. 189, tradução nossa).

Tais afirmações manifestam um uso do termo ‘prazer’ em sentido patológico, não prático, pois: 1) não é possível buscar o prazer diretamente se ele corresponder à

representação de satisfação de carências, pois, para tanto, preciso buscar o objeto que promoverá tal satisfação; 2) o prazer não é uma coisa entre tantas outras que podem ser buscadas ou não, se o prazer diz respeito à realização de um fim, toda e qualquer ação visa o prazer, pois toda e qualquer ação visa alcançar algum fim; e 3) não há nada de notável quanto à realização de fins por meio de atividades exaustivas e dolorosas, de modo que enfatizar a possibilidade do prazer ocorrer mesmo nesses casos indica que ‘prazer’ está sendo empregado como um sentimento pensado em oposição às experiências físicas e psicológicas que se têm nessas condições.

Wike e Paton fazem uma leitura patológica de prazer, a qual fica evidente em considerações como que seria “absurdo supor que o único objeto que apeteçamos e o único fim que buscamos é o prazer contínuo e a evitação da dor” (Paton, 1947, p. 86, tradução nossa). O que é perfeitamente compreensível tendo em vista o uso trivial de ‘prazer’, mas se este for concebido praticamente, então, seria impossível não ter sempre o prazer em vista quando agimos. Para Kohl, por sua vez, a visão hedonista de felicidade não implica em sustentar que “sempre pensamos em prazer quando agimos visando fins não-morais [...porque] Kant pode aceitar a ideia de que nossos interesses hedonistas *gerais* são melhor atendidos se não visarmos constantemente o prazer em nossas ações *específicas*” (Kohl, 2017, p. 519, tradução nossa). Kohl tem em mente a possibilidade de realizar ações não particularmente agradáveis, postergando o prazer imediato, com vistas a satisfações futuras, mas ao desvincular essas ações do prazer, ele também sinaliza para uma concepção de prazer distinta da satisfação dos próprios fins. De fato, dado o modo humano particular de reagir aos acontecimentos, não seria esperado que a visita a um amigo no hospital (exemplo de Kohl) nos levaria a experimentar sensações e sentimentos deleitantes, o que permite dizer que não visamos este tipo de prazer com todas as ações. Contudo, novamente, não parece fazer sentido afirmar que nossas ações específicas não visam constantemente a satisfação de um fim, pois toda ação visa algum propósito. Nesse sentido, toda ação visa o prazer em sentido prático.²⁸

Mesmo Timmermann, que é o intérprete que melhor explora a concepção de felicidade em termos de contentamento, baseia sua interpretação numa leitura patológica de

²⁸ No caso descrito por Kohl, por mais que visitar um amigo no hospital seja uma experiência desagradável em termos de prazer patológico, se esta ação puder ser pensada como um meio efetivo para a realização de um fim que o sujeito estabeleceu para si a fim de sanar uma carência (por exemplo, o cultivo da amizade), ainda será uma ação que produz o prazer em sentido prático. À vista disso, adversões como as de alguém que afirma não querer tomar um remédio acre, mas o fazer visando promover a recuperação de uma enfermidade, tornam-se desprovidas de sentido, pois se houve a autodeterminação das forças do sujeito houve apetite, apenas que, nesse caso, o remédio era somente o meio para o fim apeteçido, a saber, a saúde.

prazer, dissociando satisfação dos fins e prazer ao ponto de considerar que há diversos casos em que a satisfação de apetites não contribui em nada para o bem-estar subjetivo do indivíduo,²⁹ o que, como visto previamente, é incompatível com a concepção prática de prazer. Para ele, “o hedonismo da satisfação de apetições não coaduna bem com o empirismo de Kant sobre a felicidade” (Timmermann, 2022, p. 14n, tradução nossa), pois podemos criar expectativas equivocadas que conduzem à insatisfação ao finalmente obter o objeto apetecido.³⁰ É evidente que, eventualmente (ou mesmo muitas vezes), as pessoas verificam que alcançar determinado objeto que visavam não as satisfaz como esperavam (ou mesmo em absoluto), mas tal descrição fenomênica, por si só, não é suficiente para obstar a interpretação proposta. Primeiramente porque, como defendido previamente, o fato de um prazer patológico não se seguir necessariamente à satisfação de um fim é apenas a decorrência natural da leitura prática de prazer apresentada, a qual é compatível com a caracterização de felicidade kantiana. Outra questão a ser levada em consideração é que tal ocorrência pode ser explicada de modos não apenas compatíveis com a interpretação proposta de felicidade em termos de prazer prático, mas que corroboram essa interpretação. O reconhecimento de que as pessoas mudam com o passar do tempo, sendo necessário reconsiderar planos de ação estabelecidos anteriormente e que podem não mais atender às carências e fins atuais do sujeito, é uma reflexão no primeiro sentido. Alternativamente, no segundo, cumpre considerar que, frequentemente, as pessoas não têm clareza quanto a quais carências visam suprir, portanto o que efetivamente visam com suas ações. Consequentemente, equivocam-se quanto ao que sejam os melhores meios para tais fins imprecisos.

²⁹ Outros intérpretes que tratam a busca pela satisfação de apetites e a busca pelo prazer como coisas distintas, mesmo que muitas vezes estejam conectadas, são Wike (Cf. 1987a, p. 85). Hills (Cf. 2006, p. 245) e Watson (Cf. 1983, pp. 82-83). Como visto previamente, Watson expande ainda mais essa dissonância entre satisfação das inclinações e o prazer ao afirmar que mesmo realizando todos os meus fins posso não estar feliz, porque a satisfação dos meus apetites não é o mesmo que a minha satisfação. Convém notar, ademais, que a oposição apresentada previamente à definição de Watson estava baseada na recusa de Kant em reconhecer que a satisfação inerente à consciência da própria virtude conte para a felicidade. Com base nas considerações acerca da concepção kantiana de prazer, porém, percebe-se que tal recusa não decorre de um purismo em querer manter imaculada a moralidade, mas porque a definição de felicidade adotada por Kant seria, de fato, incompatível com o autocontentamento.

³⁰ Ademais, pontua que seria problemático assumir que a busca por satisfazer um apetite sempre preceda o prazer, o que, além de reforçar sua leitura patológica de prazer, sugere um equívoco interpretativo quanto à estimulação da faculdade apetitiva segundo Kant. Timmermann afirma, por exemplo, ser “implausível assumir que o prazer inesperado que obtemos ao cheirar uma rosa pela primeira vez seja derivado de uma inclinação “tácita” anterior por cheirar uma rosa” (Timmermann, 2022, p. 14n, tradução nossa), mesmo não sendo isso que a concepção kantiana de inclinações sustenta, pois os apetites se remetem a disposições apetitivas mais amplas. Assim como não há uma inclinação por beber Whisky ou Bourbon especificamente, mas uma inclinação aos inebriantes de um modo geral (ou ao menos uma propensão para tanto), não haveria uma inclinação específica para cheirar rosas, mas é razoável assumir que haja uma inclinação para experimentar sensações deleitantes (prazer patológico), as quais incluiriam os deleites olfativos como a apreciação do aroma de flores. Mais detalhes a respeito das inclinações serão apresentados na subseção 1.2.2.

Em grande medida, o que as pessoas tomam como fins de suas ações são, efetivamente, apenas meios para alcançar seu real objetivo, razão pela qual a falta de clareza quanto a isso pode fazer com que nossas racionalizações pareçam pouco razoáveis, mas ainda nos motivem a agir. É possível alguém ponderar que não tem razões para comprar um carro de luxo porque este não o beneficiaria de modo a compensar o investimento – não aprimoraria em nada a função em relação ao carro atual, por exemplo. O sujeito, então, que se persuade a comprar tal veículo, pode perceber certo incômodo com a falta de vantagens em termos de utilidade após a aquisição e frustrar-se com ela, censurando sua impulsividade e por não ter respondido melhor à reflexão que fizera. Contudo, de uma perspectiva psicológica, afirmar que tal avaliação dirige-se estritamente a uma análise de performance (fator considerado em sua deliberação) é um raciocínio no mínimo incompleto, pois evidentemente não é a funcionalidade que faz alguém querer comprar um carro de luxo (não é essa necessidade que esse item visa suprir). Muito provavelmente, as motivações que genuinamente levam alguém a considerar tal compra são questões como certa apreciação social, intangível e muito mais difícil de apreciar, seja para obter acesso a um grupo mais seletivo, a percepção de status em relação aos demais que altera a hetero e autoavaliação quanto ao valor de si, deleite estético, dentre outras.

De qualquer modo, o carro nunca é, por si, o fim do sujeito. Mesmo que não houvesse qualquer motivação subconsciente, a mobilidade seria o efeito futuro intentado com a aquisição. Assumindo, então, o cenário mais provável de que o que alguém precisava suprir era na verdade uma carência de sua autoestima ou engajamento social, o fato de o carro não ter nenhuma utilidade adicional a um modelo mais simples não é, necessariamente, um fator relevante. E, em todo caso, se a necessidade for efetivamente satisfeita desse modo, tal escolha contará para sua felicidade. Se não levar a tal estado de coisas, porém, necessariamente não promoverá satisfação, porque seu real fim não foi atingido. Por mais que lhe proporcionasse enorme prazer patológico – sensações agradáveis, deleite estético, etc. – a compra não promoveria sua felicidade, pois demandou muito para atender a prazeres patológicos que, mesmo sendo necessidades reais, poderiam ter sido satisfeitas mais facilmente por outros meios. Mesmo atingindo os fins afetivos previamente descritos, porém, também não se segue que o sujeito necessariamente deveria ter comprado o carro – que esta era a alternativa mais prudente – posto que seria possível buscar satisfazer essas necessidades de algum modo menos oneroso. A questão fulcral neste caso é que o cálculo prudencial

apropriado apenas poderia ser feito pelo sujeito que adequadamente fosse capaz de identificar quais necessidades precisa suprir para que pudesse definir se convém, e como, satisfazê-las.³¹

Em favor de sua interpretação, por sua vez, Timmermann argumenta que um indicativo em prol da leitura patológica de prazer é o reconhecimento que Kant faz da possibilidade da beatitude (*Seligkeit*) para certos seres não humanos. Em suma, a possibilidade de que alguns seres podem desfrutar de um estado permanente de perfeita satisfação e plenitude sem carências e inclinações prévias. Para esse intérprete, tal posição é claramente apresentada nas notas anônimas de aulas sobre religião, nas quais se enuncia que “além da felicidade que envolve a satisfação de apetites, e consequentemente necessidades que levam a esses apetites, [...] há também uma felicidade ‘sem quaisquer apetites’, consistindo ‘apenas em prazer’ [...]. Mas esse tipo de felicidade não é para meros mortais como nós” (Timmermann, 2022, p. 13, tradução nossa). Com efeito, Kant afirma, no mesmo texto, que “não podemos sequer formular um conceito correto e adequado [...] de felicidade *que não seja o progresso em direção ao contentamento*” (Kant *apud* Timmermann, 2022, p. 13, tradução nossa). O que, para Timmermann, implica que nosso projeto de felicidade seria o de “imitar o estado de satisfação prazerosa possuído por aquelas criaturas superiores que não necessitam de incentivos sensíveis” (Timmermann, 2022, p. 14, tradução nossa). Mesmo que nunca sejamos capazes de alcançar tal estado, então, o que buscaríamos seria o deleite com experiências agradáveis, segundo a terminologia aqui empregada, prazer patológico.³² Contrariamente ao que ele advoga, porém, defende-se que tais passagens reforcem, na verdade, a posição contrária: a leitura de prazer de modo prático e sua correspondência com a caracterização de felicidade em termos de satisfação de apetições.

Como visto previamente, é inegável que a concepção kantiana de felicidade envolve o sentimento de prazer e desprazer. Nada na descrição de beatitude, porém, autoriza inferir que o estado de prazer desfrutado por tais seres superiores seja o prazer patológico. Com efeito, a passagem indica a leitura prática, pois explicitamente afirma que tal satisfação plena é a de um indivíduo que não carece de nada, autossuficiente (Cf. KpV 5:25). Tal estado não envolve apetites precisamente porque, na falta de qualquer fim visando suprir alguma necessidade, não há qualquer incentivo para ação. A razão pela qual a beatitude é inalcançável para seres humanos é sua natureza racional imperfeita, logo, de seres que inevitavelmente

³¹ Essa questão será desenvolvida em maior profundidade na subseção 2.2.2 da presente dissertação.

³² O caráter patológico da interpretação de Timmermann fica mais claramente pronunciado em sua afirmação de que o prazer pode ser o resultado direto da satisfação de inclinações ou apetites, mas não no sentido de que experienciamos o prazer porque nossos apetites são satisfeitos, logo, não em sentido prático (Cf. Timmermann, 2022, pp. 12-13).

carecem de coisas (Cf. KpV 5:25), não por qualquer avareza da fortuna que arbitrariamente restringe a experiência de estados sensivelmente deleitantes de modo a nunca atingir a satisfação plena. As passagens escolhidas por Timmermann destacam, precisamente, que o movimento que os humanos devem fazer para buscar a máxima aproximação à ideia de beatitude (como ideal de felicidade) é a perseguição de fins visando suprir suas necessidades de modo a minimizar suas carências. A própria referência ao progresso em direção ao contentamento, que Timmermann menciona, faz muito mais sentido à luz da concepção prática de prazer. O prazer patológico não se adequa bem à noção de progresso, por mais que comporte graus, pois cada estado físico-psicológico tem uma avaliação particular da condição do momento que não afeta as demais senão por nossa capacidade de comparação. A busca por um estado de satisfação das carências, por outro lado, pode ser configurada como uma progressão de fato, na qual os esforços passados se acumulam para somar resultados a um estado atual mais pleno.

Evidentemente, esses comentadores tinham um motivo para pensar a satisfação e o prazer como pensaram. A condição particular da nossa espécie é tal que, via de regra, o estado no qual nossas carências foram sanadas (prazer prático) se manifesta como um estado físico e/ou psicológico agradável (prazer patológico). Mas não podemos saber se o mesmo ocorre com qualquer ser racional imperfeito. Mesmo nos seres humanos, inclusive, é possível pensar que uma coisa não se siga *necessariamente* a outra,³³ como é o caso de indivíduos com anedonia ou aqueles não perfeitamente conscientes de suas carências que demandam satisfação.

A questão não é negar que os seres humanos são capazes de sentir os dois tipos de prazer, nem mesmo que na maioria dos casos o prazer patológico seja a consequência da satisfação de suas carências. Com efeito, Kant até mesmo aborda a felicidade em referência ao prazer patológico em determinados momentos argumentativos em que a referência ao aspecto mais concreto, mesmo fisiológico, da experiência de prazer é pertinente.³⁴ Contudo, é fundamental distinguir esses dois tipos de prazer para demarcar claramente o papel que cada um assume na teoria kantiana, pois uma mesma temática pode ser abordada sob enfoques distintos. Há diferentes níveis argumentativos na obra kantiana, de modo que se faz capital sempre ter em mente o contexto de uso de cada conceito, pois este pode ser abordado de modos distintos a depender do quadro teórico no qual está inserido.

³³ Ao menos não em sentido positivo, pois seria possível obstar que sempre haveria o prazer negativo no sentido de não estar em situação de dor, tristeza, etc.

³⁴ Cf. KU 5:442.

Assim, por mais que os conceitos não sejam coextensivos, consideramos que, via de regra, ambos estão tão comumente vinculados que a distinção entre eles não é importante por essa razão, mas porque o que define a felicidade não é o mesmo quando se faz referência a uma ou outra concepção de prazer. Considerações a respeito da felicidade com relação ao prazer patológico podem ser muito úteis para reflexões num âmbito mais empírico, sobre o contexto de aplicação da filosofia kantiana. No entanto, a construção argumentativa num nível mais abstrato (*a priori*), tal qual a definição de felicidade apresentada na *Fundamentação*, que requer a universalização de um fim em virtude de uma necessidade natural para todos os seres racionais imperfeitos, só pode ser pensada a partir da caracterização em termos de prazer prático.³⁵ Por fim, dada a sistematicidade do pensamento kantiano, um indício da adequação desta leitura é, precisamente, a naturalidade com que se pode passar desta definição para a caracterização de felicidade em termos de apetições, pois julgar um objeto agradável manifesta o interesse por ele, ou seja, a satisfação com a representação de sua existência. O que, por sua vez, está em necessária conexão com os fundamentos determinantes de faculdade de apetição. Nas palavras de Kant,

que meu juízo sobre um objeto, pelo qual o declaro agradável, expresse um interesse pelo mesmo, já resulta claro do fato que mediante sensação ele suscita um desejo [apetite] por tal objeto; por conseguinte, a complacência [satisfação] pressupõe não o simples juízo sobre ele, mas a referência de sua existência a meu estado, na medida em que ele é afetado por um tal objeto. Por isso, do agradável [*Angenehmen*] não se diz apenas: ele *apraz* [*gefällt*], mas ele *deleita* [*vergnügt*]. Não é uma simples aprovação que lhe dedico, mas através dele é gerada uma inclinação (Kant, 2016, p. 42, [KU 5:206-207]).

1.2 A CARACTERIZAÇÃO EM TERMOS DE APETIÇÃO

Não sendo necessário advogar em prol da caracterização em termos de apetição, uma vez que a caracterização como contentamento remete a ela, cumpre apenas compreender as nuances do modo como ela é apresentada. O que, por si só, configura um novo desafio, pois a caracterização de felicidade em termos de apetições também é apresentada por Kant de modo ambíguo: ora em referência ao querer, ora em termos de necessidades, desejos e inclinações, ora em termos de fins, por vezes como a satisfação de sua totalidade, por outras do máximo

³⁵ O conceito de felicidade não poderia desempenhar um papel relevante nesse contexto argumentativo se fosse um conceito empírico (*a posteriori*) dependente de características contingentes.

que for possível.³⁶ Ademais, Kant refere-se à felicidade como sendo a adequação dos eventos do mundo ao desejo e vontade do sujeito, o que salienta que a felicidade não se resume à subjetividade das apetições que se tem, mas diz respeito a um estado objetivo no qual estas estão atendidas.³⁷ Tendo isso em vista, defender essa caracterização e nela pautar uma interpretação requer que se lide com ao menos duas questões que essas variações no modo de apresentação suscitam: 1. esclarecer se a felicidade corresponde à satisfação da totalidade de apetições do sujeito ou ao máximo possível delas; e 2. definir a satisfação propriamente do que constitui a felicidade enquanto fim, se inclinações, desejos, apetites ou fins adotados pelo indivíduo. Enfrentar tais questões é o objetivo das duas próximas subseções.

1.2.1 Coleção e sistema de apetições

Em seu famoso livro *The Categorical Imperative*, Herbert J. Paton se posiciona a favor da caracterização kantiana de felicidade em termos de apetições, resumindo a definição deste conceito como sendo a *satisfação total* de nossas necessidades e inclinações, de modo que aquilo que, segundo a caracterização em termos de contentamento, eram os meios para a felicidade passam a ser considerados elementos constitutivos dela (1947, p. 85).

Entre tais elementos parecem ser consideradas coisas como riquezas, conhecimento e discernimento, vida longa e saúde, isto é, objetos que apeteçamos e fins que buscamos. A razão prática não está mais preocupada principalmente com os meios para um fim conhecido, a saber, a felicidade ou o prazer contínuo. A razão prática está, acima de tudo, preocupada com o que constitui a felicidade que todos buscamos como nosso fim: ela deve visar *satisfazer o maior número possível* de nossas necessidades em uma vida organizada ou (como Kant coloca) em harmonizar nossas inclinações naturais umas com as outras em um todo chamado felicidade (Paton, 1947, p. 85, tradução e grifo nossos).

Com isso, Paton salienta que, mesmo ínsita à caracterização que considera ser preferível, há ao menos a dificuldade de determinar se a felicidade consiste na satisfação de todas as apetições de um sujeito ou de seu maior número possível a partir da articulação que o

³⁶ Em diversas passagens Kant afirma que sob o conceito de felicidade “se reúnem numa soma todas as inclinações” (Kant, 2011, pp. 29-30 [GMS 4:399]) – Cf. GMS 4:405; KrV A806/B834 e KpV 5:73 – mas também há excertos em que ele salienta que a felicidade é a “máxima e mais duradoura satisfação possível [das inclinações]” (Kant, 2008b, p. 234 [KpV 5:147]). Do mesmo modo, é possível indicar trechos em que o filósofo define felicidade como “a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único” (Kant, 1989, p. 636 [KrV A800/B828]) e como “a globalidade de todos os fins **possíveis** do homem mediante a natureza” (Kant, 2016, p. 307, grifo nosso [KU 5:431]).

³⁷ “Felicidade é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua experiência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade” (Kant, 2008b, p. 201 [KpV 5:124]) – Cf. MS 6:480.

sujeito faz entre elas, pois Kant refere-se ao conceito de ambos os modos.³⁸ A partir das considerações de Paton, Victoria Wike (1987a) analisa esta dupla descrição e refere-se a cada uma, respectivamente, como felicidade enquanto coleção de inclinações e felicidade enquanto sistema de inclinações.

A concepção de felicidade como coleção corresponde à realização da soma de todos os fins de um indivíduo ao longo da vida, ou seja, de todos os apetites que alguém efetivamente estabelece a realização como um propósito. Trata-se da decorrência natural do que está pensado como totalidade de seus fins quando se tenta combiná-los integral e indiscriminadamente num fim único F , pois se um sujeito quer X e quer Y e quer Z ..., o conjunto de seu querer F não se expressa como $(X \vee Y \vee Z \dots)$, mas $(X \wedge Y \wedge Z \dots)$, pois todos visam suprir carências que ele tem, razão pela qual os elegeu como fins. Todavia, por mais que o indivíduo deseje realizar a soma de todas as suas inclinações, tal totalidade será composta por apetições comumente incompatíveis, seja porque há fins que não podem ser conciliados entre si, seja porque os meios necessários para realizar certos fins impossibilitam a realização de outros, razão pela qual, para Wike, “[e]ssa visão torna a felicidade a satisfação do maior número de inclinações, sem preocupação aparente com a prioridade de qualquer inclinação sobre qualquer outra” (1987a, p. 84, tradução nossa). Quando uma pessoa concebe sua própria felicidade apenas como uma coleção, ela mantém uma concepção irrefletida do que esta seja, pois busca a satisfação de todos os seus propósitos na medida em que as carências se manifestam e elege certos objetos como fins para supri-las.

Em contraste, a concepção de felicidade enquanto sistema refere-se à satisfação de suas inclinações consideradas conjuntamente e compatibilizadas sob uma unidade consistente, o que envolve a hierarquização dos interesses, antecipação de necessidades futuras, harmonização de meios e fins, provavelmente abdicando de alguns, postergando outros, etc. Afinal, “se a felicidade é considerada como a integração sistemática dos nossos fins subjetivos, [então] a razão deve determinar quais desses fins podem ser integrados em um sistema e quais devem ser sacrificados como incompatíveis com o todo” (Gregor, 1963, p. 78, tradução nossa). Para Wike, “parece improvável que Kant, um mestre das distinções, falharia em distinguir entre as inclinações [... pois nem todo apetite é] tão digno de ser satisfeito quanto qualquer outro” (1987a, p. 86, tradução nossa). Kant afirma, inclusive, quer seria “loucura [...] fazer, de uma *parte* de seus fins, o *todo*” (2019a, p. 164 [Anth 7:266]). Tendo

³⁸ Nas palavras de Wike, “a felicidade envolve a satisfação de inclinações [... mas nós] descobrimos que mesmo essa não é uma descrição precisa da felicidade, visto que Kant fala da satisfação de todas as inclinações e da satisfação de um sistema de inclinações” (1987a, p. 85, tradução nossa).

isso em vista, O'Connor (1982) ressalta que somos capazes de resistir aos estímulos e impressões sobre a nossa faculdade de afecção, não apenas frente a considerações morais, mas também com relação ao que é preferível para a totalidade de nossa condição, presente e futura. Necessidades demandam satisfação, mas “nós podemos pesar as demandas de cada inclinação para adequar sua satisfação em um todo harmonioso” (O'Connor, 1982, p. 193, tradução nossa).

Por mais que os defensores da concepção de felicidade em termos de apetições reconheçam que Kant se refere a ela ora como uma coleção ora como um sistema, é comum àqueles que se pronunciam quanto a isso defender que esta concepção seria claramente preferível àquela (Cf. Paton 1947, Gregor 1963, O'Connor 1982, Wike 1987a e Hills 2006). Primeiramente porque a realização da totalidade dos fins seria virtualmente impossível, de modo que se faz preciso pensar em critérios para arbitrar a escolha entre elas, mas, principalmente, porque apenas pela integração das nossas apetições é que podemos buscar a felicidade racionalmente e maximizar a satisfação de nossos propósitos de modo não acidental.³⁹ Assim sendo, os comentadores majoritariamente consideram que a forma final da concepção kantiana de felicidade diz respeito ao conjunto de fins organizados harmoniosamente, porque este sistema é algo que racionalmente podemos nos propor a perseguir. Para Wike, sendo a atividade racional um elemento central ao sistema kantiano e a felicidade um fim legítimo da razão prática, não seria razoável assumir que esta não desempenha um papel na organização de nossas apetições para a formação de tal fim (1987a, p. 86).

³⁹ Wike afirma, adicionalmente, que a concepção de felicidade como sistema pareceria mais favorável porque, por mais improvável que possa ser, esta comporta em si a satisfação da concepção como coleção, enquanto o contrário não seria possível. Em suas palavras, “[s]e a felicidade é um sistema de inclinações [...] ainda é possível almejar a satisfação de todas [...] embora de forma ordenada. É teoricamente possível que, ao realizar um sistema de inclinações, possamos, ao fim, satisfazer todas as nossas inclinações. Uma realização ordenada das inclinações não exclui a possibilidade de realizar todas as nossas inclinações. Por exemplo, suponhamos que todas as minhas inclinações são quatro; a, b, c e d. Realizar um sistema de inclinações pode ser realizar c, b, a e d. Ao realizar meu sistema de inclinações, também realizei todas as minhas inclinações. Assim, falar em satisfazer um sistema de inclinações não está necessariamente em desacordo com falar em satisfazer todas as minhas inclinações, embora pareça que o inverso não é verdadeiro. Realizar todas as minhas inclinações é realizar a, b, c e d conforme elas se manifestam a mim, e em nenhuma ordem particular, e fazer isso é precisamente *não* realizar um sistema de inclinações. A satisfação de uma coleção, um agregado de inclinações, exclui a possibilidade de um sistema de inclinações. Mesmo que ao almejar realizar todas as minhas inclinações aconteça que eu realize c, b, a e então d, ainda é o caso que eu as realizei como elas vieram a mim e não por causa de qualquer sistema de ordenação de inclinações. Há, então, uma semelhança entre satisfazer c, b, a e d enquanto visio realizar todas as minhas inclinações e satisfazer c, b, a e d enquanto visio realizar um sistema de inclinações, mas os estados resultantes também são diferentes. No primeiro caso, reproduzi acidentalmente um sistema ordenado de inclinações enquanto satisfazia aleatoriamente minhas inclinações. Mas somente no segundo caso eu deliberadamente, sistematicamente, por meio da razão, escolhi realizar um sistema ordenado de inclinações” (Wike, 1987a, p. 86, tradução nossa).

Todavia, ao *definir* a felicidade nesses termos, tais comentadores parecem confundir a felicidade enquanto fim natural que todos necessariamente têm e a felicidade enquanto o produto da operação da racionalidade prudencial que faz essa sistematização.⁴⁰ Cumpre notar que Kant afirma que “[t]odas as inclinações em conjunto [...] certamente *podem* ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria” (2008b, p. 117 [KpV 5:73], grifo nosso), não que necessariamente constituem um sistema. Uma vez que a felicidade é um fim que todo ser racional imperfeito tem em virtude de sua natureza sensível, não é possível afirmar que a felicidade *é* o sistema de nossos fins, mas que há uma *demand*a de nossa racionalidade em estabelecer tal sistematização. Os fins de um indivíduo não constituem, por si sós, sem demandar um esforço ativo do agente, um sistema. Eles precisam ser estruturados pelo sujeito desse modo, no sentido de lhes conferir uma hierarquia e determinar a prioridade com que devem ser perseguidos ao longo do tempo.⁴¹

Se a felicidade fosse de início já necessariamente um sistema, resultante da reflexão e harmonização dos nossos propósitos, não seria possível afirmar que todos a têm como fim, pois nem todos fizeram essa sistematização. A totalidade de seus fins como uma coleção é a concepção de felicidade que o sujeito busca naturalmente, pois, na qualidade de ser racional imperfeito, tem um conjunto de fins que visará realizar durante sua vida e, até que reflita sobre como estes se relacionam entre si, os quererá todos e os buscará na medida em que se manifestarem. Assim, a felicidade é necessariamente um conjunto, contudo este é apenas o aspecto descritivo da felicidade, a concepção da qual o sujeito parte, mas que pode (e deve) ser por ele refinado. Uma vez que a felicidade pode ser estruturada como um sistema, limitar-se à sua concepção enquanto coleção é irracional. Há, portanto, também um aspecto normativo da felicidade, tanto que a atividade prudencial também é orientada por um princípio e também se expressa por imperativos, especificamente, os pragmáticos. A sistematização dos nossos fins é uma demanda da nossa parte racional, razão pela qual não se trata de algo que está dado ou mesmo garantido, pois o sujeito pode não fazer esse processo, que requer esforço, disciplina, vivência e reflexão.

Kant não se vale de ambas as concepções (coleção e sistema) ao tratar da caracterização de felicidade em termos de apetições por uma imprecisão de sua teoria ou para contrastar uma com a outra a fim de selecionar, entre essas alternativas, a correta que será adotada como definição, em detrimento da outra, ao fim de um movimento investigativo.

⁴⁰ Tal processo será investigado em maior profundidade na subseção 2.2.2 da presente dissertação.

⁴¹ Por mais que tenha abordado esta questão apenas tangencialmente, Watson (1983, p. 82) bem pontua esse importante detalhe.

Com efeito, trata-se de uma mesma concepção que pode ser apresentada com diferentes graus de refinamento a depender do engajamento do indivíduo em atender às prescrições de nossa racionalidade prudencial.

1.2.2 Elementos constitutivos da felicidade

O segundo problema que uma interpretação baseada na caracterização de felicidade em termos de apetições precisa enfrentar é o de esclarecer o que propriamente constitui este conjunto a que chamamos de felicidade, o que buscamos satisfazer quando perseguimos este fim. Como visto previamente, não basta apelar a uma passagem textual para definir a questão, pois Kant se refere à felicidade usando múltiplos termos: desejo, querer⁴², necessidades, inclinações e fins. Assim sendo, cumpre analisar cada um de modo a compreender o seu uso no contexto das discussões sobre a felicidade, a distinção entre eles e como se relacionam.

De algum modo, todos os termos estão associados com a faculdade de apetição [*Begehrungsvermögen*]⁴³, que é definida por Kant como a faculdade de um ente de ser, “mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações” (Kant, 2008b, p. 15 [KpV 5:9])⁴⁴, sendo o próprio arbítrio uma instância dessa faculdade. Nas palavras de Kant,

[a] faculdade de desejar [apetitiva] segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina para a ação não se encontra no objecto mas nela mesma, chama-se faculdade discricionária de fazer ou não fazer. Na medida em que esta faculdade esteja conexiada com a consciência de a sua acção ser capaz de produzir o objecto chama-se arbítrio [*Willkür*]; mas se não está conexiada com ela, então o seu acto chama-se desejo [*Wunsch*]. A faculdade de desejar [apetitiva], cujo fundamento interno de determinação e, em consequência, a própria discricionariedade, se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade [*Wille*] (Kant, 2017, p. 18 [MS 6:213]).

⁴² Um dos modos pelos quais Kant define felicidade é em termos da adequação do mundo àquilo que o sujeito deseja [*Wunsch*] e quer [*Willen*] (Cf. MS 6:480 e KpV 5:124). Por mais que o querer nessas passagens tenda a ser traduzido como ‘vontade’, optou-se pelo termo ‘querer’ a fim de desambiguação. Uma vez que Kant é enfático em não estabelecer um vínculo direto entre felicidade e moralidade, é razoável assumir que, nessas passagens, tinha em mente o esforço consciente visando atingir determinado objetivo, de modo que se refere aos apetites de um sujeito. Tal sentido, ademais, coaduna melhor com a apresentação em paralelo ao desejo que, assim como o apetite, é um modo da faculdade de apetição como se verá a seguir.

⁴³ Cumpre ressaltar o caráter fundamental desta faculdade que, para Kant, é uma das três faculdades anímicas às quais todas as demais podem ser reduzidas, a saber: a faculdade cognitiva, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição (Cf. KU 5:177).

⁴⁴ Cf. MS 6:211.

Trata-se, portanto, de uma capacidade ativa, que diz respeito ao poder causal e está relacionada, eminentemente, com a determinação para a ação.⁴⁵ Kant é ainda mais enfático a respeito dessa propriedade da faculdade apetitiva, nas *Lições de Antropologia Friedländer*:

Não se pode explicar exatamente os apetites [*Begierden*], porém, na medida em que pertencem à antropologia, são então esse [aspecto] no ser pensante que é a força motriz no mundo físico. É o poder ativo da autodeterminação das ações dos seres pensantes. [...] Todos os apetites são direcionados para a atividade, pois os seres vivos fazem algo de acordo com a faculdade de apetição, e os seres inanimados fazem algo quando são impelidos por uma força externa (Kant, 2012, p. 131, tradução nossa [V-Anth/Fried 25:577]).

Nesse sentido, é primordial destacar que o termo ‘apetite’⁴⁶ tal qual empregado na filosofia kantiana, na medida em que expressa um ato da faculdade de apetição, é distinto tanto de certa concepção do senso comum popular quanto filosófico desse conceito. Do ponto de vista popular, ‘apetite’ é empregado fazendo referência a um tipo de sentimento ou sensação (portanto algo passivo). Trata-se de uma concepção de querer como mera expressão afetiva da expectativa de prazer sensível produzida pela obtenção de algo; uma força que afeta os indivíduos e que deve ser controlada pela parte racional em cada um. Alinhando-se a tal concepção, certo senso comum filosófico afasta-se da tradição aristotélica e escolástica, na

⁴⁵ Mesmo a vontade, que é “considerada não tanto em relação com a acção (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para acção” (Kant, 2017, p. 18 [MS 6:213]), transparece essa relação intrínseca entre querer e agência ínsita à faculdade apetitiva. Isso fica evidente quando Kant afirma a seu respeito que “não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham” (2011, p. 23 [GMS 4:394]). Não obstante, também as críticas à inclusão do desejo, no qual não há o emprego das forças para produzir o objeto [Anth 7:251], dentre os modos da faculdade apetitiva, podem ser contestadas. Para Kant, “[a]inda que em tais fantásticas apetições estejamos conscientes da insuficiência das nossas representações (ou, antes, da sua inaptidão) para serem *causa* dos seus objetos; todavia, a relação das mesmas como causa, por conseguinte a representação da sua *causalidade*, está contida em todo desejo [...]. Mesmo as preces para afastar grandes e, tanto quanto é possível compreender, inevitáveis males e muitos métodos supersticiosos para alcançar fins impossíveis demonstram a relação causal das representações com os seus objetos, a qual, até mediante a consciência da sua insuficiência para produzir o efeito, não pode ser separada do esforço para tal objetivo. [Na concepção do filósofo, trata-se] de uma questão antropológico-teleológica saber por que razão foi colocado na nossa natureza o pendor para a apetição vazia conscientemente assumido <MIT *Bewusstsein*>. Ao que parece, se nós não nos determinássemos a aplicar as nossas faculdades antes de nos termos certificado da suficiência da nossa capacidade para a produção de um objeto, essa aplicação permaneceria em grande parte sem utilização. É que geralmente só ficamos conhecendo as nossas faculdades [*Kräfte*] pelo fato de as experimentarmos. Essa ilusão dos desejos vazios [*leeren Wünschen*] é por isso somente a consequência de uma disposição benfazeja na nossa natureza” (Kant, 2016, pp. 9-10n [KU 5:177n]). Cf. V-Anth/Mron 25:1335.

⁴⁶ Cumpre notar que diferentes traduções se valem de termos distintos para se referir às mesmas palavras usadas por Kant em alemão. Deste modo, alguns distinguem *Begierde* de *Wunsch* denominando-os *apetite* e *desejo* respectivamente, ao passo que outros traduzem ambos indiscriminadamente como *desejo*. Para propósitos de desambiguação, na presente dissertação, traduz-se *Begierde* como *apetite* e *Wunsch* como *desejo*, acompanhando, assim, a tradução de Clélia Aparecida Martins da *Antropologia* para a editora Iluminuras (2019), a fim de evitar a carga definicional associada ao uso cotidiano do termo ‘desejo’ para que este não se imiscua à definição técnica oferecida por Kant. Todavia, mantém-se a denominação empregada por cada pesquisador/tradutor quando se utilizam citações diretas, atentando à indicação de qual sentido está sendo empregado.

qual o apetite é tido como faculdade condutora da ação, para uma na qual o termo é empregado com o sentido de um motivo ou incentivo para a ação.

Contemporaneamente, “[a]petites são comumente entendidos na discussão filosófica como estados psicológicos que desempenham dois papéis fundamentais. [... A saber:] devem ser motivacionalmente eficazes [... e] normativamente significativos” (Scanlon, 1998, p. 37, tradução nossa). Segundo esta caracterização, então, apetites não seriam expressões da nossa capacidade ativa, mas, fundamentalmente, algo que o sujeito sente e que o incita a determinada ação; algo que lhe serve como fonte de motivação e razão para agir, em suma, como móveis.⁴⁷ Mesmo autores como Hampton, em *The Authority of Reason*, que reconhecem a ambiguidade de usos para o termo ‘apetite’, costumam pensá-lo apenas em referência a móveis.⁴⁸

Esclarecer as acepções empregadas por cada autor é fundamental para o trabalho exegético em geral, mas ainda mais significativo ao tratar de termos familiares, cujas preconcepções individuais podem subliminarmente ser assumidas na leitura de um texto, e imprescindível ao tratar dos conceitos basilares para os posicionamentos filosóficos em questão. Do contrário, expõe-se uma teoria ao risco de incompreensão. Hampton, por exemplo, não apenas apresenta o termo ‘apetite’ como sendo “capaz de cobrir tanto as razões quanto as motivações não racionais” (Hampton, 1998, p. 92, tradução nossa), como imputa tal emprego a Kant. Nas palavras da autora:

[e]ssa distinção entre, por um lado, razões que são considerações convincentes sobre as quais escolhemos agir e, por outro, motivadores não racionais como meros “condutores” da ação, está no cerne da distinção de Kant entre a diferença entre agir a partir de [uma] razão e agir a partir de apetites (Hampton, 1998, p. 93, tradução nossa).

Em ambos os casos, tratar-se-ia de um fundamento para a determinação da ação, a diferença seria que, no primeiro, a ação “representa uma escolha de algo que “deve ser” [... enquanto no segundo seríamos] “forçados” a uma ação [... na qual] não existe tal escolha ou decisão” (Hampton, 1998, p. 92, tradução nossa). Deste modo, Hampton se afilia a um grupo de autores que, equivocadamente, interpretam e criticam a teoria kantiana por assumir que, segundo esta, só agimos livremente quando agimos moralmente.⁴⁹

⁴⁷ Cf. Scanlon, 1998, pp. 37-38 e Darwall, 1983, pp. 25-37.

⁴⁸ Cf. Hampton, 1998, p. 92 e Schapiro, 2011, p. 149.

⁴⁹ Cf. Hampton, 1998, p. 93. Tal objeção é bem refutada por Allison (1990) ao apresentar o que denomina por tese da incorporação (Cf. *Kant's Theory of Freedom*) que tem como asserção fundamental a de que: “a liberdade

Mesmo estudiosos de Kant estão sujeitos a tais equívocos quando certos conceitos figuram, mas não protagonizam, em análises que, sob outros aspectos, contém valiosas contribuições. Baron (1995), em *Kantian Ethics Almost Without Apology*, dedica boa parte de seu livro a defender a teoria kantiana de objeções frequentes, inclusive esclarece aspectos da teoria da agência kantiana e como esta se furta às críticas de comentaristas como Hampton (1998). Contudo, ao fazê-lo, Baron assume, assim como certo senso comum filosófico, uma leitura de ‘apetite’ como um incentivo/motivo (1995, pp. 189-191). Korsgaard (1996b), em sua obra *The Sources of Normativity*, faz uma reflexão primorosa para responder à questão normativa e se baseia, para tanto, na posição kantiana de que “[c]ada impulso, tal como se oferece à vontade, deve passar por uma espécie de teste [de endosso reflexivo] da normatividade antes que possamos adotá-lo como razão para a ação” (Korsgaard, 1996b, p. 91, tradução nossa). Para tanto, porém, esta filósofa também trata os apetites na filosofia de Kant como estímulos que excitam a faculdade apetitiva e a respeito dos quais o sujeito pode refletir e decidir se irá, ou não, agir sobre.⁵⁰ Trata-os, pois, tal qual os incentivos/móviles da tese da incorporação.⁵¹ Analogamente, Schapiro (2011), estabelece essa mesma identificação ao propor uma defesa e suplementação à tese da incorporação, afirmando claramente que “o apetite de Kant é uma força motivacional que, no entanto, não pode, por si só, conduzir à ação” (Schapiro, 2011, p. 150, tradução nossa).

Para Kant, porém, “[a]petite (*appetitio*) [*Begierde*] é a autodeterminação da força [*Kraft*] de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu” (Kant, 2019a, p. 149 [Anth 7:251]). Motivo pelo qual é tão impróprio estabelecer uma identidade entre apetite, também chamado por Kant de volição (2012, p. 439 [V-Anth/Mron 25:1334]), e

do arbítrio [*die Freiheit der Willkür*] tem a característica, inteiramente peculiar a ela, de não poder ser determinada para uma ação por qualquer incentivo [*Triebfeder*] exceto na medida em que o ser humano o incorporou em sua máxima (transformou-o em uma regra universal para si mesmo, segundo a qual ele quer se conduzir); só assim um incentivo, seja ele qual for, pode coexistir com a espontaneidade absoluta do arbítrio (da liberdade)” (Kant, 2001, p. 73, tradução nossa [RGV 6:23-24]).

⁵⁰ Para Korsgaard, “nossa capacidade de voltar a nossa atenção para as nossas próprias atividades mentais é também uma capacidade de nos distanciarmos delas e de as questionarmos. [...] Eu quero e me encontro com um impulso poderoso para agir. Mas eu recuo e trago esse impulso à vista e então tenho uma certa distância. Agora o impulso não me domina e agora tenho um problema. Devo agir? Esse apetite é realmente uma *razão* para agir? A mente reflexiva não pode se contentar com a percepção e o apetite, não apenas como tais. Ela requer uma *razão*. Caso contrário, pelo menos enquanto refletir, não poderá comprometer-se nem avançar” (1996b, p. 93, tradução nossa). Assim, “[s]e o problema surge da reflexão, então a solução também deve surgir. Se o problema é que os nossos [...] apetites podem não resistir ao escrutínio reflexivo, então a solução é que talvez eles possam. Precisamos de razões porque os nossos impulsos devem ser capazes de resistir ao escrutínio reflexivo. Temos razões se o fizerem. A palavra normativa ‘razão’ refere-se a uma espécie de sucesso reflexivo” (Korsgaard, 1996b, pág. 93, tradução nossa).

⁵¹ Nas palavras da autora, “a mente reflexiva deve endossar o apetite antes de poder agir sobre ele; deve dizer a si mesma que o apetite é uma razão. Como diz Kant, devemos *ter como máxima* agir de acordo com o apetite. Então, embora possamos fazer o que o apetite nos propõe, fazemos isso livremente” (Korsgaard, 1996b, p. 94, tradução nossa).

móvil [Triebfeder]⁵², concebido por ele como sendo um fundamento subjetivo da determinação do querer para a ação. Um incentivo é uma motivação em referência a qual a capacidade volitiva, definidora de nossa agência, decide (ou não) orientar sua conduta, ao passo que o apetite é manifestação dessa própria faculdade. Não se trata do objeto do querer, que pode ou não motivar o sujeito a agir, ou da expectativa de satisfação que ele possa ter com sua obtenção, enquanto estado afetivo, mas da determinação para a ação em si.⁵³ Diz respeito, portanto, à escolha de um indivíduo por empregar sua própria capacidade de agir com vistas a produzir um fim que estabeleceu para si. É o querer pensado enquanto manifestação ativa, não na acepção passiva do senso comum.

Com relação a isso, Kant julga ser importante distinguir a inclinação [*inclinatio*, *Neigung*], à qual também se refere como apetência ou concupiscência, do próprio apetite,⁵⁴ pois apesar de ser definida como o “apetite sensível habitual [que serve de regra ao sujeito]⁵⁵” (Kant, 2019a, p. 149 [Anth 7:251]), não se trata da expressão de mera regularidade episódica dos apetites de um indivíduo, mas de “disposições ou tendências” da faculdade apetitiva que tornam a pessoa inclinada a certos desejos ou apetites (Wilson, 2016, p. 214).⁵⁶ Com efeito, a

⁵² Há certa dificuldade em precisar tanto a definição final para este termo quanto sua tradução mais adequada (móvil, motivo ou incentivo) em virtude das modificações nos usos feitos por Kant. Em suas *Lições de Ética* e na *Fundamentação*, ‘móvil’ [Triebfeder] é descrito como sendo o princípio subjetivo de apetência [*des Begehrens*] em contraste com ‘motivo’ [*Bewegungsgrund*] enquanto princípio objetivo do querer [*des Wollens*]; o primeiro sendo o fundamento de fins subjetivos e o segundo de fins objetivos (Cf. GMS 4:427-428). Tudo indica, porém, que Kant abandonou tal distinção, pois na segunda *Crítica* ambos os conceitos são tratados indistintamente, assumindo a formulação apresentada acima (Cf. KpV 5:71-72) e referindo-se tanto a móveis da razão quanto da sensibilidade. Mais sobre as nuances e modificações de uso do conceito *Triebfeder* encontram-se em nota de Valério Rohden presente em sua tradução da *Crítica da Razão Prática* para a editora Martins Fontes (2008b, pp. 114-115n).

⁵³ Kain (2003) e Klemme (2015) são alguns dos comentadores de Kant que atentaram para essa questão. Kain frisou que “[a] concepção de apetite em questão nessa “faculdade de apetição” envolve muito mais do que sensação passiva; tem a ver com querer e ação, não com mero sentimento” (2003, p. 234, tradução nossa). Klemme, por sua vez, descreve claramente a faculdade apetitiva como sendo uma faculdade de buscar coisas e promover sua realização (2015, p. 151).

⁵⁴ Dentre os estudiosos que obscurecem essa distinção podemos citar: Darwall (1983, p. 40), Baron (1995, p. 189), Scanlon (1998, pp. 38-41) e Schapiro (2011).

⁵⁵ Cf. Anth 7:265.

⁵⁶ Convém, adicionalmente, não confundir a inclinação com os demais modos de apetição – propensão (*Hang*, *propensio*), instinto (*Instinkt*) e paixão (*Leidenschaft*, *passio animi*) – uma vez que estes não estão incluídos, enquanto tais, na concepção kantiana de felicidade. Propensão diz respeito à “possibilidade subjetiva do surgimento de um certo desejo [apetite, *Begierde*], que precede a representação de seu objeto” (Kant, 2019a, p. 153 [Anth 7:265]). Inclinações sempre têm uma propensão subjacente, mas nem toda propensão torna-se inclinação, pois esta é adquirida pela experiência e requer que se conheça o objeto da apetição. A propensão é, portanto, uma predisposição para apetecer e a base para todos os apetites possíveis que, quando experimentada, desperta uma inclinação. Deste modo, mesmo o indivíduo mais selvagem tem uma propensão para os intoxicantes, mas não apetite ou inclinação por eles, na medida em que nunca provou nenhuma substância que produza tal efeito. Contudo, bastaria que ingerisse álcool uma única vez para despertar a inclinação e o apetite pela bebida (Cf. RGV 6:28n e V-Anth 25:580). Instinto, por sua vez, é a “coaçoão interna da faculdade de desejar para possuir esse objeto, antes de conhecê-lo” (Kant, 2019a, p. 153 [Anth 7:265]) ao passo que ‘paixão’ se refere à “inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em

inclinação constitui o estímulo para a determinação da apetição (Kant, 2017, p. 18, [MS 6:213]) que fundamenta a ocorrência de apetites específicos, de modo que estar inclinado não é o mesmo que querer (Wilson, 2016, pp. 229-230). É perfeitamente possível que uma pessoa, mesmo tendo familiaridade com um objeto de uma inclinação, elimine a regularidade com que este lhe apetece a ponto de, pela força de seu querer, eliminar qualquer apetite por ele. Disso não se segue, porém, que a concupiscência para tanto tenha sido eliminada. Enquanto causas/condições persistentes para apetecer, é quase impossível a alguém eliminar completamente uma inclinação, mas nos é possível controlar as disposições para certas determinações da faculdade apetitiva sob circunstâncias específicas. “Ter inclinações não é uma boa sorte. Mas certamente se, por outro lado, o ser humano não tivesse inclinações, não se encontraria nele nenhuma atividade” (Kant, 2012, p. 443, tradução nossa [V-Anth/Mron 25:1339]), pois são elas que explicam o surgimento de apetites e de suas regularidades⁵⁷. Wilson as descreve como

disposições multifacetadas, capazes de se manifestar de uma ampla variedade de maneiras, dependendo das circunstâncias ocasionais e de suas conexões com outras disposições, propensões e assim por diante. O objetivo de se referir às inclinações de uma pessoa é relacionar seus apetites ocorridos a tendências subjacentes. [...] Para Kant, trata-se de compreender o apetite específico como uma manifestação particular de uma propriedade mais profunda dos seres humanos (2016, p. 218, tradução nossa).

Todavia, cumpre salientar que estar inclinado não implica que o sujeito determinará sua faculdade apetitiva de acordo. Na qualidade de incentivos para a ação, inclinações precisam ser endossadas de algum modo para que alguém paute sua conduta nelas. O incentivo fornecido por uma inclinação inere ao sentimento de prazer e desprazer a ela associada e que precede a determinação da faculdade de apetição como sua causa (MS 6:212), representando a dependência em que esta se encontra em face das sensações. Uma inclinação, para Kant, sempre denuncia uma necessidade [*Bedürfnis*] (2011, p. 51n [GMS 4:413n]), razão pela qual ela atua como um incentivo para a determinação da faculdade de apetição à ação. Em suma, a passagem da condição de estar inclinado para a condição de apetecer algo requer reflexão sobre a inclinação e sua incorporação numa máxima (Schapiro, 2011, p. 148).⁵⁸

vista de uma certa escolha” (Kant, 2019a, p. 153 [Anth 7:265]) e, portanto, vai diretamente de encontro com os interesses prudenciais para a promoção da felicidade (Cf. seção 3.2 da presente dissertação). Para mais nuances a respeito dos diferentes modos de apetição, conferir RGV 6:26-30 e V-Anth 25:580-584.

⁵⁷ Cf. Wilson, 2016, pp. 216-218. Cf. V-Anth 25:1114 e 25:1514.

⁵⁸ O papel da racionalidade nesse processo é descrito em mais detalhes na subseção 2.2.2 da presente dissertação.

A incorporação nesse princípio subjetivo da volição (GMS 4:401), por sua vez, se expressa na mobilização das forças de um sujeito visando produzir algo para aplacar a necessidade manifesta pela apetência. Desse modo, uma inclinação “é direcionada para um fim que representamos. Quem age por inclinação tem uma representação ou um conceito do objeto de sua ação” (Klemme, 2015, p. 151, tradução nossa) e o mesmo se aplica aos apetites, pois estes são “a base do esforço do nosso poder para tornar algo real” (Kant, 2012, p. 440, tradução nossa [V-Anth/Mron 25:1335]). Se alguém determinou suas forças visando a efetividade de um objeto como efeito de sua ação, é porque o representou como o fim de sua ação.⁵⁹ Afinal, *Zweck* (fim), é o conceito kantiano para o que se entende por causa final, sendo definido por ele como “um objecto do arbítrio (de um ser racional), mediante a representação do qual o arbítrio é determinado a uma acção dirigida a produzir este objecto” (Kant, 2017, p. 284 [MS 6:381, Cf. MS 6:384-385]).⁶⁰

Apetite e fim são como duas faces de uma mesma moeda, pois não é possível ter um sem o outro.⁶¹ Assim sendo, por mais que o conceito kantiano de felicidade também seja descrito em termos de inclinações, apetites e desejos, ele se refere, em última análise, a fins.⁶² Não apenas porque estes já estão pensados de algum modo nas concepções anteriores, mas porque reforçam a característica agencial do conceito de felicidade previamente apresentada. Na seção anterior (1.1) defendeu-se uma interpretação de felicidade centrada na capacidade humana de ser um agente em contraposição a uma interpretação fundada numa concepção de prazer patológico. Nesta é preciso fazer o mesmo com relação às leituras que priorizam a

⁵⁹ Sobre isso, Paton bem salienta que “Kant tende a falar de um fim como se pudesse ser apenas um efeito da ação, como uma casa ou uma imagem, mas é claro que também pode ser a própria ação, como no caso de jogar um jogo” (1947, p. 167, tradução nossa).

⁶⁰ Na *Fundamentação* é descrito como “aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação” (Kant, 2011, p. 71 [GMS 4:427]). Na terceira *Crítica* Kant refere-se a fim como “o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto” (Kant, 2016, p. 12 [KU 5:180]). Não se trata, portanto, de qualquer representação, “é mais do que uma mera imagem ou *sensum*, como quando o cheiro ou a visão de um coelho induz um cão a persegui-lo e matá-lo. O homem sabe o que está fazendo na ação intencional e isso significa que devemos ter um conceito do objeto a ser produzido, embora naturalmente as imagens possam, e talvez devam, estar presentes também. Portanto, Kant diz também que um fim é o objeto de um conceito na medida em que o conceito é considerado como a causa do objeto (o fundamento real de sua possibilidade). Talvez possamos colocar isto de outra forma dizendo que aqui, como sempre, nossa ação tem uma máxima ou princípio, o princípio de produzir um objeto concebido como sendo de um certo tipo” (Paton, 1947, pp. 166-167, tradução nossa).

⁶¹ Não é possível que haja algo pelo qual uma ação é feita (fim) sem ter um agente que direciona seus esforços para a produção disso, assim como não é possível a alguém autodeterminar suas forças para a produção de um efeito intentado (apetite) sem que este movimento da faculdade apetitiva se direcione a produzir algo como fim da sua ação. O argumento em favor da asserção de que tal relação se mantém mesmo no caso dos fins morais será apresentado na próxima seção (1.3).

⁶² Dentre os comentaristas que consideram a definição kantiana em termos de fins como sendo a principal, destacam-se O’Connor (1982) e Guyer (2004).

definição em termos da satisfação de desejos ou, mais comumente, das inclinações *per se*, ao invés de pensá-las subsumidas à satisfação dos fins que o agente escolheu perseguir.

O problema de restringir a caracterização de felicidade em termos de apetições a inclinações ou desejos fica mais evidente ao considerar que a promoção da felicidade alheia é um fim que é simultaneamente um dever.⁶³ Não há nada intrinsecamente bom aos desejos e inclinações alheios que justifique elevar a promoção de sua satisfação à condição de dever. Com efeito, muitos desejos expressam a irracionalidade do sujeito e muitas inclinações são nocivas ao ponto de deverem ser extirpadas. Entretanto, se considerarmos tal afirmação sob a perspectiva da capacidade racional de estabelecer fins, então, tal reivindicação adquire sentido. Esse dever se estabelece “em virtude de sermos seres racionais e de se respeitar a capacidade da humanidade de estabelecer fins” (Tonetto, 2013, p. 184).

Desejos e inclinações não estão absolutamente sob nosso controle, mas aquilo que elegemos como fim a ser perseguido, está.⁶⁴ “Toda a acção tem [...] um fim e, dado que ninguém pode ter um fim sem se propor a si mesmo como fim o objecto do seu arbítrio, ter um fim para as acções é um acto da liberdade do sujeito agente” (Kant, 2017, p. 290 [MS 6:385]). Nesse sentido, a necessidade de promover a felicidade alheia diz respeito à necessidade de cooperar com a condição de agente dos demais. Expressa o dever de fazer dos fins (lícitos) alheios os meus (Kant, 2017, p. 295 [MS 6:388]). Como afirma Kant:

se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela ideia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia (Kant, 2011, p. 76 [GMS 4:430]).

Outro argumento pode ser feito a partir da afirmação de que não pode haver um dever de promover a felicidade própria. Conforme apresentado previamente (1.1), Kant recusa a possibilidade desse dever, pois a promoção da felicidade é algo que necessariamente queremos. Contudo, não faz sentido afirmar que inevitavelmente queremos promover o máximo possível dos nossos desejos, posto que, por definição, desejos não são objetos do nosso querer (apetecer). Como exposto acima, quando alguém deseja algo, ele não direciona

⁶³ Cf. MS 6:384-388.

⁶⁴ Também sob o prisma da indeterminação do conceito de felicidade, do qual se tratará na próxima seção, uma interpretação de felicidade estruturada essencialmente sob o binômio apetite-fim faz muito mais sentido que uma centrada nos conceitos de desejo e inclinação. Se compete a cada um “ajuizar o que podem considerar como felicidade” (Kant, 2017, p. 295 [MS 6:388]), é preciso que haja liberdade individual para formação dessa concepção particular de felicidade.

seus esforços para a produção do objeto. Com relação às inclinações, de fato é possível querer que todas sejam satisfeitas, mas isso não é necessário, pois, na condição de móbiles, alguém só as quer mediante incorporação a uma máxima. Com efeito, tanto considerações morais quanto prudenciais nos levam a não querer satisfazê-las todas. Ao contrário, algumas nós efetivamente devemos buscar extirpar. Assim, uma vez que a felicidade é pensada como a maximização da satisfação de algo que não podemos evitar querer e uma vez que não apenas é possível a alguém não querer maximizar a satisfação de suas inclinações como devemos buscar extinguir muitas delas – o que inúmeros indivíduos de fato fazem – não pode ser a satisfação de inclinações o que Kant tinha em mente em sua definição de felicidade. O mesmo, porém, não pode ser dito a respeito dos fins que um agente colocou para si, pois ele necessariamente quer aquilo que quer, ou seja, quer satisfazer tanto quanto possível os fins que adotou. Logo, também por esta via chegamos à conclusão de que é a capacidade agencial que está pensada na concepção kantiana de felicidade.

Contudo, apesar de ser possível a Kant se restringir à caracterização de felicidade em termos de fins, deve-se reconhecer que ele não o fez. Assim sendo, é preciso esclarecer as razões para definir a felicidade também em termos de desejos e inclinações, em outras palavras, o que a referência a estes agrega para a compreensão deste conceito. Como visto previamente, a concepção de felicidade está intimamente relacionada com a natureza humana, por um lado racional, mas por outro sensível e imperfeita. Sob este enfoque, os modos de apetição são expressões da expectativa de que possuir determinado objeto ou alcançar determinado estado suprirá as demandas de sua sensibilidade. Por mais que um sujeito não persiga certos objetos de sua volição e por mais que ele abdique de satisfazer certas tendências de sua apetição, esses desejos e essas inclinações ainda expressam necessidades de sua natureza sensível que, sendo imperfeita, carece de coisas. Nesse sentido, Kant corretamente os incluiu em sua caracterização de felicidade porque, apesar de não serem os termos definidores do conceito, ainda denunciam necessidades que, caso fortuitamente atendidas, contribuem para a satisfação com o seu estado,⁶⁵ mesmo não sendo os elementos que ele próprio julgou ser os mais importantes e com base nos quais estabeleceu sua concepção de felicidade própria.⁶⁶

⁶⁵ Nesse sentido, a inclusão de tais elementos atende a certa percepção intuitiva de que a ação da fortuna também é capaz de contribuir com o contentamento com meu próprio estado, sendo o elemento de sorte (*Glück*) da felicidade (*Glückseligkeit*).

⁶⁶ É possível pensar a questão da inclusão de desejos e inclinações à caracterização de felicidade também sob a perspectiva da distinção entre coleção e sistema apresentada na subseção anterior. Enquanto a felicidade é concebida como coleção, tudo que excita a faculdade de apetição será chamado a compor a definição de

1.2.3 Coesão definicional

Autores como Paton (1947), O'Connor (1982), Watson (1983), Wike (1987a), Johnson (2004), Guyer (2004), Hills (2006) e Timmermann (2022), divergem quanto a uma série de questões, mas todos concordam que Kant apresenta duas posições distintas com relação à felicidade. Wike as considera tão discrepantes que é preciso abdicar de uma e desconsiderá-la absolutamente em suas análises. A maioria dos intérpretes da obra kantiana não chega a esse extremo. Alguns, como Paton, Guyer e Hills, optam por uma e relegam a outra a uma posição secundária num quadro interpretativo do conceito. Outros, como O'Connor, Watson e Timmermann, fazem um esforço interpretativo para justificá-las e, de algum modo, estabelecer um vínculo entre elas.⁶⁷

À luz das reflexões precedentes, porém, contraria-se esse relativo consenso entre os estudiosos de Kant e defende-se que há uma concepção unificada e consistente de felicidade ínsita à teoria kantiana, não a mera possibilidade de conciliação entre duas definições distintas. Kant não se vale de dois conceitos de felicidade, cada qual com um emprego em sua teoria, mas de duas *caracterizações* para o mesmo conceito. Trata-se de uma única concepção vista sob múltiplos enfoques. Efetivamente, o filósofo não apenas usa mais de uma caracterização, como múltiplas formas de se referir a elas, pois cada uma enfatiza aspectos específicos do conceito e, com isso, ressalta valiosas nuances a respeito das particularidades com que este se insere em determinado momento argumentativo.

felicidade do indivíduo, pois expressa necessidades que precisam ser satisfeitas. À medida em que o sujeito sistematiza tais apetições, por sua vez, ele próprio reconhece a necessidade de abdicar de certas inclinações, priorizar certos apetites em relação a outros, etc. Conforme o faz, abre mão de certos objetos como fins e, nesse sentido, sua felicidade sistematizada diz respeito apenas ao que quer da vida, não ao que meramente deseja. Sob essa perspectiva, apetições e inclinações das quais o sujeito abdicou são modos da faculdade apetitiva cuja satisfação contribui para minha felicidade, mas cuja falta não a diminui, pois dizem respeito a objetos que o próprio agente decidiu não perseguir. Ainda assim, esses desejos e inclinações insatisfeitas continuam a denunciar uma carência do sujeito que precisa ser atendida de algum modo, razão pela qual devem ser mantidos em vista nas constantes considerações da racionalidade prudencial. Primeiramente, porque caso se mostre possível atendê-los, deve-se fazê-lo, uma vez que quanto mais inclusivo for o sistema de fins melhor (quanto mais coextensivo com a concepção enquanto coleção mais completo será o sistema). E, adicionalmente, porque nem sempre o sujeito tem clareza quanto a qual carência está buscando satisfazer, conseqüentemente, não tem clareza quanto ao fim que visa alcançar, o que compromete a reflexão pragmática. Tais considerações serão desenvolvidas em maior profundidade na subseção 2.2.2 da presente dissertação.

⁶⁷ As estratégias abordadas por Watson e Timmermann foram apresentadas e contestadas na seção 1.1. A proposta de O'Connor para a compatibilização é distinta e resume-se do seguinte modo: “Na primeira visão, a felicidade é um máximo de prazer ou a maior quantidade de prazer contínuo e ininterrupto. Na segunda visão, a felicidade é uma integração ou harmonia dos nossos propósitos subjetivos, dos quais a procura do prazer é apenas um. Não vejo nenhum conflito real aqui. A segunda visão é a *definição* operante de felicidade de Kant e a que ele usa com mais frequência. O sentimento de prazer, por outro lado, é *um critério* de felicidade. Eu não poderia acreditar que tivesse feito qualquer progresso na integração dos meus propósitos se não experimentasse nenhum aumento de sentimentos agradáveis” (O'Connor, 1982, p. 189, tradução nossa). Trata-se de uma solução engenhosa, mas que ainda recusa uma parte significativa das asserções a respeito desse conceito, pois Kant efetivamente define felicidade em referência ao prazer.

Tanto no caso da caracterização como satisfação quanto como apetição, uma análise mais detida a respeito de seus diferentes modos de apresentação conduz a uma concepção de felicidade centrada na satisfação do máximo possível dos fins do sujeito agente. Pensar a caracterização em termos de contentamento fazendo referência ao prazer prático e as diferentes apresentações da caracterização como apetição remetendo a aspectos distintos da formação de uma ação que tem como fio condutor a busca da promoção de fins, permite a vinculação num todo coeso sem precisar desconsiderar ou minimizar certas afirmações feitas por Kant. Com efeito, é isso que possibilita sustentar que a felicidade é um fim de segunda ordem, mas inclusivo, o objetivo da seção a seguir.⁶⁸

1.3 FORMA E MATÉRIA DO CONCEITO

1.3.1 Fim de segunda ordem

Apesar de ser possível defender que há uma concepção unificada para o conceito de felicidade na filosofia kantiana, disso não se segue, porém, que seja claro o que cada um visa com suas ações quando busca promovê-la enquanto seu fim. Para Kant, “embora o conceito de felicidade se encontre **por toda parte** como fundamento da relação prática dos **objetos** com a faculdade de apetição, ele contudo é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente” (Kant, 2008b, pp. 42-43 [KpV 5:25]). Não porque a representação discursiva falha em sintetizar adequadamente as notas comuns a uma experiência geral segundo uma regra, mas porque o conteúdo do conceito se forma a partir das particularidades sensíveis individuais^{69, 70}.

⁶⁸ Os autores que restringem a caracterização como apetição às inclinações, como Watson e Wike, necessariamente precisam tratar a felicidade como fim não inclusivo, pois as inclinações expressam apenas as necessidades da nossa natureza sensível. Interpretá-la em referência, eminentemente, à satisfação dos fins do sujeito, como O’Connor e Guyer, evita isso, mas implica na necessidade de reconhecê-la como um fim de segunda ordem.

⁶⁹ Para Kant, “aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento” (Kant, 2008b, p. 43 [KpV 5:25]). Ademais, “ele muda até mesmo este conceito tão frequentemente que a natureza, se estivesse submetida inteiramente ao seu livre-arbítrio, não poderia admitir até mesmo nenhuma lei universal determinante e segura, para concordar com este vacilante conceito e desse modo com o fim que, de modo arbitrário, cada um a si mesmo propõe” (Kant, pp. 305-306 [KU 5:430]).

⁷⁰ Em termos linguísticos, pode-se dizer que o sentido atribuído à palavra ‘felicidade’ é claramente determinado, mas o referente que cada um vincula a esse termo é volátil.

A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exacta daquilo que aqui quer propriamente. [...] Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria precisa a onisciência. [...] a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação⁷¹, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências de facto infinita (Kant, 2011, pp. 57-59 [GMS 4:417-419]).

Assim, por mais que se defina com clareza o aspecto formal do conceito de felicidade – satisfação do máximo possível de fins do agente – o aspecto material – os fins específicos adotados por ele e pensados em conjunto – é significativamente vago e variável de um indivíduo para o outro e até para um mesmo indivíduo ao longo da vida, pois corresponde à concepção particular de cada um. Nesse sentido, apesar de ser um fim atribuído a todos com necessidade, a felicidade “é objetivamente um princípio prático muito **contingente** [da determinação do querer]” (Kant, 2008b, p. 43 [KpV 5:25]).⁷²

Uma vez que o propósito visado por alguém com sua ação não é a abstração formal, mas a matéria a ela ligada e que esta não é apenas indeterminada como indeterminável, os intérpretes da obra kantiana se veem diante do problema da capacidade de orientar as ações a partir da concepção de felicidade. Alguns, como O’Connor, recusam claramente tal possibilidade. Para ele,

[d]evido a essa imprecisão irremediável, a ideia de felicidade é insuficiente para determinar um curso de ação estabelecido. Ela não pode funcionar como um princípio, uma vez que o objetivo de um princípio prático é introduzir critérios decisivos para o ajuizamento (O’Connor, 1982, p. 200, tradução nossa).

⁷¹ Uma vez que envolve a realização do máximo de fins e satisfação do máximo possível de carências de um sujeito no mundo durante toda a vida, requer a antecipação de necessidades futuras, capacidade de antever a relação entre os efeitos futuros de nossas ações, contingências que podemos esperar, etc. Logo, não diz respeito apenas a intuições que temos no momento, mas à capacidade de representar objetos mesmo sem tê-los presente na intuição, o que é, precisamente, o que a imaginação faz (KrV B 151). Em verdade, porém, tal ideal emerge da atuação conjunta da imaginação com o entendimento e os sentidos (KU 5:430), como se verá na subseção 2.2.2 da presente dissertação.

⁷² A distinção entre o aspecto formal e material do conceito é, precisamente, o que permite atribuir necessidade, por um lado, e contingência, por outro, ao mesmo conceito, pois se esse fosse estritamente empírico e subjetivo, nenhuma universalização poderia ser afirmada a seu respeito. Adicionalmente, acreditamos ser o aspecto central para a dissolução do problema da livre adoção de um fim necessário em razão de nossa natureza (Cf. seção 1.1), na medida em que a forma do fim ‘felicidade’ seria imposta com necessidade a todos, mas a matéria seria livremente escolhida por cada um na medida em que adota seus fins particulares. O desenvolvimento detalhado dessa proposta de solução, porém, extrapola o escopo da presente investigação.

Outros, como Watson (1983) e Kohl (2017), afirmam que os preceitos práticos que aconselham a buscar a felicidade carecem de conteúdo, mas também que a razão auxilia apenas modicamente na tarefa de torná-lo mais substancial (Watson, 1983, p. 89; Kohl, 2017 pp. 526-527). Desconstituir tal posição será objetivo da subseção 2.2.2 da presente dissertação. No presente momento, é preciso esclarecer como é possível a alguém querer, e consequentemente buscar, sua própria felicidade. Em outras palavras, como esse conceito indeterminado ainda é capaz de ser tomado como um objeto da volição que efetivamente direciona esforços para uma ação que visa promovê-lo.

Primeiramente, é preciso compreender em que medida a indeterminação à qual Kant se refere afeta o agente na medida em que quer esse fim, pois ‘indeterminado’ é um adjetivo ambíguo, que nesse caso pode ser tomado como: a) algo indefinido (referindo-se ao que constitui o objeto); mas também como b) algo desconhecido (referindo-se à condição epistêmica do sujeito com relação ao objeto); bem como c) algo inconstante (referindo-se à estabilidade do objeto).⁷³ A felicidade, enquanto concepção particular, nunca será indefinida, no sentido de que todo agente sempre tem um conjunto de fins que escolheu buscar. Sob esse aspecto, em qualquer recorte temporal que se faça, a felicidade, enquanto objeto da apetição de um agente, constitui-se dos fins específicos desse agente e tem, portanto, um conteúdo que lhe é correspondente. Dito de outro modo, não é um conceito desprovido de matéria.

Tal concepção é, porém, sempre circunstancialmente limitada, pois é impossível a alguém antever completamente – tal qual Deus na eternidade de Boécio – todas as carências que precisará suprir ao longo da vida, todas as condições em que estará para saber quanto à possibilidade de atendê-las, as relações entre as apetições e os meios possíveis para promovê-las, etc., de modo a estabelecer com precisão o sistema fechado de fins que, caso satisfeitos integralmente, caracterizaria a felicidade da vida daquela pessoa. Nesse sentido, a felicidade é tanto inconstante como desconhecida. Inconstante, porque enquanto seres cuja existência se estende no tempo e na sensibilidade, nossas apetições dependem das vivências, a exequibilidade das contingências do mundo e nossa relação com elas flui num fluxo constante de surgimento, modificação e extinção. A concepção particular de felicidade de cada um é constantemente construída ao longo da vida à medida em que as experiências deslindam novos aspectos relevantes para consideração do sujeito. Desconhecida, porém, apenas na

⁷³ A rigor, a indeterminação também se refere à multiplicidade de concepções particulares que a felicidade comporta, no sentido de que a matéria do conceito (pensada em geral) é variável, uma vez que seu conteúdo é dado por cada indivíduo. Como, porém, a indeterminação nesse sentido conceitual não afeta diretamente a capacidade de ação de um agente, foca-se na indeterminação da concepção particular de felicidade, que é o que cada um tem em mente ao buscar promover esse fim.

medida em que esse todo absoluto nunca está dado à cognição e que a máxima aproximação a ele só pode se dar gradualmente a partir da experiência. Entretanto, a concepção atual que o sujeito faz de sua felicidade, do conjunto de fins que visa realizar, na medida em que é a expressão da sua liberdade de escolha, tem que estar sempre imediatamente acessível a ele.

À luz do exposto, entende-se a possibilidade de apetecer um fim, sob muitos aspectos indeterminado, porque todo ato volitivo de querer a felicidade própria é direcionado a um fim definido – o conjunto de fins que o agente busca satisfazer e que, naquele momento, compõe sua concepção particular de felicidade – que podemos, efetivamente, promover, uma vez que somos capazes de perseguir os fins particulares de nossas ações. Cumpre notar, porém, que a felicidade kantiana não é apenas a forma de todos os fins que alguém pode querer, como sustenta O’Neill (1975, p. 101), mas um fim distinto, ainda que de segunda ordem, na medida em que se trata de um fim constituído por outros fins. Cada fim específico do sujeito é um fim de primeira ordem que, considerado em conjunto com os demais, compõem o fim de segunda ordem, a saber, a felicidade.⁷⁴ Ainda assim, a felicidade é, ela própria, um objeto da nossa volição que, em razão de sua particularidade, mobiliza de modo singular nossa racionalidade a fim de promovê-la, como se verá no capítulo 2 da presente dissertação.

Antes disso, porém, visto que a felicidade é indefinível e inalcançável independentemente dos fins de primeira ordem que a compõem, é primordial analisar a extensão dos fins que estão pensados sob esse termo comum. Em outras palavras, é preciso clarificar se a felicidade é um fim plenamente inclusivo, que engloba todos os fins que um agente adotou para si ou apenas um subconjunto deles, pois os estudiosos da filosofia kantiana comumente consideram que os fins morais não estariam incluídos no cômputo que cada agente faz ao escolher seus fins e, com isso, formar sua concepção particular de felicidade. Resumindo essa posição na frase ilustrativa de Watson, a felicidade seria “inclusiva apenas com respeito aos fins da inclinação”, que “surgem de necessidades e apetites “naturais” [...] e da expectativa de prazer de sua satisfação” (1983, p. 81, tradução nossa).

⁷⁴ Com relação a isso, é importante salientar que os fins que compõem um fim de segunda ordem não são meios para o fim de segunda ordem, “como lavar a roupa é um meio instrumental para a limpeza” (Watson, 1983, p. 81, tradução nossa), mas *constituem* o fim de segunda ordem, de modo que “[a]lcançar o primeiro objetivo é alcançar os outros” (Watson, 1983, p. 81, tradução nossa).

1.3.2 Fim inclusivo

A fim de examinar essa questão em maior detalhe é importante frisar, novamente, que há uma relação de implicação entre determinação do arbítrio para a ação e fim.⁷⁵ Paton, inclusive, a considera como sendo uma das características essenciais do querer de um agente racional,⁷⁶ pois, para a filosofia kantiana, todo querer tem uma matéria, a saber, os objetos da faculdade de apetição que o agente adotou como fim. Isso se aplica tanto ao querer patologicamente afetado quanto ao querer moral. Na *Metafísica dos Costumes*, por exemplo, Kant enuncia claramente que, diferentemente do Direito, a Ética fornece

uma matéria (um objecto do arbítrio livre), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objectivamente necessário, isto é, como um dever para o homem. – Pois que, uma vez que as inclinações sensíveis nos conduzem a fins (como matéria do arbítrio), que podem estar em oposição ao dever, a razão legisladora não pode, por seu turno, defender a sua influência senão mediante um fim moral contraposto, que tem, portanto, que ser dado *a priori*, com independência das inclinações (Kant, 2017, p. 284 [MS 6:380-381]).

Comumente não se atenta para essa questão em razão de um equívoco interpretativo de passagens taxativas do texto kantiano que indicam a independência do querer moral da efetividade da ação prescrita como dever. O exemplo mais paradigmático sendo apresentado na *Fundamentação*:

[a] boa vontade [*gute Wille*] não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela sua aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta [*vorgesezten Zweckes*], mas tão-somente pelo querer [*Wollen*], isto é, em si mesma [...]. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade [*Willen*] o poder de fazer vencer as suas intenções [*Absicht*], mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade [*gute Wille*] [...], ela ficaria a brilhar por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor (Kant, 2011, p. 23 [GMS 4:394]).

⁷⁵ Resumidamente, “[f]im é um objecto do livre arbítrio, cuja representação determina o livre arbítrio a uma acção (mediante a qual se produz aquele objecto). Toda a acção tem, portanto, um fim e, dado que ninguém pode ter um fim sem se propor a si mesmo como fim o objecto do seu arbítrio, ter um fim para as acções é um acto da liberdade do sujeito agente e não um efeito da natureza” (Kant, 2017, p. 290 [MS 6:384-385]).

⁷⁶ O “querer de um agente racional é sempre dirigido para um fim que ele coloca para si” (Paton, 1947, p. 166, tradução nossa). Nas palavras de Kant, “[o] imperativo: «tu deves propor-te como fim isto ou aquilo (por exemplo, a felicidade de outros)» refere-se à matéria do arbítrio (a um objecto)” (Kant, 2017, p. 297 [MS 6:389]).

O que tal passagem afirma, no entanto, é que a determinação do *valor moral* da ação independe de sua efetividade no mundo, não que o querer moral (boa vontade) independe do comprometimento do agente com a produção do fim intentado com a ação.⁷⁷ Para Kant, “o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis” (Kant, 2016, p. 7 [KU 5:176]), afinal, “a matéria da lei prática, [...] jamais pode ser dada senão empiricamente” (Kant, 2008b, p. 48 [KpV 5:29]). Se a independência com relação à efetividade da matéria do princípio prático implicasse na extirpação deste, as ações morais teriam que ser concebidas como desprovidas de um fim, o que não faz sentido e contraria a posição inabalável de Kant a respeito.⁷⁸ Com efeito, ele claramente assevera que “é claro que não se trata aqui de um simples desejo [*Wunsch*], mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham” (Kant, 2011, p. 23 [GMS 4:394]). Nesse sentido, é digno de nota que Kant apresenta o querer moral⁷⁹ em oposição ao desejo, o que enfatiza que a faculdade de apetição, *considerada em relação à ação no mundo*, manifesta-se como apetites, pois há a mobilização dos esforços para promover o fim adotado.

Embora apetecer [*Begehren*] pareça significar tanto quanto carecer [*Bedürfen*], ainda assim temos em nós uma fonte de apetites de cujos objetos não precisamos de forma alguma. Os apetites morais [*Moralische Begierden*] são assim. Aqui apetecemos algo por causa da representação de que algo pode ser bom, e apetecemos aquilo de que não precisamos, mas outros sim (Kant, p. 442, tradução nossa [V-Anth/Mron 25:1337-1338]).

Desse modo, mesmo os princípios práticos possuem uma matéria – o objeto de um apetite ligado à lei (KpV 5:33) – esta, apenas, não pode ser o fundamento determinante da vontade, pois, se houvesse submissão a uma condição empírica, a máxima não se prestaria a uma lei e a consequência seria a heteronomia do arbítrio (Cf. KpV 5:27 e 5:34). Com efeito, os fins cuja promoção a lei moral impõe, não são

⁷⁷ Tendo isso em vista, Guyer afirma que “as suposições tradicionais de que a filosofia moral de Kant diz respeito apenas à pureza das intenções, sem levar em consideração a sua realização na natureza [...] são enganosas. A concepção de avaliação moral de Kant, sem dúvida, foca nas máximas dos agentes e não nos resultados das suas ações na natureza, mas suas máximas são expressões de intenções de agir na natureza; de modo a trazer certos resultados na natureza” (Guyer, 2004, pp. 378-379, tradução nossa). Cf. Paton, 1947, p. 76.

⁷⁸ Como enfatiza Paton, “todo imperativo categórico comanda ação e toda ação precisa ter um fim” (1947, p. 167, tradução nossa).

⁷⁹ Como visto previamente, a vontade também é uma instância da faculdade de apetição e envolve, portanto, direcionamento para a ação. A questão, apenas, é que ela é “*considerada não tanto* em relação com a ação (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para ação” (Kant, 2017, p. 18, grifo nosso [MS 6:213]), que tem que ser a própria lei moral e o respeito suscitado por ela.

o fundamento do dever, pois este encontra-se na lei moral que, na qualidade de princípio prático formal, é diretor de forma categórica, sem ter em conta os objetos da faculdade de apetição (da matéria do querer) por conseguinte um fim qualquer. Essa característica formal das minhas ações (subordinação das mesmas ao princípio da validade universal), no que somente reside o seu valor moral intrínseco, está completamente em nosso poder; e eu posso perfeitamente **abstrair** da possibilidade ou inexecutabilidade dos fins que me obrigo a promover de acordo com aquela lei (porque neles somente reside o valor exterior das minhas ações) como de uma coisa que nunca está completamente em meu poder, a fim de somente considerar aquilo que é do foro do meu fazer. **Só que a intenção de promover [esses fins ...] é imposta mediante a lei do dever** (Kant, 2016, p. 353n, negritos nossos [KU 5:471n]).

Em outra formulação, Kant afirma que o valor moral da ação reside

no *princípio da vontade*, **abstraindo** dos fins [– de todos os objetos da faculdade apetitiva –] que possam ser realizados por uma tal acção; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser **determinada** por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a acção seja praticada por dever (Kant, 2011, p. 31, negritos nossos [GMS 4:400]).

Em suma, mesmo na ação moral a matéria do querer não deixa de existir, pois o objeto da vontade é apenas desconsiderado (abstraído)⁸⁰ enquanto fundamento determinante da apetição, não em absoluto. Assim, a efetividade do objeto ainda é apetecida pelo agente. A principal diferença para a ação patologicamente afetada é que, no caso da moral, o apetite pelo objeto não antecede a regra prática (não é condição para fazer dela um princípio próprio), mas, ao contrário, trata-se de um apetite que surge da adoção da regra prática como princípio (KpV 5:21). Nas palavras de Kant, “a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar esta matéria à vontade mas não para pressupô-la” (Kant, 2008b, p. 57 [KpV 5:34]).

O recurso à abstração, do qual Kant se vale para refletir a respeito da moralidade sob aspectos distintos, é, precisamente, o que lhe permite tanto argumentar em prol de uma teoria moral fundamentada *a priori* quanto discorrer a respeito de sua exequibilidade no mundo empírico. O que é, por sua vez, um reflexo adequado de nossa condição de seres que são por um lado inteligíveis e por outro sensíveis, logo, capazes de conceber princípios puros e prescrições necessárias para orientar ações que visam a realização de fins numa realidade

⁸⁰ É importante notar que o termo que Kant sistematicamente usa para esclarecer a questão seja ‘abstrair’, pois se trata de uma *consideração à parte* de elementos de um *todo indissociável*. Desse modo, é possível deixar claro que a ação moral tem apenas a lei como seu fundamento de determinação, mas que, em um agente real, sempre que isso ocorrer será engendrado, também, um apetite correspondente.

contingente. Afinal, se uma ação é um dever, seus efeitos no fenômeno devem ser possíveis sob condições naturais (KrV A548/B576).⁸¹

À luz do exposto, nada parece mais natural que Kant defina a felicidade (em termos de fins) como sendo “a globalidade de *todos os fins possíveis* do homem *mediante a natureza*, [ênfatisando, ainda, que esta ...] é a matéria de todos os seus fins na Terra” (Kant, 2016, p. 307 grifos nossos [KU 5:431]). Dito de outro modo,

[t]oda a matéria de regras práticas depende sempre de condições subjetivas, que não lhe proporcionam nenhuma universalidade para entes racionais, a não ser a condicionada (no caso de que me **apeteça** isto ou aquilo, que tenho de então fazer para torná-lo efetivo), e que giram globalmente em torno do princípio **da felicidade própria** (Kant, 2008b, p. 56 [KpV 5:34]).

Nesse sentido, a satisfação de fins morais não contribui em nada para a determinação moral da ação, mas sua realização contribui com a promoção da felicidade *de agentes morais*, na medida em que estes efetivamente adotaram tais fins como seus. Com isso, não queremos defender que haja uma implicação entre moralidade e felicidade ou vice-versa, que o autocontentamento participe da felicidade ou que todos efetivamente incluam os fins morais em suas concepções particulares de felicidade, mas apenas que, na medida em que um fim moral é adotado por um sujeito, esse passa a compor o conjunto de seus fins de primeira ordem que, por sua vez, constituem sua felicidade enquanto fim particular. O que vai ao encontro de certa concepção intuitiva a respeito da relação entre nossa efetividade moral e a satisfação geral com a nossa vida, pois seria difícil aceitar que um agente moral ficaria satisfeito caso sistematicamente falhasse em alcançar seus fins morais. Com efeito, aquele que tivesse seus fins sensíveis plenamente satisfeitos, mas cuja realização dos fins morais sempre fosse frustrada, dificilmente se consideraria verdadeiramente (completamente) feliz. Mais provavelmente julgar-se-ia amaldiçoado e não conseguiria sequer se manter indiferente à insatisfação sistemática desses fins, mesmo que pudesse apelar para a tranquilização interna de não ter caído em seu valor pessoal (pela percepção de sua própria virtude). À medida em que mais frustrações se acumulassem, mais insatisfeito ficaria com sua vida de um modo geral, pois a felicidade diz respeito à satisfação de toda sorte de fins que o agente adota para si. A felicidade é, portanto, um fim plenamente inclusivo.

⁸¹ O intermédio entre as demandas da razão e considerações instrumentais quanto ao que é possível, por sua vez, se faz por meio do exercício da racionalidade prudencial (Cf. seção 2.3 da presente dissertação).

Uma vez compreendido o que está pensado sob a concepção que Kant faz de felicidade e, portanto, a que a reflexão prudencial visa, faz-se possível esclarecer, então, o que propriamente seja a prudência e como é possível expandir a concepção que se faz dessa capacidade para além do recorte ao qual ela costuma ser circunscrita na filosofia kantiana. Tal é o objetivo do segundo capítulo da presente dissertação.

2 REPERPECTIVAÇÃO DA RACIONALIDADE PRUDENCIAL

2.1 A CARACTERIZAÇÃO DA PRUDÊNCIA

A definição mais abrangente para ‘prudência’ é apresentada na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, texto no qual Kant demarca com clareza a duplicidade de acepções atribuídas a esse termo e indica uma série de nuances que ele comporta e que são desveladas em diversas outras obras na medida em que a temática abordada intersecciona o escopo da prudência. Nessa obra, a primeira caracterização para esse conceito afirma que “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência* [*Klugheit*] no sentido mais restrito da palavra” (Kant, 2011, pp. 54-55, [GMS 4:416]). O emprego da expressão “sentido mais restrito da palavra”, porém, já ressalta uma pluralidade de sentidos para o termo, a distinção fundamental sendo entre: prudência nas relações com o mundo [*Weltklugheit*] e prudência privada [*Privatklugheit*]. O sentido mais restrito refere-se à prudência privada e caracteriza-se por ser uma habilidade ou destreza voltada às condições empíricas, materiais e contextuais que precisam ser mobilizadas na persecução da felicidade. Nesse sentido, trata-se de uma acepção alinhada com a caracterização anteriormente apresentada na *Crítica da Razão Pura*⁸² e posteriormente em *A Religião nos Limites da Simples Razão*⁸³, mas que enfatiza que, ínsito a ela, está pensada “a sagacidade em reunir todas essas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável” (Kant, 2011, p. 55n, [GMS 4:416n]). A prudência nas relações com o mundo⁸⁴, por sua vez, é descrita como “a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções” (Kant, 2011, pp. 54-55n, [GMS 4:416n]). Aquele que exerce a prudência apenas nesse sentido, mas não no primeiro, é denominado por Kant de “esperto, manhoso”, mas, na realidade, imprudente.

⁸² A regra de prudência é apresentada na primeira *Crítica* como “a lei pragmática [...] que tem por motivo a *felicidade*; [...] que] aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade” (Kant, 1989, p. 640 [KrV A806/B834]).

⁸³ Na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant descreve a prudência como a razão que leva a cabo a consonância das inclinações naturais num todo chamado de felicidade (Kant, 1992, p. 64 [RGV 6:58]).

⁸⁴ Esta acepção é importante para o âmbito social e continua a ser empregada em obras kantianas posteriores, como na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* e *Sobre a Pedagogia*. Na *Antropologia*, Kant salienta que, diferentemente dos demais seres vivos naturais da Terra, o ser humano tem, entre suas disposições, a disposição pragmática, que é a “de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções” (Kant, 2019a, p. 205 [Anth 7:322]). Na *Pedagogia*, Kant afirma que “[n]o que diz respeito à *prudência mundana*: esta consiste na arte de utilizar a nossa aptidão entre os homens, quer dizer, o modo em que nos podemos servir dos homens para os nossos propósitos. Para tal requer-se várias coisas. Na verdade, trata-se do mais importante no homem; mas, segundo o valor, ocupa o segundo lugar” (Kant, 2019b, p. 65 [Päd 9:486]).

Apesar desta notável discrepância, porém, esses sentidos se imiscuem, pois os meios de que alguém precisa se valer para atingir uma vantagem pessoal durável envolvem a habilidade em influenciar outras pessoas de modo que colaborem com seus propósitos. Contudo, como a *Weltklugheit* precisa estar atrelada à *Privatklugheit* para se caracterizar propriamente como prudência, ao invés de mera astúcia, entendemos que a manifestação da agência prudencial se caracteriza essencialmente como uma capacidade racional de discernir a forma mais vantajosa de alcançar os propósitos unificados de um indivíduo de modo a produzir o máximo possível de bem-estar, sua felicidade. Não obstante, faz sentido incluir a habilidade de se servir dos outros sob o título de ‘prudência’ não apenas por se tratar de uma habilidade útil para a reflexão propriamente prudencial, mas porque tal capacidade não poderia estar subsumida à reflexão meramente instrumental, de que a racionalidade prudencial se vale. Com efeito, os meios mobilizados pela *Weltklugheit* (pessoas), não são determinados pela causalidade das leis naturais, mas agentes complexos, com racionalidade, propósitos e representações, que precisam ser mobilizados a fim de incentivar que ajam conforme nos interessa.

As regras prudenciais, por sua vez, se expressam por imperativos pragmáticos, um tipo de imperativo hipotético que fornece máximas ao sujeito que visa esse fim. Para compreender melhor suas particularidades, porém, cumpre determinar primeiro e claramente o que são os imperativos hipotéticos de um modo geral.

2.1.1 Imperativos hipotéticos

A compreensão do fundamento dos imperativos propostos por Kant requer a distinção entre vontades perfeitas e imperfeitas. Vontades perfeitas ou santas são absolutamente boas, de modo que há uma identidade entre as determinações da razão pura prática e seu querer. Vontades imperfeitas, por outro lado, de seres que são tanto sensivelmente afetados quanto racionais, não operam do mesmo modo, pois mesmo sabendo o que devem fazer, nem sempre o fazem. Em tais vontades, a razão não é o fundamento determinante exclusivo, de modo que “pode encontrar-se um conflito das máximas com as leis práticas conhecidas por ele próprio” (Kant, 2008b, p. 33 [KpV 5:19]). Assim sendo, para as vontades imperfeitas, como é o caso dos seres humanos, a lei prática precisa gerar uma obrigação, de sorte que os princípios objetivos da razão pura prática, na condição de leis obrigantes ou cogentes que elas são capazes de representar, assumem o caráter de

mandamento da razão. A fórmula deste mandamento, ou seja, sua enunciação proposicional precisa, Kant chama de *imperativo*.

“O imperativo é, pois, uma regra cuja representação torna necessária a acção subjectivamente contingente e que representa, com isso, o sujeito como alguém que tem de ser compelido (necessitado) a conformar-se à regra” (Kant, 2017, p. 31 [MS 6:222]). Imperativos consistem, pois, na expressão de princípios objetivos que prescrevem a necessidade de certas ações a vontades que, sendo racionalmente imperfeitas, podem segui-los ou desobedecê-los. Os imperativos preenchem “a distância entre o que a razão objetivamente reconhece como necessário e as disposições subjetivas da vontade [... porque] as ações que ele comanda são “necessárias objetivamente”, mas essas ações não permanecem menos “subjetivamente contingentes”” (Aubenque, 2008, pp. 302-303).

Do ponto de vista lógico, imperativo é “toda proposição que exprime uma ação livre possível, pela qual um certo fim deve ser realizado” (Aubenque, 2008, p. 302). Em todas as enunciações precisas dos mandamentos que constituem os imperativos surge, portanto, o verbo *dever*, o que justamente expressa o carácter livre da vontade, uma vez que nossa faculdade apetitiva *pode* ser determinada pelas leis objetivas da razão, mas não necessariamente é. Ao utilizar o verbo *dever*, os imperativos “dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-nos a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la” (Kant, 2011, p. 51 [GMS 4:413]). As ações determinadas pelos imperativos, por sua vez, podem tanto ser boas apenas como meios para um fim qualquer como boas em si mesmas. No primeiro caso, consistem em *imperativos hipotéticos*, que “determinam as condições da causalidade do ente racional, enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo, [... no segundo, são *imperativos categóricos* que] determinam somente a vontade, quer ela seja suficiente ou não para o efeito” (Kant, 2008b, p. 34 [KpV 5:20]).

Acompanhamos a linha interpretativa que estabelece a distinção entre *Imperativos*, enquanto princípios gerais constitutivos da racionalidade prática, e *imperativos particulares*, na qualidade de preceitos substantivos que comandam ações específicas. Deste modo, assim como Darwall (1983), Korsgaard (1997), Hampton (1998) e Kain (2003), assumimos que os imperativos hipotéticos particulares seriam a expressão de um princípio objetivo mais amplo: o Imperativo Hipotético.⁸⁵ A interpretação clássica dessa concepção é apresentada por Hill Jr.

⁸⁵ O mesmo raciocínio se aplica no caso dos imperativos categóricos. A formulação cogente da lei moral constitui o Imperativo Categórico, no qual o princípio puramente formal da razão prática é representado por

(1973), segundo a qual o Imperativo Hipotético seria um princípio racional fundamental que expressa às pessoas como devem agir e declara que “[s]e uma pessoa quer um fim e certos meios são necessários para alcançar esse fim e estão em seu poder, então ele deve querer esses meios [ou abandonar o fim]” (Hill Jr., 1973, p. 429, tradução nossa). Por mais que Kant nunca tenha formulado dessa forma, Hill Jr. argumenta que se trata de “um princípio pressuposto em ambos os imperativos de destreza e imperativos de prudência” (Hill Jr., 1973, p. 429, tradução nossa), pois está implícito na afirmação kantiana de que um sujeito racional que quer um fim também quer os meios necessários de que dispõe para alcançá-lo.

Hill Jr. ressalta, porém, que não se devem reduzir tais afirmações a meras explicações do que está implicado no conceito de querer um fim. Para ele, comumente se interpretam tais passagens de modo a tornar impossível a falha em querer os meios imprescindíveis para realizar seus objetivos, pois assumem que Kant afirmava que aquele que quer um fim quer, necessariamente, os meios para tanto. Apesar de reconhecer que há passagens que sugerem isso, ele analisa excertos⁸⁶ que supostamente conteriam tal proposição analítica, de modo a conduzir a uma conclusão em sentido contrário. Para este comentador, Kant qualifica o querer em tais afirmações, pois o indivíduo que quer dado fim só quer necessariamente os meios indispensáveis para alcançá-lo se ele estiver agindo de modo completamente racional. Em outras palavras, “alguém pode querer um fim sem querer os meios necessários em seu poder” (Hill Jr., 1973, p. 429, tradução nossa); esta pessoa, apenas,

meio de uma ordem direcionada à vontade. Consiste, pois, no enunciado da lei “cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade [para que esta] se possa chamar boa absolutamente e sem restrição” (Kant, 2011, p. 34 [GMS 4:402]). Em face desse princípio formal de determinação da vontade, a ação é pensada “como objectivamente necessária [...] não de modo mediato, através da representação de um fim que pode alcançar-se através da acção, mas através da mera representação da própria acção (da sua forma), ou seja, de modo imediato” (Kant, 2017, pp. 31-32 [MS 6:222]). Contudo, segundo Hill Jr., diferentemente do Imperativo Categórico geral, que independe de qualquer relação entre meios e fins, os “imperativos categóricos particulares devem ser independentes apenas dos fatos concernentes ao que sejam os fins do agente” (Hill Jr., 1973, p. 444, tradução nossa). Assim, a proposição “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” é o Imperativo Categórico geral em uma de suas formulações, ao passo que “não debes mentir” é um imperativo categórico específico. O primeiro tem validade incondicional, independente de quaisquer contingências empíricas, sejam relativas aos meios ou fins, devendo “ser pensado como válido em todos os mundos possíveis, isto é, em todo mundo concebível que contenha seres racionais capazes de atender a requisitos morais” (Allison, 2011, p. 24, tradução nossa). Já a proibição da mentira pressupõe que seja empiricamente possível mentir: que o agente tenha interlocutores, que as condições materiais mínimas da comunicação estejam preservadas, que possuam um idioma comum, etc. Não é inconcebível um mundo em que seja empiricamente impossível mentir, no qual o Imperativo Categórico geral permanece absolutamente necessário para seres racionais, porém não haveria um imperativo específico de não mentir. Contudo, se um imperativo como “não debes mentir” for possível, ele independe dos fins do agente, visto que, conforme elucidada Hill Jr., a todo imperativo categórico específico se pode acrescentar “independentemente do que você queira” (Hill Jr., 1973, p. 444, tradução nossa).

⁸⁶ “Quem quer o fim, quer também (*se a razão tem influência decisiva sobre as suas acções*) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder” (Kant, 2011, p. 56, *italico* nosso [GMS 4:417]); e “quem quer o fim, quer também (*necessariamente conforme à razão*) os únicos meios que para isso estão no seu poder” (Kant, 2011, p. 57, *italico* nosso [GMS 4:417-418]).

não estará agindo de modo completamente racional. Hill Jr. enfatiza, então, que é essa possibilidade de não querer os meios o que torna possível a existência de tais imperativos, pois não faz sentido afirmar que um princípio da razão comanda uma ação como um dever se esta for inevitável. O Imperativo Hipotético é, portanto, propriamente um imperativo porque declara a necessidade de uma ação, mas o faz a seres racionais imperfeitos que podem, a despeito do reconhecimento da prescrição da razão, descumpri-lo.

Ademais, tal interpretação sustenta que é apenas por meio desse princípio geral que uma justificação válida dos imperativos hipotéticos particulares é possível. A estrutura argumentativa que ele apresenta parte da proposição, que Kant considera analítica, de que um sujeito completamente racional que queira um fim também irá querer os meios necessários em seu poder para alcançá-lo. Tal proposição, então, assume a forma imperativa para os seres cuja vontade é imperfeita, como os humanos, e declara que “se uma pessoa quer um fim e certos meios são necessários para alcançar esse fim e esses estão a seu alcance, então ele deve querer esses meios” (Hill Jr., 1973, p. 431, tradução nossa). Trata-se do Imperativo Hipotético. Acrescenta-se, então, um fato empírico que indica que Mx é o meio necessário, e amplamente acessível, para determinado fim Fx . A partir disso, podemos derivar a forma típica dos imperativos hipotéticos particulares, que declara que se alguém quer Fx , então deve querer também Mx . Aplicando isso a um caso empírico, temos um imperativo hipotético específico para a pessoa P que quer Fx e que, portanto, deve querer também Mx .

Dado que os meios de obtenção de alguns fins podem ser conflitantes com os meios requeridos por muitos outros fins do mesmo sujeito, tornando-os demasiadamente custosos, cumpre notar que o Imperativo Hipotético não declara que o sujeito deve adotar os meios para todos os seus fins, mas apenas para aqueles que ele *quer*. Hill Jr. esclarece, então, que querer um fim “não é simplesmente ter um objetivo indeterminado que se espera de alguma forma alcançar” (Hill Jr., 1973, p. 433, tradução nossa), mas envolve uma deliberação racional sobre seus meios e uma decisão por buscar esse fim. Nesse sentido, não se age contrariamente ao que comanda o Imperativo Hipotético quando se abdica da realização de um objetivo em prol de outros fins, mas apenas quando um indivíduo decide racionalmente por algum propósito, dispondo-se a alcançá-lo, e resiste em cumprir as ações que havia reconhecido como meios necessários para tanto. Assim, o Imperativo Hipotético comporta a reconsideração de compromissos, mas não a recusa irracional de seguir com aqueles que se mantém.

À luz dessa interpretação, portanto, já se torna possível traçar certas aproximações e distanciamentos entre o Imperativo Categórico e o Hipotético. Ambos os imperativos são princípios objetivos, logo expressam uma exigência da razão que independe de premissas

contingentes. Onde reside então a diferença fundamental entre ambos? Não pode ser na forma linguística pela qual são comumente expressos, pois é possível formular imperativos categóricos na forma hipotética e vice-versa.⁸⁷ Segundo Hill Jr., há quem argumente “que os imperativos hipotéticos se distinguem dos imperativos categóricos pelo fato de que, na ausência de dados empíricos, eles [os imperativos hipotéticos] não fornecem prescrições substantivas sobre o que se deve fazer” (Hill Jr., 1973, p. 442, tradução nossa). Ele, contudo, rejeita tal argumento ao sustentar que, por mais que o Imperativo Categórico seja um princípio *a priori* cuja validade racional independe de elementos empíricos, sua aplicação os leva em consideração, de modo que a derivação de imperativos categóricos particulares, que expressam deveres específicos, se baseia em fatos da empiria. Por mais que o princípio permaneça *a priori*, o contexto informa sua aplicação. Similarmente, o Imperativo Hipotético seria um “princípio geral que não menciona fins ou meios particulares; ele nos diz apenas que devemos querer os meios para os nossos fins, sejam quais forem” (Hill Jr., 1973, p. 441, tradução nossa). Nesse sentido, seu comando racional também independe de condições empíricas. Contudo, uma consideração mais detida sobre os imperativos hipotéticos em geral revela que, nestes, há uma dependência intrínseca da matéria das ações que não se verifica nos imperativos categóricos.

Um imperativo hipotético particular “declara uma ação possível como sendo praticamente necessária como meio para a obtenção de outra coisa que se queira (ou que se possa querer)” (Hill Jr., 1973, p. 441, tradução nossa). Assim, por mais que o Imperativo Hipotético, enquanto princípio geral, independa da adoção de um fim específico por parte de um sujeito, a derivação de imperativos hipotéticos particulares o requer e é apenas por meio disso que seu princípio geral é capaz de prescrever diretivas específicas. Nem o Imperativo Hipotético, nem qualquer formulação hipotética intermediária no processo derivativo de prescrições particulares,⁸⁸ são capazes de informar especificamente a um agente o que ele deve fazer, sem que uma informação quanto aos fins que ele quer seja fornecida. Com base nessa reflexão, Hill Jr. conclui que imperativos são hipotéticos “se sustentam prescrições

⁸⁷ Segundo Hill Jr., o Imperativo Categórico poderia ser formulado do seguinte modo: “Se você quer fazer algo X, mas não puder querer que a ação sobre esse apetite se torne uma lei universal, então você não deve fazer X” (Hill Jr., 1973, pp. 441-442, tradução nossa). Analogamente, seria possível expressar o Imperativo Hipotético como: “Você deve sempre se utilizar dos meios necessários e disponíveis para seus fins” (Hill Jr., 1973, p. 442, tradução nossa). O mesmo se aplica também aos imperativos particulares e, com isso, evidencia que apesar de a forma linguística ser um comum indicador do tipo de imperativo, não é ela o que propriamente os distingue.

⁸⁸ Tal processo envolve essencialmente três etapas: primeiramente, a formulação do Imperativo Hipotético, na sequência sua informação com algum conteúdo empírico que estabeleça algo como meio para um fim específico e, por fim, a derivação de uma formulação específica que declara a um sujeito S o que deve fazer (Mx) a fim de alcançar seu fim (Fx).

particulares para uma pessoa apenas em conjunção com premissas que descrevem os fins dessa pessoa *ou se* não podem ser sustentados sem premissas que descrevam os fins da pessoa a quem se dirigem” (Hill Jr., 1973, p. 443, tradução nossa). Os imperativos categóricos, por outro lado, independem de qualquer dado com relação aos fins adotados pelo agente. “É essa independência dos compromissos do agente, e não a independência de todos os fatos empíricos de qualquer natureza, que torna as prescrições morais categóricas” (Hill Jr., 1973, p. 444, tradução nossa) e um dos fatores que as distingue notavelmente das prescrições dos imperativos hipotéticos de um modo geral.

2.1.2 Imperativos pragmáticos como conselhos de prudência

Um imperativo pragmático da prudência é a expressão de um comando que racionalmente impõem-se aos seres-humanos, enquanto seres racionais imperfeitos, na busca pela maximização de seu bem-estar. Assim sendo, na medida em que é ordenado com vistas a um outro fim, o da felicidade, o imperativo pragmático da prudência caracteriza um tipo de imperativo hipotético, no qual “a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção” (Kant, 2011, p. 55 [GMS 4:416]). Com relação à modalidade lógica, esse imperativo não é meramente possível, mas atual, por isso, denominado por Kant de *assertórico*⁸⁹. Tal imperativo “[n]ão se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência” (Kant, 2011, p. 54 [GMS 4:415-416]).

Ao contrastar a necessidade absoluta do Imperativo Categórico, que independe de condições que aderem à vontade apenas de modo contingente, Kant sustenta que os imperativos hipotéticos não são propriamente leis, mas apenas preceitos práticos. Para ele, “leis práticas referem-se unicamente à vontade, sem consideração do que é realizado através

⁸⁹ Kant inicialmente classificou os imperativos categóricos (morais), sob o enfoque lógico, como sendo *apodíticos*, visto que a ação ordenada é objetivamente necessária e independente de qualquer outra finalidade. Os imperativos hipotéticos, por sua vez, foram separados em *problemáticos*, quando ordenam uma ação boa em função de um fim possível (técnicos), e *assertóricos*, quando a ação é boa em vista de um fim real, atual (pragmáticos). Posteriormente, Kant considerou contraditória sua proposta de imperativos hipotéticos serem problemáticos, abandonando-a. Ainda assim, nos valem dessa terminologia por considerar útil e pertinente salientar a distinção da natureza do fim dos imperativos de prudência. Aubenque (2008) ressalta, ainda, que há uma tendência a considerar os imperativos pragmáticos “como “problemáticos”, embora sejam ditos assertóricos. “Com efeito, eles são problemáticos em seu conteúdo, ou seja, na relação que instituem entre meios e fim. Mas é preciso lembrar que Kant não visava a relação entre meios e fim na distinção entre imperativos problemáticos e assertóricos, mas o modo de existência do fim: sempre dado no caso da prudência, simplesmente possível no caso da habilidade” (Aubenque, 2008, pp. 306-307).

da causalidade da mesma” (Kant, 2008b, p. 35 [KpV 5:21]). A necessidade inerente à prescrição dos imperativos hipotéticos, por outro lado, é subjetivamente condicionada, pois a validade de seus mandamentos está associada à determinação da vontade com vistas a um fim apetecido. Tendo isso em vista, o filósofo propõe uma denominação alternativa à cada tipo de imperativo: regras da destreza (relativas à técnica), conselhos da prudência (de ordem pragmática e relativos ao bem-estar) ou mandamentos da moralidade (as verdadeiras leis morais). Os conselhos da prudência, ao lado das regras da destreza, são princípios do querer que não chegam a ser verdadeiramente leis. As regras da destreza são inteiramente condicionadas a fins meramente possíveis, não encerrando qualquer necessidade além da máxima analítica segundo a qual um sujeito racional que quer um fim deve querer também os meios necessários de que dispõe para alcançá-lo.⁹⁰ Os conselhos, por outro lado, possuem “uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjectiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade” (Kant, 2011 pp. 55-56 [GMS 4:416]). Somente os mandamentos da moralidade possuem a necessidade incondicionada, a objetividade e, portanto, a validade absoluta e universal de uma lei à qual deve-se obediência mesmo contra a inclinação. O imperativo pragmático da prudência, portanto, reúne a necessidade *a priori* do ser humano de buscar a felicidade com a contingência da subjetividade na determinação do que realmente ela seja e de quais os meios para obtê-la.

É precisamente a indeterminação do conceito de felicidade o que impede os imperativos da prudência de serem totalmente analíticos, tais como as regras da destreza. Conforme visto previamente, isso se deve ao fato de que ninguém consegue determinar *com exatidão* em que consiste a sua felicidade e como alcançá-la, pois isso demandaria do sujeito algo análogo à onisciência. Cada um precisaria ser capaz de calcular o máximo de bem-estar possível que cada curso de ação lhe traria ao longo de toda sua existência, o que não é acessível a nenhum ser finito lidando com elementos tirados inteiramente da experiência. Nesse sentido, o objeto dessas regras práticas que o imperativo hipotético da prudência prescreve tem um título comum para todos os entes racionais (felicidade), mas as regras são distintas em cada caso, pois comandam com base no apetite particular dos indivíduos, cujo sentimento de prazer e desprazer não se direciona igualmente aos objetos. Assim sendo, não há propriamente uma prescrição que se possa seguir para ser feliz, mas apenas conselhos

⁹⁰ Uma vez que o poder de obrigar a vontade está condicionado a uma intenção ou fim a atingir, basta abdicar desse fim para que não mais exista a obrigação.

derivados da experiência que orientam quanto ao que costuma produzir a felicidade. Nas palavras de Kant,

[o] princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas mas jamais aquelas que se prestassem para leis da vontade, mesmo que se tomasse a felicidade **geral** como objeto. Pois, visto que o conhecimento desta assenta sobre meros dados de experiência, uma vez que cada juízo a respeito depende muito da opinião de cada um, que além disso é ainda muito mutável, assim pode bem haver regras **gerais** mas jamais **universais**, isto é, regras que na média são muito freqüentemente certas mas não que sempre e necessariamente têm que ser válidas; por conseguinte nenhuma **lei** prática pode fundar-se sobre elas (Kant, 2008b, p. 60 [KpV 5:36]).

Em suma, os imperativos pragmáticos constituem princípios da vontade para todos os indivíduos, mas não leis, uma vez que são condicionados por uma necessidade que, embora provenha da natureza humana em geral, não permite determinar com precisão as condições para sua satisfação, sujeitando-se às contingências subjetivas e às injunções exteriores. Uma vez que “a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação” (Kant, 2011, p. 58 [GMS 4:418]), podemos modificar a concepção que fazemos do que contaria para nossa felicidade e, assim, renunciar a certos conselhos da prudência, que, aliás, deixariam de ser considerados como tais em função da própria variação da definição, comprovando o caráter de imperativos hipotéticos dos mesmos. Conforme esclarece Kant, aquilo que “é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção” (Kant, 2011, p. 60 [GMS 4:420]). Assim, mesmo não sendo possível deixar de buscar a própria felicidade, é possível renunciar a certos fins que a compunham.

Apesar dessa possibilidade de abdicação, diferentemente das prescrições dos imperativos categóricos, que sempre estão em nosso poder cumprir, “satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade [...] nem de longe é possível a qualquer um, [...] pois] no primeiro caso só importa a máxima, que tem de ser genuína e pura, enquanto no segundo importam também [...] as capacidades] de tornar efetivo o objeto apetecido” (Kant, 2008b, p. 61 [KpV 5:36-37]). Isso se aplica, inclusive, à realização da matéria do querer moral, ou seja, do objeto de um apetite ligado à lei e para o qual houve mobilização da faculdade de apetição a agir por dever, pois os imperativos que visam a consecução desses fins não são categóricos, mas hipotéticos. Uma vez que se trata de um raciocínio prático conduzido por um agente moral *agindo no mundo*, o fim ao qual a ação visa faz parte do conjunto de propósitos que, unificados, compõem sua felicidade, de modo que a habilidade de

que se vale para discernir os meios mais apropriados para alcançá-lo é a prudência privada e seus comandos se expressam por imperativos pragmáticos.

Tendo em vista a caracterização de felicidade apresentada previamente, tudo que é adotado como fim pelo agente é objeto da prudência, enquanto capacidade de determinar os melhores meios para tanto, mesmo no caso dos fins morais. A razão pura prática não pode determinar os melhores meios para realizar os seus fins, porque os meios para a realização de um fim são essencialmente empíricos, logo, contingentes. Compete ao uso moral da razão delimitar, dentre todos os meios possíveis, quais são moralmente aceitáveis e quais não são, mas dentre todos os outros, é a prudência, enquanto instância do uso pragmático da razão, que determina qual será adotado em cada situação específica.⁹¹ Nesse sentido, a realização da ação moral, a concretização dos fins morais no mundo sensível, depende dessa capacidade. A reflexão prudencial quanto aos meios direciona-se, pois, a todos os fins que um sujeito adote para si.

2.2 ATUAÇÃO DA PRUDÊNCIA

2.2.1 Racionalidade dos meios para fins

A definição dicotômica de prudência previamente apresentada diz respeito a diferentes habilidades subsumidas sob um conceito comum, todavia, é possível distinguir o emprego dessa capacidade também segundo os diferentes âmbitos de sua aplicação. Considerar o conceito à luz dessa distinção não gera uma nova caracterização, mas é profícuo na medida em que compreender os diferentes contextos de uso do conceito permite salientar particularidades que as habilidades englobadas pela prudência adquirem quando aplicadas às circunstâncias empíricas, nuances particularmente notáveis no âmbito sócio-político.⁹² Na

⁹¹ Por exemplo, se posso alcançar determinado fim moral (Fm1) por meio de A, B ou C e determinado fim da inclinação por X, Y ou Z e acabo optando por Y, não porque X ou Z eram imorais, mas porque favoreciam B, que era o melhor meio para alcançar Fm1, então o cálculo dos meios para fins prudenciais envolve os fins morais que o sujeito adotou para si.

⁹² A partir de uma reflexão sobre o uso que Kant faz desse conceito em obras ulteriores, Nelson (2001) propõe, precisamente, uma divisão dicotômica alternativa para o conceito de prudência na qual confere destaque a essa aplicação. Para ele, a manifestação da agência prudencial pode ser entendida como racionalidade instrumental autointeressada – que encapsularia tanto a *Weltklugheit* como *Privatklugheit* – ou como certo tipo de arte sócio-política sensível ao contexto. Assumindo esse enfoque, o artigo de Nelson é capaz de trazer à luz nuances valorosas a respeito da prudência, mas acaba por diluir em caracterizações gerais o que é mais distintivo ao conceito. Enquanto na divisão canônica de Kant fica evidente tanto a diferença entre prudência privada e

própria *Fundamentação*, em uma nota explicativa sobre o emprego do termo pragmático, Kant esclarece que a “*História* é escrita pragmaticamente quando nos torna *prudentes*, quer dizer quando ensina ao mundo actual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas” (Kant, 2011, p. 56n [GMS 4:417n]). Para Kant, “[e]m todos os demais animais abandonados à própria sorte, cada indivíduo alcança sua plena destinação, mas entre os homens no máximo a *espécie* a alcança, [...] mediante um *progresso* numa série imensa de gerações” (Kant, 2019a, pg. 207 [Anth 7:324]). Diferentemente dos demais animais, ao ser humano não basta o instinto, sendo necessário sua formação para tal. O ser humano tem de ser disciplinado, cultivado, civilizado e moralizado. O processo de civilização consiste na formação humana para a prudência, na qual cada um se forma para a cidadania e adquire valor público, aprendendo a dirigir a sociedade civil e a adaptar-se a ela (Kant, 2019b, p. 27 [Päd 9:455]). Trata-se do desenvolvimento da disposição pragmática⁹³ dos seres humanos.

Sob um aspecto, “refere-se à habilidade social de um indivíduo de agir de acordo com a lei e com as normas sociais do bom comportamento” (Klein, 2021, p. 80, tradução nossa). Sob outro, diz respeito à capacidade na consideração dos melhores meios para a realização dos ditames de nossa razão, bem como quanto ao que caracteriza o contexto mais apropriado para tanto. Como a análise precedente elucidada, a prudência não se restringe à persecução de propósitos autointeressados, mas diz respeito à promoção de quaisquer fins que o sujeito se proponha, incluindo os morais. Sob tal ótica a prudência ganha então o sentido de

prudência nas relações com o mundo quanto de que modo a segunda está subsumida à primeira, a classificação proposta por este intérprete falha em demarcar substancialmente a distinção entre suas duas categorias, pois as habilidades envolvidas no primeiro elemento de sua divisão (*Weltklugheit* e *Privatklugheit*) são as mesmas exercidas no segundo. A nosso ver, isso ocorre porque a divisão proposta por Nelson não se baseia numa distinção entre as habilidades pensadas sobre o conceito, mas entre os âmbitos de sua aplicação, ou seja, descreve a particularidade que uma mesma habilidade adquire quando é aplicada ao contexto social e político. Como a prudência é uma capacidade, porém, tal divisão falha em devidamente caracterizar o que ela é, de modo que não será adotada. Ainda assim, o argumento subsequente acompanha parte do movimento investigativo empregado por ele a fim de colocar em evidência a riqueza de manifestações das habilidades pensadas sob esse conceito.

⁹³ Louden (2006) atenta para o fato de que o termo ‘pragmático’ é usado com mais de um sentido por Kant, podendo ser entendido (1) em oposição ao fisiológico, (2) em oposição ao escolástico, (3) como envolvendo o uso de outros e (4) como prudencial em sentido mais estrito. O primeiro seria empregado ao se referir a sua antropologia que, tendo uma abordagem pragmática, investiga o que o homem faz ou pode fazer de si mesmo, em oposição ao que a natureza faz dele. O segundo uso, em certa medida vinculado ao primeiro, enfatiza o pragmático como conferindo utilidade para a vida (não meramente acadêmica) às habilidades e ciências, de modo que se faça um uso apropriado delas. O terceiro, também vinculado ao anterior, se relaciona à acepção de prudência como *Weltklugheit*, na medida em que “o principal tipo de utilidade enfatizado por Kant nas lições de antropologia envolve o uso habilidoso de outros seres humanos. Por meio do nosso conhecimento da natureza humana, adquirimos sagacidade sobre como usar os seres humanos para nossos próprios propósitos” (Louden, 2006, p. 353, tradução nossa). O quarto emprego do termo ‘pragmático’, por sua vez, adjectiva a antropologia de modo a se referir a uma doutrina da prudência [*Klugheitslehre*], primariamente em sua acepção de *Privatklugheit*. Nesse sentido, refere-se “à capacidade de usar o conhecimento que se tem da natureza humana a fim de promover [...] a felicidade de si mesmo, assim como dos outros” (Louden, 2006, p. 353, tradução nossa).

“negociação das demandas da moralidade com a realidade cultural, política e social de uma forma particular de vida” (Nelson, 2001, p. 220, tradução nossa). É a esta capacidade que recorreremos para buscar promover a efetivação de ações éticas ou dos ideais do direito. Trata-se, pois, de um conceito pervasivo que, seja da perspectiva de um indivíduo isoladamente ou em associação com outros, está intimamente vinculado com a realização de ações e cujos matizes expressam as variadas possibilidades de atuação encriptadas nas duas definições canônicas de Kant.

A prudência nas relações com o mundo para conduzir os demais de acordo com seus fins, por exemplo, torna o homem benquisto e influente entre seus pares e Frierson ressalta que mesmo nessa acepção trata-se de uma habilidade que pode ser usada para a realização do dever. Razão pela qual Kant teria afirmado especificamente que é preciso vincular a moral ao conhecimento do ser humano (Frierson, 2003, p. 54). Louden também atenta para essa questão ao investigar a antropologia pragmática kantiana. Para este comentador,

a antropologia pragmática [...] é planejada em parte para nos mostrar como podemos efetivamente usar as pessoas para nossos próprios fins – quaisquer que sejam esses fins. E é claro que a antropologia pragmática pode ser usada para muitos propósitos diferentes, alguns dos quais são flagrantemente imorais. [...] Mas também podemos escolher usar nosso conhecimento da natureza humana para fins *morais* e, quando escolhermos fazê-lo, nossa antropologia se torna uma antropologia moral. A antropologia moral já está potencialmente presente na antropologia pragmática e nós atualizamos esse potencial sempre que escolhermos aplicá-la para fins morais (Louden, 2006, p. 354, tradução nossa).

A prudência privada com relação à moral, por sua vez, é a capacidade que habilita os indivíduos a avaliar os melhores meios e circunstâncias para promover, se não a consecução dos fins morais determinados por nossa razão prática, ao menos uma incessante aproximação a eles. Em seus textos políticos Kant dá alguns de seus principais exemplos dessa destreza quanto à aplicação apropriada, a imaginação e engenhosidade para relacionar situações particulares à lei moral e a habilidade política por excelência é, precisamente, a prudência. Razão pela qual a transformação da teoria do direito em política, descrita em *A Paz Perpétua* como uma doutrina do direito exercitada, requer uma ligação com a antropologia e filosofia da história.⁹⁴

Tais considerações chamam a atenção, então, para a necessidade de conhecer as contingências das situações empíricas às quais os princípios *a priori* devem ser aplicados. Cumpre ressaltar, porém, que este uso da racionalidade prudencial não substitui a reflexão

⁹⁴ Cf. Klein, 2016, pp. 85-86 e Klein, 2021, p. 87.

instrumental, mas, antes, a pressupõe. A racionalidade instrumental informa todos os meios concebíveis ao sujeito para realizar determinado fim,⁹⁵ mas, por si só, não é suficiente para arbitrar entre os diversos meios possíveis,⁹⁶ muito menos determinar a adoção do fim. Há algo que vai além dela no processo de deliberação para a ação, na qual as considerações a respeito das leis de como as coisas são se relacionam com os objetos da faculdade de apetição do sujeito (atuais e possíveis), o que compete à prudência, bem como considerações éticas.

Se uma pessoa A quer obter uma garrafa d'água, por meio de sua reflexão instrumental será capaz de identificar os meios possíveis de que dispõe para tanto: pagar por ela (seja com as moedas que tem em seu bolso, com uma nota de R\$ 2,00 ou seu cartão), roubá-la, pedir por ela, etc. Outras formas de reflexão, então, censuram certas alternativas: sua razão pura prática determinará que o roubo é proibido, excluindo do cálculo essa opção; sua prudência nas relações com o mundo pode adverti-lo de que, sendo cliente regular da loja e notoriamente não precisando de caridade, pedir pela garrafa não seria aprovado pelos funcionários e acabaria perdendo a simpatia destes, de modo que resta apenas a opção de pagar por ela. Contudo, seja da perspectiva instrumental, seja da perspectiva da *Weltklugheit*, seja da perspectiva da ética, é indiferente o modo de pagamento.

Para a prudência, por outro lado, cada uma dessas opções deve ser considerada à luz de seus outros fins e dos meios necessários para alcançá-los, pois alguns podem contribuir para tanto ou prejudicá-los. Esta mesma pessoa tem como fim manter boas condições de higiene e pretende tomar banho e lavar suas roupas ao final do dia. Em seu dormitório, porém, tanto o chuveiro quanto a máquina de lavar são acionados com moedas, de modo que se as utilizar para pagar a garrafa d'água, não conseguiria atingir seus outros fins. Pagar com a nota de dinheiro, além de ser suficiente para alcançar o fim, ainda lhe daria uma moeda de troco, o que lhe permitiria lavar, adicionalmente, sua roupa de cama e aproveitar o ar quente e ventoso

⁹⁵ Convém notar que mesmo a consideração dos meios para fins possíveis não é estritamente desempenhada pela racionalidade instrumental, pois a *Weltklugheit* faz essa reflexão quando os meios em questão são outras pessoas, como descrito previamente nesta seção.

⁹⁶ Da perspectiva estritamente instrumental, obter uma garrafa d'água pagando por ela com uma nota de R\$ 2,00 ou trocando-a por uma moto é indiferente. Ambos são meios igualmente aceitáveis, pois ambos fazem com que o sujeito seja bem-sucedido em adquirir a garrafa d'água. É apenas acrescentando a perspectiva prudencial que a segunda alternativa se mostra absurda, pois, dadas as circunstâncias que o indivíduo pode esperar da sua vida, ainda pode precisar de um modo de locomoção eficiente, de modo que surgiria a necessidade de comprar outro veículo, o dinheiro que conseguiria com a venda da moto poderia financiar a satisfação de outras carências, etc. O que não é o mesmo que afirmar que as prescrições instrumentais não respondem a certas considerações contextuais. Por exemplo, numa situação de extrema necessidade de um futuro distópico pós-apocalíptico, talvez o sujeito reconheça que entregar a moto é o único modo de conseguir a garrafa d'água de que tanto precisa, mas trata-se de uma análise puramente externa, do que, no cenário em questão, pode ser considerado um meio para o seu fim, não uma avaliação que remete a considerações internas envolvendo suas outras apetições e os meios necessários para satisfazê-las.

da noite para secá-la. Como, porém, ao entrar na loja ouviu alguém comentando que sua carteira fora roubada e pedindo ajuda para pagar pelo ônibus para voltar à sua casa, o sujeito A decide, por fim, pagar sua compra com o cartão e entregar a nota de dinheiro à pessoa necessitada. Essa reflexão é feita pela racionalidade prudencial, mesmo dizendo respeito a uma ação moral, pois diz respeito à harmonização de seus múltiplos fins e dos modos de os realizar, o que envolve os fins morais. Assume-se, portanto, uma posição contrária a dos comentadores, como Kain (2003), Brandt (2004) e Kohl (2017), que defendem que a racionalidade prudencial é *estritamente* direcionada à coordenação dos meios necessários para se alcançar o máximo de satisfação das *inclinações sensíveis* de um indivíduo.

A partir das considerações previamente apresentadas seria possível a alguém imaginar que a prudência se limita a fazer a reflexão a respeito dos meios para os fins de um agente, mas uma análise mais detalhada a respeito dessa capacidade mostra que seu escopo de atuação é mais amplo que isso. Por mais que na *Fundamentação* a caracterização oferecida por Kant para a prudência focalize eminentemente seu papel na deliberação quanto aos meios para alcançar a felicidade pessoal, já nessa obra Kant alude para outra função desempenhada por ela, a saber, a sistematização dos fins, visto que diz respeito também à “sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável” (Kant, 2011, p. 55n [GMS 4:416n]). A devida compreensão desse emprego da reflexão prudencial, por sua vez, requer que esta seja analisada à luz da problemática dos princípios constitutivos da racionalidade prática. Para tanto, será apresentada, na próxima seção, a posição de Korsgaard a esse respeito, não apenas porque sua análise fornece um amplo panorama da questão, mas também, e talvez principalmente, porque enfrentando suas críticas ao princípio prudencial é possível deslindar um aspecto fundamental de sua atuação.

2.2.2 O processo de autounificação

Korsgaard (2008; 2009) argumenta em favor da tese de que os princípios da razão prática unificam e, com isso, constituem o querer. Contudo, contrariamente à tradição filosófica, que comumente admite a existência de três princípios (o instrumental, o prudencial e o moral), a filósofa reconhece apenas dois destes: o instrumental e o moral.⁹⁷ Para ela, apenas esses seriam constitutivos da atividade racional por meio dos quais controlamos nossas

⁹⁷ Cf. Korsgaard 2008, capítulos 1 e 3 e 2009, seções 3.1.2 e 3.1.3.

ações, ou seja, movemo-nos visando produzir determinados estados de coisas no mundo.⁹⁸ O princípio prudencial não seria absolutamente rejeitado como tal, mas em virtude do modo como é apresentado, razão pela qual o considera um princípio ausente.

A autora inicia sua reflexão pontuando que a filosofia kantiana apresenta paralelamente o Imperativo Técnico – expressão do princípio instrumental – e o Imperativo Pragmático – expressão do princípio prudencial – como modos do Imperativo Hipotético. Assim, assume que ambos comandam que se queira os meios necessários (em seu poder) para alcançar seu fim, com a diferença que o primeiro diz respeito a fins possíveis, ao passo que o segundo se refere a um fim dado, a saber, a própria felicidade (Cf. GMS 4:415-416). Korsgaard argumenta, então, que essa

forma de pensar o princípio da prudência ou do interesse próprio, como uma aplicação ou extensão do princípio instrumental⁹⁹, é completamente confusa. O princípio instrumental diz-nos apenas para usarmos os meios para atingir qualquer fim adotado; não nos diz nada sobre quais deveriam ser os nossos fins. Portanto, não pode nos dizer que devemos buscar o máximo de satisfação ou qualquer outra forma de bem geral. Na verdade, nem sequer diz que devemos preferir a satisfação de uma conjunção de quaisquer dois dos nossos fins, mesmo quando não há conflito, à satisfação de qualquer um deles.¹⁰⁰ Não há dúvida de que existe alguma exigência racional desse tipo – é por isso que chamo o princípio de “ausente” em vez de “inexistente” – mas não é o princípio da razão instrumental (Korsgaard, 2009, pp. 52-53, tradução nossa).

Para dar concretude ao seu argumento, ela apresenta o exemplo da preferência da fração monetária à moeda¹⁰¹ – da preferência do centavo ao real, por exemplo – e defende que a justificativa para tanto não pode ser fornecida apenas pela reflexão instrumental. A autora afirma que, por mais que algo custe apenas um centavo, de uma perspectiva estritamente técnica, adquirir o item entregando um centavo ou um real é indiferente, pois ambos são meios suficientes para obter o fim. Seria apenas em consideração a outros fins (possíveis ou

⁹⁸ Cf. Korsgaard 2008, pp. 5-15 e 2009 pp. 45-46.

⁹⁹ Uma vez que Korsgaard não reconhece o Imperativo Pragmático como uma instância do Hipotético, estabelece uma relação de identidade entre este e o Imperativo Técnico, usando-os intercambiavelmente, mas é evidente que se refere à forma geral do Imperativo Hipotético, pois é a ele que Kant relaciona os imperativos prudenciais.

¹⁰⁰ “É claro que o princípio instrumental também não diz que devemos preferir um máximo de satisfação, prazer ou bem a qualquer satisfação, prazer ou bem particular quando *há* um caso de conflito” (Korsgaard, 2009, p. 53, tradução nossa).

¹⁰¹ Segundo a autora, “[s]uponhamos que se possa argumentar que é irracional preferir um centavo a um dólar, com base no fato de que um dólar é mais da mesma coisa. Certamente não se seguiria desse tipo de argumento que é irracional preferir um caso de amor tórrido, embora ao fim desolador, a uma vida inteira de matrimônio amigável, ou uma garrafa inteira de champanhe a um domingo sem ressaca. Pois o argumento de que se deve preferir o dólar ao centavo só vai funcionar, ou no máximo, na suposição de que se valoriza ambos apenas pelo seu valor de troca, ao passo que só o hedonista mais rudimentar pensa que se valoriza tudo por causa de alguma experiência ou resultado comum” (Korsgaard, 2009, p. 53, tradução nossa).

atuais) do agente que sua racionalidade demandaria que ele preferisse o centavo ao real. Assim, assevera que

o princípio instrumental não exige que prefiramos a realização de uma conjunção dos nossos fins à realização de qualquer um deles. Um argumento em favor da busca do próprio bem maior, e também de sempre preferi-lo ao bem menor, não pode decorrer do princípio instrumental, porque ele deve estar em vigor *antes* mesmo que o princípio instrumental nos diga para preferir os maiores meios aos menores. [...] A maximização da satisfação ao longo do tempo, assim como qualquer outra forma de bem geral, é um fim *substantivo*, não formal, e qualquer princípio que nos oriente a promovê-lo e preferi-lo seria um princípio substantivo. Não seria um imperativo hipotético, uma vez que dita a adoção de um fim particular, e certamente não seria alcançado por uma aplicação da razão instrumental (Korsgaard, 2009, p. 53, tradução nossa).

Resumidamente, Korsgaard critica a concepção do princípio prudencial em paralelo ao instrumental, porque uma vez que a formulação geral do Imperativo Hipotético comanda apenas que se queira os meios para os fins (não podendo determinar nada a respeito da adoção de um fim particular), o Imperativo Pragmático não poderia determinar que alguém deva buscar a máxima satisfação de seus fins, visto se tratar de um fim substantivo. Todavia, a autora parece não atentar para a questão de que o Imperativo Pragmático é derivado do Imperativo Hipotético *em conjunção* com o aspecto formal da felicidade enquanto fim atual que todos os seres racionais finitos necessariamente têm, como se verá a seguir.¹⁰²

Conforme visto previamente (1.1) afirmar que todos querem o conjunto completo de seus fins é o aspecto descritivo da felicidade; um fato dado e inescapável. O que determina que um sujeito tenha a totalidade de seus propósitos como fim é sua própria natureza de um ser agente no mundo sensível, não qualquer princípio racional. Mas em se tratando de um fim, o Imperativo Hipotético se aplica a ele, de modo que há uma prescrição normativa que se adote os meios necessários para promover esse propósito, posto que, diferentemente de todos os demais fins, não se pode abdicar da busca pela própria felicidade. Conforme visto na seção 2.1, por sua vez, princípios racionais podem ser pensados em sua formulação geral ou particular, caso em que expressam prescrições substantivas para contextos específicos a partir da aplicação do princípio geral. Nesse sentido, a formulação do Imperativo Técnico coincide com o Imperativo Hipotético e os imperativos técnicos particulares seriam aplicações dessa forma à matéria fornecida contingentemente e determinam que se alguém quiser um fim (Fx),

¹⁰² Como ela própria afirma, “se existe uma exigência racional de prudência, ela não exige apenas que utilizemos os meios para algum fim que já temos ou inevitavelmente temos” (Korsgaard, 2008, pp. 14-15, tradução nossa).

deverá querer também o meio (Mx) necessário e de que dispõe para alcançá-lo ou abdicar do fim.

Um imperativo pragmático particular, por sua vez, declara a um sujeito S que este deve optar, dentre os diversos meios disponíveis para alcançar seu fim (Fx), aquele que favoreça (direta ou indiretamente) a promoção de seus outros fins (Fy, Fz, etc.). Trata-se de uma prescrição substantiva informada pela concepção particular de felicidade de S, razão pela qual, para Kant, os preceitos práticos que se fundam no princípio do amor de si “não podem ser nunca universais, pois o fundamento determinante da faculdade de apetição funda-se sobre o sentimento de prazer e desprazer, que jamais pode ser admitido como dirigido universalmente aos mesmos objetos” (Kant, 2008b, p. 43 [KpV 5:26]). Assim, Kant sustenta que uma *doutrina* da felicidade não possui princípios *a priori* e que todo raciocínio a respeito daquilo que promove nosso máximo bem-estar que aparente sê-lo não passa de uma “experiência elevada à generalidade mediante indução” (Kant, 2017, p. 22 [MS 6:215]). Todavia, disso não se segue que a racionalidade prudencial não comporte um princípio formal próprio, pois tais afirmações dizem respeito aos imperativos pragmáticos particulares que, na qualidade de prescrições substantivas, derivam da aplicação de um princípio formal e geral a uma matéria, no caso, contingentemente fornecida pela concepção particular de felicidade de cada um. Com efeito, a formulação de prescrições substantivas sempre requer que se recorra à antropologia, pois os princípios constitutivos da racionalidade prática não operam como um algoritmo. Como salienta O’Neill,

[p]rincípios sempre são, até certa medida, abstratos; mas eles não são o todo do raciocínio prático. Eles devem sempre ser aplicados de modos que levem em consideração o contexto real; e eles nunca determinam suas próprias aplicações. . . . Assim, uma explicação mais completa do raciocínio prático deve dizer *algo* sobre processos de julgamento e deliberação; mas não pode dizer tudo (O’Neill, 2000, p. 216, tradução nossa).

Diferentemente do princípio instrumental, porém, no caso do princípio prudencial é possível derivar outra formulação prática geral e *a priori* distinta a partir da formulação do Imperativo Hipotético – o Imperativo Pragmático – em virtude da natureza peculiar da felicidade que é um propósito que possui um aspecto formal. Na subseção 1.2.1, estabeleceu-se que a felicidade que todos necessariamente têm como fim é a coleção de todos os seus fins, mas também que buscar satisfazê-los todos é virtualmente impossível e fazê-lo à medida em que os apetites se manifestam, sem qualquer consideração à nossa existência estendida no tempo, é extremamente ineficiente. Mais, que buscar a felicidade desse modo seria irracional,

na medida em que o sucesso que alguém poderia obter seria meramente acidental.¹⁰³ Se sei que quero uma miríade de fins (e sei que irei querer outros tantos ao longo da vida), sei que esses, ou seu modo de realização (os meios para tanto), podem (e provavelmente irão) conflitar com outros. Assim, a única forma de um sujeito racionalmente perseguir a totalidade de seus fins é por meio de sua harmonização de modo a compor um sistema compatível dos propósitos que adotou para si.¹⁰⁴ Há, portanto, uma demanda de nossa racionalidade prudencial por fazer a sistematização dos fins, pois esse é um meio indispensável para promover a felicidade.¹⁰⁵ O que se traduz, por sua vez, numa série de exigências, como: a reflexão a respeito das necessidades que o agente tem e assume que terá futuramente (que requerem satisfação); a definição de parâmetros deliberativos (critérios para arbitrar as decisões nos casos de conflitos entre fins e meios); a hierarquização dos fins (determinando os que são prioritários, postergáveis ou passíveis de abandono), etc.

Korsgaard (2009, seção 3.3.2) argumenta contra o requisito de maximização traçando um paralelo com a prova do princípio de utilidade de Mill, segundo a qual a prova de que algo é desejável é o fato de ser desejado. Diante da exposição *milleana*, ela argumenta, então, que mesmo aceitando que cada um queira sua própria felicidade ninguém desejaria a soma da felicidade de todos, de modo que não seria possível explicar o que torna a soma desejável. Mais, que em casos de conflito alguém teria que sacrificar sua própria felicidade para maximizar a felicidade total, de modo que a sua parte teria sido lesada no processo. Para a autora, algo análogo ocorreria ao se pensar a felicidade como máxima satisfação dos apetites

¹⁰³ Conforme esclarece Hills, “[s]e você se deixar guiar pelo apetite que parece mais forte a cada momento, é fácil não conseguir absolutamente nada, falhar até mesmo na realização de suas próprias inclinações. Você pode optar por perseguir um de seus apetites de cada vez, [...] tomando uma decisão apenas no momento: agora, vou trabalhar. Poucos minutos depois você poderá tomar outra decisão para esse momento: agora, vou telefonar para um amigo. Mas isto não é muito satisfatório, porque se você tiver mais de uma inclinação que não possa ser satisfeita naquele momento, você não poderá persegui-las todas de uma vez e não poderá fazer qualquer provisão para aquelas que você decidiu não seguir imediatamente. Você pode optar por agir apenas por uma delas e terá que rejeitar o resto” (Hills, 2006, p. 248, tradução nossa).

¹⁰⁴ Cf. Paton, 1947, p. 85; Gregor, 1963, pp. 77-78 e O’Connor, 1982, pp. 192-196.

¹⁰⁵ Por essa razão, afirmou-se na subseção 1.2.1 que há tanto um caráter descritivo da concepção de felicidade quanto um normativo. A própria concepção de felicidade do sujeito se modifica a depender dele ser, ou não, prudente. Ninguém mantém, simultaneamente, uma concepção de felicidade enquanto coleção de seus fins e enquanto um sistema desses, pois a segunda surge a partir da qualificação da primeira. Manter uma concepção enquanto coleção de fins é o resultado do exercício deficitário da racionalidade prudencial. É preciso notar, porém, que mesmo nesse caso o sujeito pode, de fato, buscar a promoção de sua felicidade, apenas não o fará de modo plenamente satisfatório e racional. Nesse sentido, mesmo se o objeto da faculdade apetitiva de alguém for um conjunto cujos fins que o constituem comportam incompatibilidades entre si, o ato da sua faculdade apetitiva não seria propriamente um desejo, pois apesar de não ser possível alcançar tal conjunção de fins, ainda é possível persegui-lo de alguma maneira de modo a contribuir com sua efetivação (Cf. subseção 1.2.1). Em suma, a prescrição da racionalidade prudencial à sistematização de seus fins, expressando-se por uma formulação imperativa (Imperativo Pragmático), comporta a possibilidade de não conformação. O sujeito pode não fazer a sistematização dos seus fins – pode não agir do modo mais vantajoso para promover sua felicidade – por mais que haja uma demanda racional determinando que deveria fazê-lo.

do sujeito, que dificilmente incluiria a satisfação de cada um deles. “E assim como o indivíduo cuja felicidade é sacrificada em prol da utilidade geral parece ter algum direito de protestar, também o apetite individual cuja satisfação é sacrificada em prol da felicidade geral parece ter algum direito de protestar” (Korsgaard, 2009, p. 54, tradução nossa). Todavia, tal comparação é imprópria. Em parte, porque não se pode atribuir personalidade aos apetites para que sejam lesados, mas principalmente porque, contrariamente ao caso de Mill – no qual cada um quer a parte, mas ninguém quer a soma – no caso da própria felicidade o apetecer as partes é feito pelo mesmo indivíduo que, conseqüentemente, também quer o todo (Cf. subseção 1.2.1 da presente dissertação). Mais, suas apetições particulares são expressões de si mesmo e sofrem influência recíproca das demais. Sendo os apetites manifestações da volição do agente, todos refletem sua escolha por perseguir determinado fim, mas tal escolha não é inabalável, pois uma imensa série de razões afeta a relação do agente com os objetos de sua faculdade apetitiva. A conscientização do quão custoso será obter algo, por exemplo, comumente altera tal relação e o objeto do apetite recusado pelo agente deixa de ser seu fim. Mas o mesmo agente que deu legitimidade à busca por determinado objeto, incorporando determinado incentivo a uma máxima, é quem revê esse juízo e abdica dele como fim, sendo fundamental que seja livre para fazê-lo. Desse modo, também ao abdicar de um apetite o indivíduo expressa sua condição de agente que livremente escolhe os fins que quer perseguir, ao passo que o indivíduo cuja felicidade é recusada pela sociedade é tratado por ela como mero meio, tendo sua liberdade, ao menos parcialmente, desconsiderada.

Com relação aos parâmetros deliberativos para arbitrar conflitos entre os fins particulares, por sua vez, não há nada que determine a adoção de um critério quantitativo em preferência a um intensivo¹⁰⁶ ao fazer o processo de sistematização dos fins que constituem a

¹⁰⁶ É fundamental salientar, porém, que a intensidade da satisfação não deriva da qualidade atribuída ao que produz o prazer e que prazeres não diferem em tipo, apenas em grau. Kant sustenta que, para propósitos pragmáticos, os prazeres refinados não são intrinsecamente preferíveis e que, portanto, questões qualitativas não devem ser levadas em consideração no processo deliberativo. Para ele, “[u]m mesmo homem pode restituir, sem ter lido, um livro instrutivo que só uma vez lhe cai às 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 aprecia muito, para sentar-se à mesa de jogo, e até despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isso sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro” (Kant, 2008b, pp. 39-40 [KpV 5:23]). E, como bem pontua Timmermann, “[e]m cada um dos quatro exemplos, a primeira atividade envolve um prazer comumente considerado mais digno ou mais nobre do que o segundo. No entanto, a sua qualidade não tem qualquer influência direta na decisão prudencial do agente” (2022, p. 26, tradução nossa). A razão disso é que ao agente importa apenas “quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão freqüentemente repetido seja esse agrado” (Kant, 2008b, p. 40 [KpV 5:23]). Nesse sentido, Timmermann afirma ser um equívoco comum considerar que Kant estivesse criticando os agentes nos exemplos anteriores, como o fez Barbara Herman, ao considerá-los casos de irracionalidade prática. Para o intérprete, “consideradas de um ponto de vista puramente prudencial, essas escolhas não precisam ser racionalmente

concepção particular de felicidade de cada um. Isso, inclusive, iria contra certa percepção intuitiva de que há diferentes níveis, por assim dizer, do querer algo. A maximização a que Kant se refere, porém, não deve ser pensada estritamente em sentido quantitativo, pois a questão da intensidade e da durabilidade também são dimensões da maximização da satisfação.¹⁰⁷ Operando com a concepção de felicidade em termos de prazer prático, não patológico, isso se expressa na satisfação de necessidades mais pujantes ou cujo bem-estar perdure por mais tempo. Nossa reflexão prudencial pode até evidenciar que escolhendo Fy o sujeito S teria que abrir mão de Fm, Fn e Fo, ao passo que a escolha de Fz facilitaria alcançar Fg, Fh e Fi, mas se ao final de sua deliberação a satisfação total com a escolha de Fy ainda se mostrar maior, então não há nada de imprudente com essa opção. Efetivamente, escolher atender ao número maior de apetites mesmo quando isso provoca um resultado menor de satisfação geral seria uma imprudência, mas entre apetites igualmente valorados a sistematização que atender à maior quantidade é preferível. Ademais, uma vez que a felicidade enquanto sistema está constituída, evidente que é melhor quanto mais propósitos um sujeito realizar, pois ele efetivamente quer todos eles. Logo, há um requisito de maximização mesmo também sob o aspecto numérico das apetições, este só não é o único. Como afirma Kant, “[a] felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração)” (Kant, 1989, p. 640 [KrV A806/B834]).

Korsgaard já havia sinalizado para algo nesse sentido em seu livro *The Constitution of Agency* ao reconhecer a necessidade de algo como o que intitulou de princípio do equilíbrio e que também atribuiu à prudência: a exigência racional de levar “em consideração todos os fins que temos motivos para promover, incluindo aqueles que teremos no futuro, sempre que deliberarmos” (Korsgaard, 2008, p. 15, tradução nossa). Ela afirma, inclusive, que intuitivamente reconhece a necessidade de algo como um princípio do equilíbrio, por mais que não se julgue capaz de fundamentá-lo. Em suas palavras,

eu creio que talvez este tipo de fundamento possa ser dado para a exigência de equilíbrio, considerada separadamente de qualquer pensamento sobre particularidade ou interesse próprio, embora eu não veja agora o meu caminho para um argumento

críticas. Elas podem ser o resultado de uma deliberação desleixada; mas também podem ser expressões das preferências genuínas e bem ponderadas dos agentes” (2022, p. 26n, tradução nossa).

¹⁰⁷ Seria irrazoável assumir, por exemplo, que realizar o sonho de uma vida por escrever um livro encapsulando todas as constatações da pesquisa mais valiosa que o sujeito possa imaginar seja inferior (portanto menos preferível), ao conjunto de apetites por jogar videogames quando entediado, por assistir filmes quando cansado e por tirar fotos de pássaros quando desanimado, pelo simples fato de que a satisfação do conjunto atenderia a um número maior de apetições a despeito de serem mais frívolas, pois a primeira é evidentemente mais significativa para o sujeito em questão.

nesse sentido. Acredito nisso, em parte, porque a exigência de equilíbrio parece-me ser uma exigência da razão prática e, na verdade, uma exigência sem a qual a teoria da razão prática é radicalmente incompleta. E acredito nisso em parte porque parece plausível dizer que a nossa unidade como agentes depende da nossa conformidade com tal exigência. Se isso estiver certo, então o princípio do equilíbrio também pode ser um princípio constitutivo da agência e, portanto, um princípio da razão prática (Korsgaard, 2008, p. 15, tradução nossa).

À vista disso, Hills acompanha as linhas gerais da posição de Korsgaard a respeito da constituição da agência (em sua obra *Self-Constitution*) e se refere a tal processo de harmonização como a autounificação do indivíduo. Resumidamente, ela afirma que

[t]odos nós [...] temos muitas inclinações que são incompatíveis, que não podem ser satisfeitas todas de uma vez (e, às vezes, que não podem ser todas satisfeitas juntas de modo algum). Quando você está nessa posição, você não pode simplesmente definir os objetos de suas inclinações como seus fins e persegui-los. Se você se considera parte do mundo natural, pode se ver simplesmente sendo levado a agir por seu apetite mais forte. Mas quando você se vê como um agente, você deve refletir sobre seus apetites: se eles são alcançáveis, qual a melhor forma de alcançá-los e se você deve persegui-los. Você pode escolher se quer ou não definir como fim algum objetivo para o qual tenha uma inclinação. A agência não é uma questão de ser puxado em direções diferentes por seus apetites concorrentes. Para ser um agente, você precisa tomar uma decisão e escolher qual objeto irá perseguir agora. Korsgaard descreve isso como um processo de unificação de si mesmo. Essa autounificação possibilita que você seja um agente, em vez de simplesmente ser empurrado pelas forças dentro de você; é [algo] necessário para que você possa agir (Hills, 2006, pp. 247-248, tradução nossa).

Hills salienta, ainda, que isso não se limita a um recorte temporal: “[e]nquanto Korsgaard enfatiza a importância, para a agência, da autounificação em um momento específico, a ideia subjacente pode ser estendida para incluir a autounificação ao longo do tempo também” (Hills, 2006, p. 248, tradução nossa). Assim,

[c]ontanto que você conceba a si mesmo como um agente capaz de executar um plano ao longo do tempo, você pode considerar seus apetites, aqueles que você tem agora e aqueles que você prevê que terá no futuro, como um todo ou soma complexa, e usar isso para regular o que você escolhe fazer agora e no futuro.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Cumpre ressaltar, porém, que por não atentar para a questão de que a felicidade é qualificada pela prudência, mas que todos sempre têm a felicidade enquanto coleção como fim, Hills acaba recusando a posição kantiana de que a felicidade seja um fim que todos, de fato, têm. Para a intérprete, a concepção de felicidade é algo que devemos ter, mas não que necessariamente temos, pois isso só ocorreria por meio da autounificação. Segundo sua interpretação, inclusive, o princípio prudencial kantiano “não exige que ninguém maximize nada. Você forma uma concepção de sua felicidade para modificar sua busca por seus fins atuais com aqueles que escolherá perseguir no futuro, a fim de se unificar como um agente no presente e no futuro. Mas você pode se unificar sem satisfazer apetites maximamente” (Hills, 2006, pp. 251-252, tradução nossa). O que deveras é possível, mas segundo a perspectiva kantiana seria imprudente. Apesar das divergências entre as conclusões de Hills e a interpretação que propomos para o princípio prudencial de Kant, porém, considera-se apropriado incorporar os *insights* dessa pensadora na medida em que corroboram ou clarificam aspectos importantes do processo de autounificação que se quer salientar.

Você estará então se unificando como um agente ao longo do tempo, não apenas em um momento específico (Hills, 2006, p. 249, tradução nossa).

Isso, por sua vez, é fundamental para que possamos maximizar a satisfação de nossos fins. Como ressalta Kohl,

nossos apetites dados empiricamente são “temporalmente cegos”, i. e. eles não estão sintonizados com a forma como a sua satisfação nos afetará como seres temporalmente estendidos. Do ponto de vista racional, [...] nenhum período temporal da nossa existência tem prioridade sobre qualquer outro período; portanto, a razão procura corrigir a cegueira temporal inerente aos nossos apetites empíricos para garantir que aquilo que valorizamos como seres sensíveis esteja presente ao longo da nossa existência temporalmente estendida (na medida do possível) (2017, p. 530, tradução nossa).

A interpretação proposta para o Imperativo Pragmático, visa, precisamente, preencher a lacuna do princípio do equilíbrio antevisto por Korsgaard, determinando que um sujeito deve fazer sua autounificação. Não se trata de uma exigência por adotar um fim particular, mas que se valha de um procedimento como meio indispensável para promover a realização de um fim que já temos. Logo, que se queira a felicidade de modo racional.

Para que a escolha por um sistema em detrimento de outro não seja arbitrária, permanece a questão quanto à necessidade de um princípio que permita arbitrar, dentre os vários cursos de ação possíveis, qual adotar. Na qualidade de princípio formal, porém, o Imperativo Pragmático não pode estabelecer os critérios para fazer tal balanço dos meus fins. Com efeito, nada ínsito ao princípio prudencial permite determinar se o apetite por se profissionalizar como um lutador de sumô é preferível ao apetite por se profissionalizar como um jogador, por exemplo. Para o sujeito A pode ser um e para o sujeito B pode ser o outro, mas a partir do momento em que um indivíduo perceber que quer ambos, portanto a incompatibilidade de seus apetites, a prudência comanda que ele constitua um querer unificado. O que pode ser feito por um confronto simples entre estes (optando por aquele que lhe promete maior satisfação), por uma reflexão mais ampla das implicações que satisfazer Fy ou Fz teria para os demais propósitos que compõem seu conjunto de fins, etc. O que já indica que *há* um critério comum segundo o qual diferentes fins e sistemas podem ser comparados e hierarquizados: o prazer.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Timmermann argumenta no mesmo sentido, afirmando que “Kant apela para um sentimento homogêneo de prazer para servir como critério segundo o qual o valor dos diferentes fins apetecidos é determinado. Ele pensa que isso é necessário para explicar nossa evidente capacidade de fazer escolhas racionais entre certos tipos de alternativas apetecidas” (2022, p. 27, tradução nossa).

O fato da avaliação se dar em referência à sensibilidade de cada um e ser por isso contingente, pode sugerir, como advoga Korsgaard, que falte tal princípio para orientar esse processo reflexivo. Contudo, de não ser possível estabelecer um princípio axiológico objetivo que determine indiscriminadamente a forma correta de valorar os fins que cada agente possa adotar, não se segue que o agente não tenha princípios operando em tal reflexão, apenas que ele *escolhe* esses princípios. Sob essa ótica, a escolha das máximas de um agente expressa sua concepção particular de felicidade e essas melhor se organizam num esquema concatenado quanto mais a axiologia pessoal de cada um estiver estruturada como resultado do processo de autounificação. Uma máxima, sendo um princípio prático subjetivo do querer (GMS 4:402) – por extensão também um princípio subjetivo da ação (MS 6:225) – que alguém estabelece como regra para sua atuação, é “uma proposição universal que tem sob si outras proposições das quais é o fundamento” (Paton, 1947, p. 59, tradução nossa), mas que tem validade apenas para aquele agente,¹¹⁰ na medida em que é um princípio com base no qual *ele* escolhe agir e que efetivamente opera em *suas* ações (RV 6:23-24). Uma vez que efetivamente buscamos o prazer/satisfação¹¹¹ com todas as nossas ações,¹¹² verifica-se, então, ser o sentimento de cada indivíduo o que funciona como pedra de toque para arbitrar, nos casos de conflitos entre apetições e sistemas possíveis, a valoração que se atribuirá a cada um. Conseqüentemente, funciona também para definir nosso conjunto de princípios subjetivos com base nos quais escolhemos agir no mundo e que, posteriormente, servem por sua vez como parâmetro para deliberar quanto às nossas ações.

O argumento de Korsgaard se desenvolve de modo a classificar o princípio prudencial como uma concepção substantiva de bem, o que entendemos não ser apropriado, uma vez que a formulação do Imperativo Pragmático contém unicamente elementos formais. Ainda assim, concedemos ser possível considerá-lo como um princípio organizador de uma concepção substantiva de bem, posto que, ao promover a qualificação da coleção dos fins do agente para um sistema harmonioso de seus fins, atua na constituição da concepção particular que um indivíduo faz de sua própria felicidade. Portanto, a prudência também desempenha um papel na definição dos fins do agente e, conseqüentemente, não se limita à reflexão a respeito dos meios. Mesmo sem ter analisado todas as nuances da atividade prudencial e do

¹¹⁰ Por mais que seja possível erigir um princípio objetivo como nosso princípio subjetivo e agir sobre ele, *qua* máxima, este não tem validade para todo e qualquer ser racional.

¹¹¹ Considerados, conforme analisado previamente, em sentido prático.

¹¹² Tese recusada por Korsgaard.

processo de sistematização dos fins ao qual nos referimos como autounificação, outros comentadores de Kant já atentavam para a centralidade dessa atuação:

A razão prática não mais se preocupa principalmente com os meios para um fim conhecido, nomeadamente, a felicidade ou o prazer contínuo. A razão prática se preocupa, acima de tudo, com o que constitui a felicidade que todos procuramos como nosso fim: deve visar a satisfação do maior número possível das nossas necessidades numa vida organizada ou (como afirma Kant) a harmonização das nossas inclinações naturais umas com as outras em um todo chamado felicidade. Ao fazê-lo, a razão prática se manifesta como prudência ou amor-próprio racional e tem a tarefa de determinar os constituintes da felicidade, bem como a tarefa de prescrever meios para a consecução desses constituintes: se apresenta numa escolha de fins bem como de meios. [...] O princípio do amor-próprio racional não é tanto um princípio de utilização dos meios para um sentimento agradável contínuo, mas antes um princípio de integração dos nossos fins, dos quais o sentimento agradável é apenas um, num todo abrangente único (Paton, 1947, pp. 85-86, tradução nossa).¹¹³

Kant sinaliza para essa dupla função da prudência já na primeira *Crítica* ao afirmar que “na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a *felicidade*, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão” (Kant, 1989, p. 636 [KrV A800/B 828]).¹¹⁴ Nas anotações de Collins para suas lições de filosofia moral, por sua vez, a primazia de seu papel na constituição da felicidade enquanto fim fica claramente enunciado:

Para a regra da prudência existem dois requisitos: determinar o fim em si e, em seguida, a utilização dos meios para esse fim. Envolve, portanto, uma regra para julgar o que pertence à felicidade e a regra de usar meios para essa felicidade. A prudência é, portanto, uma preparação para determinar adequadamente tanto o fim como os meios [... sendo a] determinação do fim da felicidade, e em que este consiste, [...] a primeira tarefa da prudência, e os meios para isso a segunda (Kant, 1997, p. 43, tradução nossa [V-Mo/Collins 27:246]).

2.2.3 Relações com a moralidade

Por mais que se tenha defendido, até este ponto, que a prudência contribui para a efetividade ética e que há, portanto, uma relação entre elas, cumpre salientar que, enquanto capacidade de buscar a própria felicidade, a prudência “pode ser vista como uma manifestação genuína da agência racional, envolvendo um tipo distinto de autoridade normativa [... sob certo aspecto] conceitualmente anterior à das normas morais” (Kain, 2003,

¹¹³ Cf. Watson, 1983, p. 101.

¹¹⁴ Cf. RGV 6:45n.

p. 232, tradução nossa). Razão pela qual intérpretes como Allison (1996), Kain (2003) e Kohl (2017) esforçaram-se por evidenciar que a razão prudencial opera em seu âmbito particular, aplicando suas próprias regras, de modo que a justificação e o emprego dos princípios seriam distintos no caso da moral e no caso da prudência. O primeiro, atrelado à reflexão deontológica e desvinculado das contingências antropológicas, e o segundo ligado a uma reflexão consequencialista fundamentada em nossa sensibilidade.

A aspiração universal à felicidade possui um caráter coercitivo do qual os homens não podem escapar e uma legitimidade que a moral não pode recusar, 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” (Kant, 2008b, p. 180 [KpV 5:110]). Isso não implica, porém, que a moral não possa recusar nenhum ato que vise à felicidade, pois o exercício da moralidade restringe, de fato, diversos meios e fins razoáveis do ponto de vista da prudência. Essa tensão entre demandas morais e prudenciais faz com que elas sejam consideradas, ao menos num primeiro momento, como incomensuráveis, antípodas ou, no mínimo, em eterna iminência de conflito.¹¹⁵

Kant, por sua vez, não entende que exista uma contradição intrínseca entre elas, apenas uma necessária sujeição da agência prudencial aos limites morais objetivos impostos pela razão pura prática. Ele inclusive reconhece que as ações prescritas pela prudência podem ser boas não apenas relativamente à promoção de nosso bem-estar,¹¹⁶ como também “sob certo aspecto [– indiretamente –] pode ser até dever cuidar de sua felicidade” (Kant, 2008b, p. 151 [KpV 5:93]). O autor argumenta que este é o caso quando a promoção da felicidade própria é considerada como meio para o cumprimento do próprio dever ou a sua falta tentação para transgredi-lo.¹¹⁷ Em suas palavras:

As adversidades, a dor e a penúria são grandes tentações para infringir o dever. Parece, portanto, que o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral, que contrariam essa influência, podem considerar-se também como fins que são simultaneamente deveres; a saber, promover a felicidade própria e não dirigir-se apenas à alheia. – Mas, em tal caso, o fim não é a felicidade própria, mas sim a moralidade do sujeito e afastar os obstáculos a um tal fim é somente o meio permitido; pois que ninguém tem o direito de me exigir o sacrifício dos meus fins quando eles não são imorais. Buscar para si próprio a prosperidade não é directamente um dever, mas pode muito bem sê-lo indirectamente: a saber,

¹¹⁵ Dentre os autores que pensam a relação entre prudência e moralidade nesses termos, ressalta-se Brandt (2004).

¹¹⁶ Mais, enfatiza que as próprias “inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, i.e., irrepreensíveis, e [que] pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável” (Kant, 1992, p. 64 [RGV 6:58]).

¹¹⁷ Cf. GMS 4:399 e KpV 5:93.

defender-se da pobreza enquanto grande tentação para os vícios. Mas então não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever (Kant, 2017, p. 296 [MS 6:388]).

Com efeito, para Kant, “toda redução de obstáculos de uma atividade é promoção dessa mesma atividade” (2008b, p. 128 [KpV 5:79]), de modo que, na medida em que a promoção da felicidade própria mitigar os empecilhos para a atuação moral do sujeito, tal atuação prudencial caracterizará uma contribuição para a sua moralidade. “Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever” (Kant, 2008b, p. 151 [KpV 5:93]).

Por essa razão, somente o emprego da prudência que se oponha à lei moral é condenado por Kant, seja no estabelecimento de certos fins ou na escolha por certos meios. Sua crítica não se direciona ao uso da prudência em geral, mas apenas àquele que não estiver submetido à moralidade. Conforme atenta Klein,

é importante ressaltar que nem toda ação envolve uma avaliação moral e prudencial. Isso significa que muito do comportamento humano pode ser avaliado estritamente de uma perspectiva técnica, outras partes podem ser avaliadas apenas de um ponto de vista pragmático, enquanto outras ainda podem ser avaliadas sob uma perspectiva moral. Em alguns casos, uma ação pode ser julgada por mais de uma perspectiva. Portanto, algumas ações podem ser indiferentes do ponto de vista moral, mas não do ponto de vista técnico ou prudencial e vice-versa (Klein, 2021, p. 82, tradução nossa).

Assim sendo, a prudência só deve ser restringida quando se opuser ao que preconiza a razão, pois, do ponto de vista normativo, essa capacidade está subordinada à moral.

Nesse sentido, por mais que a reflexão prudencial possa ocorrer sem referência a considerações morais, mesmo o emprego amoral da prudência não pode ser tomado como completamente independente da moralidade. Como ressalta Kant, “enquanto seres dotados de razão e de liberdade, a felicidade não é de longe o primeiro, nem sequer é incondicionalmente um objecto das nossas máximas; mas tal é a *dignidade de ser feliz*, a saber, a consonância de todas as nossas máximas com a lei moral” (Kant, 1992, p. 52n [RGV 6:45n]). Nos eventuais casos em que houver uma oposição entre um preceito prudencial e o imperativo categórico, o primeiro deve sempre submeter-se ao segundo, pois a lei moral é “suprema ou imperativa: requer a adoção de certos fins obrigatórios e exige que os agentes morais “abstraiam” de qualquer fim cuja busca entraria em conflito com as exigências da moralidade” (Kain, 2003, p. 251, tradução nossa). Nos casos em que a busca por determinado fim poderia levar um indivíduo a representar certos meios imorais como necessários, o Imperativo Hipotético não

prescreve que o sujeito adote tais meios, mas que, ao reconhecê-los como inadmissíveis, abandone o fim. Para Hill Jr., sendo tanto o Imperativo Categórico quanto o Hipotético princípios da razão, não pode haver um conflito inconciliável entre eles. Assim sendo, “um imperativo nunca deve exigir inequivocamente que façamos algo proibido de forma inequívoca por outro imperativo [... porque um] homem racional não deveria ter que escolher entre obedecer um princípio objetivo ou outro” (Hill Jr., 1973, p. 435, tradução nossa). Sob a perspectiva do Imperativo Hipotético haveria, de fato, uma irracionalidade em querer um fim e recusar os meios, mas no caso em que adotar os meios também contraria a moralidade, o próprio Imperativo Hipotético indica, ao agente moral, o abandono do fim como sendo o único curso de ação racional.

Cumprir notar, porém, que a ênfase dada por Kant quanto à distinção entre prudência e moralidade tem por intenção ressaltar que o *fundamento* desta não pode ser empiricamente condicionado, nem no mais ínfimo grau. Como assevera o autor, “a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela **não** seja de modo algum tomada **em consideração**” (Kant, 2008b, p. 151 [KpV 5:93]). Com efeito, a determinação moral das ações independe tanto dos propósitos que possamos ter ao praticá-las quanto de seus efeitos, pois os fins e móveis da vontade “não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral” (Kant, 2011, p. 31 [GMS 4:400]). Contudo, como visto previamente e também apontado por Paton, Kant não é “tolo a ponto de negar que uma ação praticada em prol do dever produzirá resultados e procurará produzir resultados. [... Ele apenas ressalta] que seu valor distintamente moral não depende dos resultados buscados ou dos resultados alcançados” (Paton, 1947, pp. 58-59, tradução nossa).¹¹⁸ Razão pela qual os fundamentos empíricos determinantes da vontade, que pertencem todos ao princípio da felicidade, têm que ser “segregados da proposição fundamental moral suprema e jamais incorporados como condição, porque isto suprimiria todo o valor moral” (Kant, 2008b, p. 151 [KpV 5:93]), mesmo nos casos em que o objeto visado com a ação feita por dever e pelo amor próprio coincidam. Para que uma ação seja moral, é essencial que a determinação da vontade se dê apenas por respeito à forma da lei.

¹¹⁸ “Nada, suponho, jamais eliminará a ilusão de que, para Kant, um homem bom não deve levar em conta as consequências, o que, em certo sentido, significa que um homem bom deve ser um perfeito tolo. Essa interpretação repousa nas ambiguidades da linguagem. Há certo sentido em que o homem bom não levará em consideração as consequências ao decidir o que deve fazer. Ele não começará com as consequências [... mas] visará as consequências por causa da lei: ele não obedecerá à lei apenas por causa das consequências” (Paton, 1947, p. 76, tradução nossa).

Assim, as críticas de Kant à prudência em suas obras de filosofia moral pura dirigem-se, essencialmente, à pretensão de fundamentar a moralidade numa doutrina que vise à felicidade. Para o autor, os imperativos morais

[c]omandam a cada um sem atender às suas inclinações: unicamente porque e na medida em que é livre e está dotado de razão prática. O ensinamento que deriva destas leis não nasce da observação de nós próprios e da parte animal de nossa natureza nem da percepção do curso do mundo, daquilo que acontece e de como se actua [...], mas é a razão que comanda como se deve agir [... independentemente da] vantagem que daí possa decorrer, e sobre a qual só decerto a experiência nos poderia instruir. Pois que se ela nos permite, na verdade, buscar a nossa vantagem de todos os modos possíveis e se pode [...] ser prometida, em média, maior vantagem com o cumprimento dos seus mandados do que com a sua transgressão, especialmente se a isso se faz crescer a prudência, no entanto, não é nisto que assenta a autoridade das suas prescrições enquanto mandados, mas serve-se deles (como conselhos) somente como um contrapeso face às seduções em sentido contrário (Kant, 2017, pp. 22-23 [MS 6:216]).

Podemos (e muitas vezes é o caso) agir apenas *em conformidade* com o dever em razão de um cálculo prudencial que conclui ser mais vantajoso fazê-lo, mas então a ação não é propriamente moral, pois a motivação para agir de acordo com a máxima universal é o interesse próprio, ou temor pelas consequências, e não o reconhecimento da validade do que a razão preconiza e a necessidade de me sujeitar a ela. Em outras palavras, a ação não é feita *por* dever.

Apesar da aparente assimetria nessa relação entre comandos morais, cuja fundamentação independe da prudência, e comandos prudenciais, normativamente subordinados aos ditames da razão pura prática, num nível argumentativo menos empírico é possível averiguar certa interdependência entre prudência e moralidade. Comentadores como Korsgaard (1986) e Engstrom (1993) chamam a atenção para a questão de que a própria possibilidade dos imperativos hipotéticos pressupõe a possibilidade dos imperativos categóricos, pois imperativos aplicam-se exclusivamente a seres livres. Kohl (2017) tenta refutar essa tese ressaltando que, na *Fundamentação* (GMS 4:417), Kant coloca em dúvida a possibilidade dos imperativos categóricos, mas não a possibilidade dos imperativos hipotéticos – que é dada como certa – de modo que, se esta dependesse daquela, sua possibilidade deveria ter sido igualmente contestada. Contudo, contrariamente a Kohl, defende-se que tal passagem não deve ser tomada como a posição final de Kant sobre o assunto, mas entendida como uma reflexão em meio a um movimento investigativo mais amplo, pois o posterior estabelecimento da relação intrínseca entre moralidade e liberdade não

permite que se pense a racionalidade prudencial num agente apartada de sua capacidade moral.

No entanto, disso não se segue, como Korsgaard e Engstrom pretendem, que a moralidade seja a fonte da normatividade dos conselhos amorais de prudência – que a obrigação que temos para com os imperativos pragmáticos derive da obrigação que nos é imposta pelos imperativos morais. Como bem ressalta Kain (2003), a concepção que um sujeito faz de seu bem-estar pessoal se relaciona com possíveis fins, de modo a gerar nele interesse racional em promovê-los e “[o] mero fato de que um fim em potencial *poderia* ser perseguido de uma maneira moralmente admissível não dá a um agente, por si só, qualquer razão positiva para persegui-lo” (Kain, 2003, p. 232, tradução nossa). Ademais, Kain também sustenta que a filosofia moral kantiana “parece pressupor a normatividade prudencial ao invés de fundamentá-la” (2003, p. 231, tradução nossa), pois o emprego da prudência seria fundamental para um sujeito formular máximas e, conseqüentemente, para agir. Analogamente, Klemme atenta para a necessidade da formulação de máximas para que haja consciência da lei moral e que é “essa consciência que coloca o <<entendimento mais comum>> em posição de decidir <<qual forma numa máxima a torna adequada a uma legislação universal e o qual não>>” (2015, p. 143, tradução nossa).

Tal ponderação vai ao encontro das reflexões previamente apresentadas, na medida em que estas evidenciam que a própria possibilidade da expressão da vontade, que pressupõe a determinação do sujeito para *ação*, requer a *capacidade* prudencial, haja vista que a prudência é responsável: 1. tanto pela escolha dos meios para os fins de um agente, portanto, para determinar seu curso de ação – o modo como o sujeito efetivamente age, não apenas como pode agir (como informa a reflexão instrumental); quanto 2. pela definição de quais são os princípios com base nos quais escolherá os fins que promoverá e como harmonizá-los, logo, por estabelecer suas máximas segundo um esquema concatenado. Cumpre frisar, no entanto, que disso não se segue que o sujeito, para ser moral, precisaria fazer um bom uso dessa capacidade, pois evidentemente é possível que um agente moral escolha inadequadamente os meios para promover seus fins, logo, que aja de modo imprudente. Afinal, como visto previamente, a determinação moral de uma ação independe da consecução dos efeitos visados. Ainda assim, para a atuação moral, o sujeito efetivamente precisa ser dotado dessa faculdade, pois é preciso empregar a prudência para que possa agir. Longe de ser um problema de circularidade, porém, tal interdependência entre prudência e moralidade apenas evidencia que, assim como racionalidade moral e instrumental, a prudencial também é constitutiva da concepção kantiana de agência.

À medida em que se deslindam nuances da atuação prudencial em relação com a moralidade, faz-se necessário apresentar mais atuações dessa capacidade em outras instâncias moralmente relevantes, como sociais, jurídicas e políticas. Todavia, uma vez que a presente dissertação tem por objetivo demonstrar que a prudência é indispensável para a completude do sistema *ético* kantiano, essas não serão abordadas em toda a sua extensão, mas apenas na medida em que suas implicações são pertinentes para o contexto ético.

2.2.4 Contribuições indiretas para o desenvolvimento moral

2.2.4.1 O processo de civilização dos indivíduos

A filosofia da história kantiana funda-se numa doutrina teleológica da Natureza, na qual “[t]odas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado” (Kant, 2008c, p. 21 [IaG 8:18]). No caso da humanidade, trata-se do desenvolvimento de suas disposições técnica, pragmática e moral. Uma vez que somos seres dotados de razão e da liberdade da vontade que nela se funda, Kant entende que a verdadeira finalidade da Natureza não pode ser nossa felicidade, “[p]ois todas as acções que esse ser tem de realizar nesse propósito [...] lhe seriam indicadas com muito maior exactidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão” (Kant, 2011, p. 24 [GMS 4:395]). Com isso, Kant enfatiza que a felicidade, por mais que seja o fim que todos necessariamente e legitimamente buscam, não se trata de nosso fim último. Antes de seu bem-estar, à Natureza importaria que os seres humanos se desenvolvessem até o ponto de se tornarem dignos da felicidade. Por conseguinte, a reflexão kantiana conduz à conclusão de que o fim que a Natureza coloca para os seres humanos é o desenvolvimento de suas potencialidades de modo a tornar-se capaz de garantir e aumentar sua liberdade. Para tanto, o ser humano “primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, a *governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade” (Kant, 2019a, p. 205 [Anth 7:321-322]).

Tal processo se inicia a partir da tendência da natureza humana à “sociabilidade insociável”, pois a necessidade decorrente da inevitável coexistência com os demais e da busca desregrada de cada um por satisfazer seus interesses conflitantes constringe os homens a formar uma sociedade civil. A razão determina que se abandone o estado de natureza, no qual as divergências são resolvidas pelo uso da força, e se busque um estado no qual seja

possível recorrer a formas racionais de solucionar os conflitos. O que requer que se abandone a liberdade selvagem (irrestrita), na qual cada um age conforme o próprio arbítrio, inclusive lesando o arbítrio dos demais, e se assuma uma liberdade de outro tipo num estado jurídico. Assim, da tensão própria entre tendências constitutivas do homem surge o estímulo para o desenvolvimento da cultura, dos talentos e do gosto. A resistência recíproca entre os indivíduos “desperta todas as forças do homem e o induz a vencer a inclinação para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, para obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode *suportar*, mas de que também não pode *prescindir*” (Kant, 2008c, p. 24 [IaG 8:21]), até o ponto de surgirem as condições mínimas para a formação de uma sociedade coordenada e orientada por princípios práticos. Uma das condições para o desenvolvimento da moralidade, então, é a civilização humana. Segundo Kant, “[a] *disposição pragmática* da civilização por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior” (Kant, 2019a, p. 207 [Anth 7:323]).

Tal desenvolvimento se manifesta, por exemplo, na aquisição dos bons modos do trato social que levam as pessoas a tratarem umas às outras com educação de modo que, externamente, demonstram benevolência e respeito. Sobre essa questão, Loudon afirma que

[a] polidez ajuda a moralidade pelo cultivo do autocontrole. A pessoa polida se abstém de satisfazer desejos ilegítimos e esse autocontrole, ele mesmo, “revela um autodomínio e é o início da autossuperação. É um passo em direção à virtude, ou pelo menos uma capacidade para tanto” (*Menschenkunde*, 25.930). [...] Pois “quando as pessoas se comportam em companhia de maneira civilizada; elas, assim, se tornam mais gentis e mais refinadas, e praticam a bondade em questões pequenas” (*Collins Moralphilosophie*, 27.456). A oportunidade de praticar o bem em pequenas questões por meio do comportamento civilizado é uma característica mundana da vida diária, mas tem um efeito cumulativo no caráter e, eventualmente, somos “cativados a realmente amar o bem” (*Menschenkunde*, 25.931) (Louden, 2006, pp. 356-357, tradução nossa).

De fato, tornar “o homem *civilizado* em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo *como homem eticamente bom* [...], mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado)” (Kant, 2019a, p. 132 [Anth 7:244]). Para Kant, começamos com uma representação vazia, que aparenta moralidade, mas que é mera conveniência de agir em conformidade ao dever. Todavia, ao agirmos desse modo, somos gradativamente conduzidos a um genuíno caráter moral. Nas palavras do autor,

quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter (Kant, 2019a, pp. 45-46 [Anth 7:151]).

Nesse sentido, Kant afirma que a transição da disposição de agir *conforme ao dever* para aquela na qual se age *por dever* não se dá mediante uma reforma gradual, mas por meio de uma revolução na disposição de ânimo dos indivíduos que os torna virtuosos segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*). Afinal, enquanto o agente precisar de incentivos além da representação do dever para seguir o que preconiza a razão, o fundamento de suas máximas permanecerá impuro. Porém, sendo nosso dever realizar tal revolução, tem que ser possível a cada um fazê-lo por si próprio, ou seja, transformar a si mesmo num sujeito virtuoso. Para Kant, essa transformação se dá em dois níveis: no modo de pensamento e no modo do sentido. Para o primeiro, é necessário a revolução, ao passo que para o segundo, que lhe opõe obstáculos, faz-se necessário uma reforma gradual. Por mais que alguém acolha em suas máximas a pureza no seguimento do dever, isso não o torna de imediato em santo, pois um abismo separa a máxima da ação. Ainda assim, fazê-lo faz com que se caminhe gradualmente no progresso infinito de aproximação da santidade.

Para Kant, a sólida intenção de seguir o dever, enquanto legalidade, é a virtude segundo seu caráter empírico (*virtus phaenomenon*), que toma como máxima agir em conformidade com a lei moral, mas que se vale de outros motivos que não o puro respeito pela lei para tanto, como o princípio da felicidade. A virtude, assim entendida,

adquire-se *pouco a pouco* e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta. Ora para tal não é necessária sequer uma *mudança do coração*, mas unicamente uma transformação dos *costumes*. [... Tendo isso em vista,] quando o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito susceptível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e., pode esperar que, com semelhante pureza do princípio que adoptou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor (Kant, 1992, pp. 53-54 [RGV 6:47-48]).

Desse modo, “se é verdade que as regras sociais possuem uma função de simulacro da real virtude, a simulação da virtude incentiva a produção da própria virtude” (Borges, 2012, p. 137). Outro exemplo em que a civilização atua como meio preparatório dos indivíduos para a

moralidade diz respeito à modificação na relação que o indivíduo estabelece com o direito. Para Kant,

[n]o interior de cada Estado, ela [a maldade ínsita à natureza humana] é dissimulada pela coerção das leis civis, porque à tendência dos cidadãos ao emprego recíproco de força opõe-se um poder maior, a saber, o do governo, e assim não somente dá ao todo uma nuance moral (*causae non causae*), mas também, mediante um ferrolho posto à eclosão de tendências contrárias à lei, o desenvolvimento da disposição originária moral ao respeito imediato pelo direito fica efetivamente muito facilitado (Kant, 2008a, p. 66n [ZeF 8:375n]).

Trata-se de um importante passo em direção à moralidade, mas que não é, em si, um passo moral. O governo constringe todos a seguir o conceito de direito e, assim, favorece com que cada um se apegue a ele, inicialmente em razão da reciprocidade que pode esperar por parte dos demais, mas posteriormente (e a partir disso), por si mesmo.

2.2.4.2 O processo de civilização da espécie

Além dessa preparação para o agir ético, porém, é notável a atuação do cálculo prudencial no próprio processo de formação e desenvolvimento dos Estados, na medida em que, visando satisfazer suas inclinações egoístas, os indivíduos são levados a se organizar em um estado civil, conseqüentemente a instituir o direito, a formar e reformar instituições políticas. Converge, nesse movimento, a racionalidade instrumental autointeressada com a habilidade social e política que faz cada agente coordenar seus interesses com os interesses dos demais, culminando na formação da vida pública. Desse modo, por meio do “cultivo da prudência [...] o indivíduo se torna um cidadão de uma determinada ordem social e conecta seus próprios objetivos e necessidades com aqueles da sociedade em geral” (Nelson, 2001, p. 223, tradução nossa).

A razão determina que se deve deixar o estado de natureza, mas a prudência faz com que esse argumento tenha entrada no coração dos homens e efetividade na realidade empírica. Neste ponto, percebe-se que a prudência está alinhada com a moralidade, no sentido em que aquilo que a razão instrumental prescreve para salvaguardar o máximo de bem-estar dos indivíduos, ao menos a longo prazo, tende a ir ao encontro do que a razão prática determina como dever moral. A relevância da prudência nesse processo pode ser vista, por exemplo, como estando contextualizada na metáfora do povo de demônios. Isso, pois um tal povo de seres racionais autointeressados, sem qualquer demanda moral, é capaz de estabelecer um estado civil “de modo que, embora tentem uns contra os outros em suas disposições privadas,

as contenham uns aos outros de modo que o resultado em sua conduta pública seja justamente o mesmo como se não tivessem [...] más disposições” (Kant, 2008a, p. 51 [ZeF 8:366]). Klein (2021) atenta, porém, para o fato de que

a prudência pode fornecer uma base para a criação e manutenção de um Estado e mesmo para uma federação que se esforça para prevenir a guerra, mas [ressalta que] esses momentos têm apenas a função política e moral de preparar as instituições e o caráter dos homens para criar e apoiar instituições livres (Klein, 2021, p. 96, tradução nossa).

Em suma, o desenvolvimento humano para a moralidade depende da atuação prudencial sobre a política de modo a criar as condições para o desenvolvimento moral. Nas palavras de Kant, “não se deve esperar dela [da moralidade] a boa constituição do Estado, mas antes, inversamente, da última é de se esperar primeiramente a boa formação moral de um povo” (Kant, 2008a, p. 51 [ZeF 8:366]). Seria pelo exercício da prudência com vistas ao desenvolvimento moral, então, que se conduziria o processo de formação e conservação do Estado até o desenvolvimento de instituições que promovam o desenvolvimento do próprio caráter livre de seus cidadãos. Estes que, por sua vez, promovem reformas políticas e jurídicas que melhoram novamente as condições do Estado e assim sucessivamente.

Todavia, essas reformas devem ser feitas levando em consideração não apenas o que é possível, mas também o que é conveniente à conjuntura de cada Estado. Em toda reforma política há o risco potencial de destruição da ordem social, de modo que as considerações pragmáticas quanto ao bem-estar civil devem se harmonizar com as diretrizes de reforma constitucional republicana, o que é obtido por meio da prudência. “Esta arte da aplicação apropriada ajusta as realidades dadas de acordo com as ideias normativas e limita a força e extensão de tais ideias de acordo com as circunstâncias” (Nelson, 2001, p. 224, tradução nossa).

Encontrar o equilíbrio apropriado entre demandas morais e reformas prudenciais, porém, não é tarefa simples e “a prudência facilmente se torna injustiça caso ignore as demandas de justiça que lhe são feitas. Atender a essa demanda moral sobre a prudência ao invés de rejeitar a prudência é a diferença essencial entre o político moral e o moralista político” (Nelson, 2001, p. 224, tradução nossa). O primeiro, segundo Kant, é aquele que “toma os princípios da prudência de Estado de modo que possam subsistir juntamente com a moral”, ao passo que o último é alguém que “forja uma moral como encontra conveniente à vantagem do homem de Estado” (Kant, 2008a, p. 60 [ZeF 8:372]). Assim, o político moral conduz suas ações de modo a efetivar uma aproximação cada vez maior da prática política em

relação aos princípios morais, fortalecendo o direito do Estado sem incorrer nos perigos da anomia ou dominação por outros Estados. Ademais, promove a autolegislação do povo à medida que este amadureça para tanto e, se preciso, aguarda a conjuntura mais propícia para as reformas constitucionais que a moral indica serem necessárias. O político moral, portanto, maneja com sabedoria prática as máximas da prudência de Estado de modo a subordiná-las à lei moral, de sorte que por trás de suas ações subjaz o princípio formal da razão prática: o próprio imperativo categórico.¹¹⁹

Tais considerações salientam como é delicada a relação entre as determinações morais e sua aplicabilidade no mundo. A interpretação defendida na presente dissertação visa esclarecer o papel da prudência na mediação entre esses polos, entre as demandas da razão pura prática e as considerações quanto ao que é possível mediante as leis da natureza conhecidas teoricamente. Para tanto, porém, ainda se faz preciso analisar com maior profundidade o âmbito da reflexão pragmática e como lhe é possível estabelecer essa ponte entre o instrumental e o moral, o que se pretende fazer na seção a seguir.

2.3 PRAGMÁTICO: ENTRE O INSTRUMENTAL E O MORAL

2.3.1 O âmbito da prudência

Kant reconhece tanto a necessidade de “determinar com precisão a filosofia segundo suas partes e, no final, não colocar entre os termos de sua divisão como sistema aquilo que é somente consequência ou aplicação dela a casos dados, sem precisar de princípios em particular” (Kant, 1974b, p. 262 [EEKU 20:197]), quanto a dificuldade geral em determinar o que compõe uma filosofia prática propriamente dita. A fim de deslindar tal divisão, então, o autor esclarece que

[t]udo aquilo que é prático no sentido de que deve ser possível segundo certas leis da natureza (o âmbito de competência próprio da arte) depende nos seus preceitos inteiramente da teoria da natureza; somente aquilo que é prático segundo as leis da liberdade pode ter princípios que são independentes de qualquer teoria, pois que não pode haver teoria alguma para além das determinações da natureza. A filosofia não pode, portanto, compreender na sua parte prática (a par de sua parte teórica)

¹¹⁹ Uma análise aprofundada da relação entre prudência e moralidade na filosofia política kantiana é apresentada por Klein (2021).

nenhuma doutrina técnico-prática, mas somente moral-prática (Kant, 2017, p. 25 [MS 6:217-218]).

Kant frisa esta distinção em diferentes obras e inclusive dedica toda uma nota – em sua primeira introdução para a terceira *Crítica* – à retificação de sua posição na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de modo a enfatizar que as regras de prudência contam entre os imperativos técnicos. Apesar disso, há comentadores, como Kain (2003), que sustentam que a restrição da agência prudencial ao domínio teórico é mero “exagero metodológico”. Assim sendo, este intérprete desconsidera tais excertos e sugere a possibilidade de incluir a prudência, na qualidade de capacidade amoral da razão prática empírica, dentro do escopo da filosofia prática em geral, inclusive como manifestação da ação livre em geral. Para ele, “[m]esmo que os princípios “materiais” da razão prudencial e instrumental sejam apenas generalizações da experiência baseados na implementação da razão teórica, os “fundamentos” da razão prudencial e instrumental não parecem ser identificados pela razão teórica” (Kain, 2003, p. 255, tradução nossa). Kain refere-se ao Imperativo Hipotético proposto por Hill Jr. (1973), que seria o princípio racional geral subjacente a todos os imperativos hipotéticos particulares. Isso, pois uma vez que ele prescreve que um agente racional e finito que queira determinado fim deve também querer os meios necessários para alcançá-lo, este seria propriamente um princípio de conduta. Desse modo, por mais que Kant considere a razão prática empírica insuficiente para a moralidade, Kain entende que “isso não implica necessariamente que os princípios mais elevados da razão prática empírica não possam ser tratados numa consideração filosófica da razão prática” (Kain, 2003, p. 255, tradução nossa).

Cumprir notar, porém, que da aceitação de um princípio pragmático como constitutivo da racionalidade prática, não se segue que todos os modos de atuação dessa capacidade e todas as suas prescrições sejam práticas. Nesse sentido, assim como Kohl (2017), entendemos que os excertos referidos por Kain manifestam as observações refletidas de Kant, de modo que é preciso levá-los em consideração e incorporá-los ao elaborar qualquer chave interpretativa que vise possuir consistência interna. Razão pela qual acompanha-se Kohl (2017) e Klinger (2017) na consideração de que a reflexão prudencial sobre os meios para a felicidade não pode ser incluída no domínio prático do sistema kantiano, pois somente as proposições práticas “que expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma [...] sem levar em consideração os meios do objeto a ser efetuado através dela, podem e devem ter seus princípios próprios (na Idéia da liberdade)” (Kant, 1974b, p. 263 [EEKU 20:199]).

Nas notas de *Vigilantius* a respeito das aulas sobre a *Metafísica dos Costumes*, há uma passagem na qual Kant bem pontua que não é qualquer envolvimento das capacidades racionais que caracteriza uma ação como livre para os propósitos classificatórios do âmbito ao qual a manifestação da capacidade deve ser subsumida. Para ele, filósofos como Wolf e Baumgarten assumem que

o agente é independente de toda necessidade natural, na medida em que suas ações foram governadas por motivos e, portanto, determinadas pelo entendimento e pela razão; mas isso é falso. O homem não se liberta do mecanismo da natureza pelo facto de, na sua ação, empregar um *actus* da razão. Todo ato de pensamento ou reflexão é em si uma ocorrência na natureza, na qual o entendimento escolhe os meios de agir de acordo; embora este *actus* seja uma ocorrência interior, uma vez que ocorre no próprio homem; este é comumente o caso, por exemplo, quando consideramos as vantagens, desvantagens ou outras consequências da ação, não menos que sua causa, por exemplo, a engenhosidade e astúcia do ladrão ou vigarista, os meios de executar a façanha, ocultando-a e assim por diante; é certo que muitas vezes há mais atividade e entendimento envolvidos na fraude, assassinato, roubo, etc., do que em conformar-se placidamente à lei moral. Portanto, o fato de um homem estar determinado a agir com base na razão e no entendimento ainda não o liberta de todos os mecanismos da natureza (Kant, 1997, pp. 269-270, tradução nossa [V-MS/Vigil 27:503-504]).

Inicialmente Kant considerava prático tudo aquilo que estivesse em ligação com o livre arbítrio, seja como princípio ou consequência dele (Cf. KrV A802/B830), à medida em que desenvolveu sua filosofia, porém, por mais que ainda se referisse ao prático como tudo que tem relação com a liberdade (Cf. Päd 9:455), ao tratar detidamente da filosofia prática ele especifica que esta fornece as regras para o uso adequado da liberdade de um modo geral. Nas palavras do filósofo,

a filosofia prática trata do uso da livre escolha, *não em relação a particulares*, mas independentemente de todos eles. A lógica nos dá regras no que diz respeito ao uso do entendimento e a filosofia prática no que diz respeito ao uso da vontade, que são as duas faculdades das quais surge tudo em nossas mentes. Agora, se considerarmos os poderes dominantes do conhecimento e da capacidade motora, o primeiro é a capacidade dominante para o conhecimento, ou entendimento; e a segunda, a capacidade dominante do apetite, ou livre escolha (Kant, 1997, p. 41, tradução e grifo nossos [V-Mo/Collins 27:243]).

Klein (2021) propõe uma tese intermediária, na qual apesar de atribuir a prudência ao domínio prático da filosofia, não o faz excluindo-a do domínio teórico. Para o intérprete, a prudência, quando aplicada em função da “realização de qualquer objetivo, pode ser vista como um corolário da filosofia teórica e como um componente da razão técnica [...], sem relação relevante com a liberdade e a moralidade” (Klein, 2021, p. 88, tradução nossa). Todavia, ele também propõe que há casos em que esta se vincula à moral de modo a viabilizar

a realização da própria moralidade no mundo sensível e, portanto, que haveria um emprego da prudência que operaria como um tipo de arte prática que tornaria possível um sistema da liberdade. Nesse caso, haveria um uso da prudência que lhe atribuiria um espaço no escopo da filosofia prática.¹²⁰

No entanto, por mais que partilhemos a premissa de que a prudência contribui para a efetivação da moralidade, discordamos da conclusão que, em razão disso, sua atuação nesse processo seja uma manifestação da racionalidade prática. Com efeito, mesmo quando pensamos regras prudenciais empregadas em prol da realização de propósitos morais, elas operam sobre as condições empíricas específicas às quais se aplicam, de modo que se servem da cognição das relações causais da natureza para estabelecer os melhores meios para a promoção do fim moral pressuposto. Com efeito, “indicam somente o múltiplo da ação possível, o qual basta para produzir um determinado efeito, e são, portanto, tão teóricas como todas as proposições que afirmam a conexão de uma causa com um efeito” (Kant, 2008b, p. 43n [KpV 5:26n]).

Assim, no que concerne a identificação do domínio de atuação, os preceitos técnico-práticos pertencem propriamente à filosofia da natureza. O critério de distinção entre uma prescrição prática e outra teórica não pode ser a virtude da máxima ou a qualidade do fim, pois a reflexão empregada para a promoção do fim intentado com a ação permanece a mesma em ambos os casos. Por exemplo, ao constatar que uma pessoa diabética está sofrendo uma crise de hipoglicemia, a reflexão prudencial pode levar duas pessoas a socorrê-la, dentre todas as formas disponíveis, fazendo-a tomar uma lata de refrigerante. Tal reflexão, porém, não pode ser prática para o sujeito A e teórica para o sujeito B porque o primeiro agiu por dever ao passo que o segundo foi movido por outro móbil qualquer (logo agiu apenas em conformidade com o dever), pois em ambos os casos a faculdade foi mobilizada do mesmo modo.¹²¹ Por mais que a reflexão prudencial vise a efetividade de um fim moral, enquanto racionalidade dos meios para fins trata-se de uma manifestação da racionalidade teórica. Como insiste Kant, “toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade

¹²⁰ Mais especificamente, “a prudência é estritamente parte da natureza quando não está relacionada com a moralidade e é um segmento tanto da natureza quanto da liberdade quando vista em relação à liberdade” (Klein, 2021, p. 88, tradução nossa).

¹²¹ Kant sinaliza para tal questão quando afirma que “[a]s regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta” (Kant, 2011, p. 54 [GMS 4:415]).

mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos” (Kant, 2008b, p. 185 [KpV 5:113]).

Tendo isso em vista, muitos comentadores, como Kohl (2017) e Klinger (2017), excluem em absoluto a prudência do domínio prático da filosofia kantiana. Porém, por mais que a maioria das manifestações da prudência sejam teóricas, não é possível considerar todas as formas de sua atuação como tais. As afirmações de Kant previamente apresentadas dizem respeito a um aspecto da prudência, especificamente enquanto faculdade dos meios para fins (sejam estes morais ou não), caso no qual a prudência se manifesta como prescrições técnico-práticas que pertencem à esfera teórica. Afinal, trata-se de um raciocínio sobre como atuar na natureza de modo a obter os resultados que se quer. Contudo, Kant atenta para uma questão pertinente quando caracteriza o fundamento que orienta as prescrições prudenciais particulares como prático. Conforme visto previamente (2.1) o Imperativo Hipotético é um princípio *a priori* da razão prática, de modo que o Imperativo Prudencial, que é uma formulação derivada dele, comanda de modo geral e independente da teoria da natureza. Com efeito, é uma proposição prática que, formalmente, determina a necessidade de uma ação, a saber, a autounificação. Nesse sentido, enquanto faculdade da determinação de fins, a prudência é uma manifestação da racionalidade prática, pois é a expressão da liberdade de um ser dotado de agência. Em outras palavras, a razão no seu uso pragmático também mostra a espontaneidade característica de uma faculdade de estabelecer fins. Além de não haver nenhuma lei da natureza que determine que alguém deva preferir o fim x ao fim y, cumpre salientar que o próprio Kant ressalta diversas vezes que “ter um fim para as ações é um acto da liberdade do sujeito agente e não um efeito da natureza” (Kant, 2017, p. 290 [MS 6:385]). Como ressalta O’Connor (1982, p. 193), esse uso da razão não funciona como uma escrava da paixão, como foi colocado por Hume, pois não simplesmente seguimos cegamente a paixão dominante. Ao contrário, existe liberdade no estabelecimento de um sistema de fins.

Nós mostramos nossa racionalidade (Razão Prática) na habilidade com que fazemos provisões para a felicidade que seja possível, dadas as circunstâncias em que a vida nos colocou. Isso envolve a nossa escolha de fins para a ação no sentido de organizar prioridades e estabelecer equilíbrios entre inclinações concorrentes (O’Connor, 1982, p. 201, tradução nossa).

Para Paton, inclusive, tal sistematização na busca pela promoção da felicidade é “a principal função da razão prática abaixo do nível da moralidade” (1947, p. 85, tradução nossa). Ademais, é a existência desse segundo modo de atuação da prudência o que permite compatibilizar a atribuição dos preceitos técnico-práticos da racionalidade prudencial ao

domínio teórico, tal qual ocorre com as regras de habilidade, com ocasionais reconhecimentos do pertencimento da prudência ao domínio prático, como ocorre com a afirmação de que a filosofia prática é “uma filosofia pragmática e ética, pragmática no que diz respeito às regras da prudência e ética no que diz respeito às da moralidade” (Kant, 1997, p. 43, tradução nossa [V-Mo/Collins 27:246]).

2.3.2 Relações com a faculdade de julgar

Esse duplo aspecto da prudência, por sua vez, é um traço indicativo do caráter mediador dessa faculdade que, atuando tanto no domínio teórico (na reflexão a respeito dos meios) quanto prático (no processo de estabelecimento de fins), é capaz de fazer o intermédio entre a habilidade e a moralidade; entre as demandas das leis morais (estabelecidas pela razão) e as condições de atuação no mundo determinadas pelas leis da natureza (conhecidas pelo entendimento).¹²² O que denuncia, por sua vez, uma relação intrínseca entre prudência e faculdade de julgar que, na filosofia kantiana, preenche a lacuna entre natureza e liberdade.¹²³ Tal mediação se faz necessária na medida em que o domínio do conceito da liberdade deve ter influência sobre o domínio do conceito de natureza, pois “o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis” (Kant, 2016, p. 7 [KU 5:176]). Contudo, numa primeira aproximação, “[o] domínio do conceito da natureza [...] e o domínio do conceito de liberdade [...] são apresentados] completamente separados através do grande abismo que separa o supersensível dos fenômenos, apesar de toda a influência recíproca que cada um deles por si [...] poderia ter sobre o outro” (Kant, 2016, p. 29 [KU 5:195]). Frente à necessidade de unificação de sua filosofia e das formas de pensamento que lhe são constitutivas, porém, Kant apresenta, na terceira *Crítica*, a faculdade de julgar como elemento mediador que possibilita a passagem de um domínio para o outro, estabelecendo a conexão entre as demais faculdades cognitivas superiores, ou seja, entre o entendimento, que fornece as leis da natureza, e a razão, que fornece as leis da liberdade. Enquanto o entendimento nos permite conhecer como o mundo *é* e a razão nos informa sobre como ele *deve ser*, a faculdade de julgar nos permite refletir a respeito de como o mundo *pode ser* por intermédio da ação

¹²² Conforme afirma Klein, “quando a prudência se vincula à moralidade [...] se coloca como um elemento central de mediação entre o que deve ser feito (o reino da liberdade) e o que é (o reino da natureza, no sentido das condições empíricas que enquadram as escolhas possíveis para a nossa ação em uma situação específica)” (2021, p. 88, tradução nossa).

¹²³ Cf. Loudon, 2006, p. 357.

humana, pois é a faculdade “que só se dirige ao factível, ao que é adequado e ao que convém” (Kant, 2019a, p. 90 [Anth 7:199]).

Uma leitura sistemática das obras de Kant evidencia, então, a existência de um vínculo intrínseco entre a faculdade de julgar e a prudência. Mais especificamente, que a passagem do *dever ser* para o *ser* se faz por meio da faculdade de julgar operando de modo pragmático. Tal vinculação é sinalizada por Engstrom (1997) a partir da consideração de diversos excertos das obras de Kant. Também é reforçada pela análise terminológica de Brandt (2004) a partir da afirmação de que “a falta de discernimento é propriamente a estupidez, e a estupidez é propriamente a falta de prudência” (Kant *apud* Brandt, 2004, p. 28, tradução nossa). Para ele, este excerto sugere uma identidade entre prudência e discernimento e, como nesta passagem ‘discernimento’ traduz o termo alemão *Urteilkraft*, ele infere uma identidade entre prudência e a faculdade de julgar. Entretanto, entendemos que é a reflexão sistemática de Klein (2021) que mais desenvolve esta tese.

Klein inicia sua argumentação fundamentando uma conexão entre prudência e juízo na relação que Kant estabelece, na terceira *Crítica*, entre os modos de uso da razão e as faculdades superiores da mente: “o entendimento [...] relacionado ao uso instrumental e à disposição técnica; a razão [...] associada ao uso moral e à disposição moral; e a capacidade de julgar lida com o uso pragmático do comportamento social e a disposição pragmática” (Klein, 2021, p. 83, tradução nossa). Alguns aspectos da prudência e da faculdade de julgar são, então, elencados de modo a reforçar a relação entre elas. Ambas, por exemplo, não podem ser ensinadas, mas apenas praticadas na vida social e desenvolvidas mediante essa prática. Klein argumenta, também, que “[s]emelhante à capacidade de juízo teleológico, a prudência não possui leis *a priori*, apenas *máximas*, que não são puramente contingentes, mas normativas e gozam de *validade* hipotética, problemática ou mesmo *regulativa*” (Klein, 2021, p. 84, tradução nossa). O que, mesmo não sendo um paralelo perfeito considerando a totalidade da atuação prudencial previamente apresentada (na medida em que se defendeu que a reflexão pragmática se fundamenta, de fato, num princípio *a priori* constitutivo da racionalidade prática), corresponde à concepção kantiana quanto às prescrições pragmáticas substantivas. Klein aponta, então, que

[o] princípio teleológico também orienta a reflexão prudencial na criação de um sistema de fins [...] na medida em que a ideia de felicidade é um ideal da imaginação fundamentado no pressuposto teleológico de que nossas disposições naturais têm um

fim bom e, portanto, não devem ser eliminadas, mas sim orientadas teleologicamente (Klein, 2021, p. 85, tradução nossa).¹²⁴

Ademais, tanto a faculdade de julgar quanto a prudência correlacionam-se diretamente com as noções de prazer e desprazer e tanto a prudência quanto o juízo reflexivo devem encontrar o universal a partir de um particular dado.¹²⁵

Esta última vinculação é particularmente interessante, pois remete para a questão de que a mediação entre as regras formais e necessárias da razão pura prática e os conhecimentos acerca das condições empíricas fornecidas pelo entendimento se dá por meio da capacidade da faculdade de julgar em pensar o particular como estando contido no universal, o que pode ocorrer de dois modos: por meio de juízos determinantes ou por meio de juízos reflexivos.¹²⁶ No primeiro caso, o princípio/lei é dado e cabe à faculdade de julgar subsumir o particular nesta regra a fim de determinar se é, ou não, um caso dela. Quando se recorre ao teste da adequação de uma máxima às fórmulas do Imperativo Categórico para verificar se consiste ou não em um dever, é este uso da faculdade de julgar que está operando, pois a razão fornece a regra suprema da moral, mas sua aplicação, tendo como objeto circunstâncias fenomênicas e contingentes, está fora do seu escopo e compete à faculdade de julgar.

Contudo, tal procedimento, por si só, pode não ser suficiente para que um agente real chegue a uma conclusão a respeito do que deve fazer em todas as situações. Em referência aos deveres de virtude, por exemplo, Kant afirma que estes

têm um âmbito de aplicação (*latitudinem*) e **só se pode decidir aquilo que se deve fazer a partir da faculdade do juízo, atendendo às regras da prudência (as regras pragmáticas)** e não às regras da moralidade (as regras morais), quer dizer, não como um dever estrito (*officium strictum*), mas tão-somente como um dever lato (*officium latum*). Daí que aquele que observa os princípios da virtude possa cometer uma falta (*peccatum*) ao fazer mais ou menos do que aquilo que a prudência prescreve, mas não incorrer num vício (*vitium*) por estar rigorosamente adstrito a estes princípios (Kant, 2017, pp. 364-365n, negrito nosso [MS 06:433n]).

¹²⁴ Complementarmente, Klein sustenta que “[o] próprio princípio teleológico aplicado ao sistema de fins naturais pressupõe o conceito de prudência, que é um elemento constitutivo do conceito de sabedoria divina. Em outras palavras, o conceito de sabedoria implica o de prudência e, neste sentido, em analogia com o modo de pensar humano, o criador do mundo é visto como dotado da capacidade de construir um sistema que englobe perfeitamente todo o sistema de fins e meios” (Klein, 2021, p. 86, tradução nossa).

¹²⁵ Klein aponta, ainda, que na medida em que o controle dos nossos desejos imediatos é exatamente o que se espera da *Weltklugheit*, tal forma de prudência está diretamente envolvida no cultivo da disciplina necessária à aptidão de determinar livremente os próprios fins e que tal aptidão é justamente o fim último de um sistema teleológico da natureza.

¹²⁶ Uma análise de tal aproximação entre prudência e faculdade de julgar por meio do estabelecimento de um paralelo com o juízo teleológico é apresentada por Klein (2021).

Tal passagem não apenas apresenta uma conexão mais explicitamente enunciada entre a atuação da faculdade de julgar e da prudência como auxilia a esclarecer como se dá a mediação entre os deveres e sua execução no mundo por meio delas. Para deveres que comportam latitude, como é o caso dos deveres imperfeitos, o recurso à subsunção na regra da razão não é suficiente, pois apesar de ser possível determinar que há um dever envolvido, a razão não determina nada a respeito do modo como perseguir estes fins que são simultaneamente deveres. Nesses casos, considerações prudenciais definem o modo de implementação das prescrições éticas, pois diferentes circunstâncias requerem considerações próprias quanto à aplicação das leis práticas e, para Kant, nenhuma regra está livre de má aplicação se apartada do bom emprego da faculdade de julgar, neste caso, orientada pragmaticamente. Um exemplo do autor encontra-se na descrição que faz quanto às deliberações do Estado a respeito do melhor modo de atender ao dever de beneficência para com os pobres enfermos:

A instituição de beneficência para pessoas pobres, inválidos e enfermos, fundada a expensas do património estadual (fundações e hospitais), é, sem dúvida, insusceptível de revogação. Mas se deve ter prevalência o sentido da vontade do testador e não o elemento literal podem muito bem verificar-se circunstâncias conjunturais que tornem aconselhável a dissolução de uma tal fundação, pelo menos quanto à forma. – Assim, se se descobrir que o pobre ou o enfermo (salvo o enfermo de um hospital psiquiátrico) podem ser cuidados de modo melhor e mais barato se se lhe entregar uma ajuda consistente numa determinada quantia pecuniária (proporcional às necessidades do momento), com que possam alojar-se onde quiserem, em casa de parentes ou conhecidos, em vez de se arranjam para esse fim estabelecimentos providos de um pessoal dispendioso, esplêndidos – como o hospital de Greenwich –, mas que, no entanto, são muito limitativos da liberdade. – Não se pode então dizer que o Estado priva o povo, que tem o direito de usufruir desta fundação, daquilo que é seu, mas antes que o beneficia, na medida em que escolhe meios mais sábios para a manutenção desse mesmo povo (Kant, 2017, p. 264 [MS 06:367]).

Tal exemplo esclarece que para deveres que comportam latitude, como o dever de beneficência, o agente moral não precisa apenas considerar, caso a caso, de que o assistido carece, como também as circunstâncias particulares em que ele se encontra a fim de determinar quais necessidades são mais prementes, o melhor modo de atendê-las, etc.

Mesmo no plano empírico da ética aplicada, porém, a atuação da prudência não se limita à reflexão quanto à execução das ações éticas no sentido de determinar os melhores meios para a realização de deveres. Com efeito, a prudência também desempenha um papel na harmonização entre os fins da razão pura prática. Há situações em que se verifica um conflito entre os modos de realização de deveres específicos nas condições empíricas contingentes em que o agente se encontra e, assim como ocorre com os deveres imperfeitos, também não basta

recorrer ao teste de subsunção no princípio da moralidade, pois o juízo determinante já considerou ambos como um dever. A esse respeito Klein bem pontua que

[o] conflito não surge porque o imperativo categórico gera duas máximas opostas. Na verdade, há uma sobreposição de problemas morais na mesma situação que foram provocados por ações moralmente questionáveis ou simplesmente por aspectos contingentes. Estas “situações complexas” reúnem num único evento um conjunto de problemas morais que resistem à resolução fácil porque existem pelo menos duas máximas diferentes e universalmente válidas que se tornam mutuamente exclusivas nesse contexto específico. Portanto, não há contradição entre as máximas, mas há um conflito ao nível da sua realização, como em alguns casos complexos em que os imperativos “não minta” e “salve a vida de pessoas inocentes” não são contraditórios, mas podem opor-se um ao outro. Em suma, em teoria, os deveres não podem contradizer-se, mas pode haver um conflito de máximas universais e válidas numa determinada situação (Klein, 2021, p. 97, tradução nossa).

Nesses casos, então, os fins morais e as condições empíricas contingentes estão dados, mas não há uma regra da razão à qual se possa recorrer para fazer o ajuizamento moral com relação ao curso de ação a seguir. Diante da inviabilidade em atender a alguma demanda moral peremptória, a prudência deve analisar a conjuntura como um todo a fim de identificar elementos deliberativos que justifiquem a opção por uma em detrimento da outra. Por meio de uma atuação conjunta da faculdade de julgar e prudência, então, busca-se o universal a partir do particular dado, visando extrair da própria conjuntura um critério para orientar o ajuizamento quanto ao melhor curso de ação. Mesmo sem ter uma regra da razão, em muitos casos não é possível simplesmente suspender o juízo quanto a um problema moral, pois é preciso agir diante da situação, de modo que se faz necessário estabelecer um critério para o ajuizamento.

Deve-se notar, no entanto, que neste contexto, a prudência já está subordinada à moralidade, de modo que o *telos* da reflexão pragmática é a preservação e promoção da moralidade, em vez da mera realização de um conceito de bem-estar ou felicidade. Assim, a reflexão prudencial teleologicamente orientada parece ser a melhor forma de alcançar a moralidade. Neste sentido, o resultado não é um mero conselho de prudência, mas uma norma, um imperativo, que incorpora também o modo de raciocínio prudencial (Klein, 2021, p. 98, tradução nossa).

Todavia, a validade da regra a que se chega por meio deste uso da faculdade de julgar é distinta, meramente regulativa. Ainda assim, mesmo quando a subsunção na regra da razão não é suficiente, a teoria ética kantiana é capaz de fornecer parâmetros para orientar o ajuizamento moral em casos concretos difíceis. Não se trata, porém, de uma flexibilização ou desconsideração da lei moral, mas um mecanismo ínsito à filosofia kantiana e regido por princípios próprios.

A agência prudencial, assim considerada, é central não para a fundamentação da moralidade, mas para sua realização no mundo sensível. Ela indica o possível e o mais adequado em cada contingência específica e como mobilizar as condições empíricas visando uma aproximação infinita do reino dos fins. Nesse sentido, mesmo em seu aspecto de uma reflexão teórico-prática, ainda é crucial para a completude do sistema prático, precisamente porque é o que possibilita a mediação de como as coisas devem ser e como de fato são; a ponte sobre o abismo que permite a passagem do suprassensível para o fenômeno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação propõe uma interpretação alternativa para o papel desempenhado pelo conceito de prudência na qual essa faculdade assume uma posição de destaque no âmbito ético da antropologia moral do sistema filosófico kantiano. Para tanto, fez-se preciso rever o que se assumia sobre esse conceito desde suas bases, de modo que a investigação se iniciou, no primeiro capítulo, pela análise da concepção kantiana de felicidade, pois é ela que a atividade da reflexão prudencial visa como fim.

O esclarecimento do que Kant entendia por felicidade, porém, demandou um exame pormenorizado dos dois modos pelos quais esse conceito é apresentado, a fim de determinar se há uma relação entre ambos e qual é a definição operante em seu sistema. A reflexão partiu, então, da análise da caracterização de felicidade como máximo de bem-estar, esclarecendo, primeiramente, que o contentamento com base no qual tal caracterização é apresentada não pode ser aquele próprio da vida moral, mas sim o pragmático, pois Kant enfatiza que o contentamento com a própria virtude não pode ser sequer parte da felicidade. Na sequência, uma inspeção mais detida acerca do caráter hedonista dessa caracterização permitiu determinar que, efetivamente, bem-estar é indissociável de prazer, mas ressaltou-se que este não pode ser entendido, tal qual o senso comum, de modo patológico, como um estado deleitante que resulta de estímulos externos percebidos subjetivamente de modo agradável. Não apenas em virtude da simplificação da motivação humana que decorre de tal leitura e sua sujeição a críticas contundentes, como a da máquina de experiência (proposta por Nozick), mas, principalmente, porque o argumento kantiano sobre a felicidade pressupõe que todo ser racional imperfeito a tem como fim. Logo, precisa ser universalizável, o que não é possível para a concepção patológica de prazer.

À vista disso, propôs-se uma interpretação alternativa do que seja tal hedonismo a partir de uma concepção prática do termo ‘prazer’ empregado na definição oferecida por Kant de ‘felicidade’ e que diz respeito à nossa condição enquanto agentes. Trata-se, pois, de um estado em que percebemos que o máximo possível de nossos fins foi satisfeito. Tal leitura não apenas é passível de universalização como coaduna melhor com diversos aspectos da filosofia kantiana, em especial no que diz respeito a seu vínculo com a promoção da vida, a impossibilidade de um dever de promover a própria felicidade e a existência de um dever por promover a felicidade alheia. A conclusão da argumentação em defesa dessa leitura conduziu, então, à natural harmonização e identificação entre a caracterização em termos de

contentamento e aquela em termos de apetições, comumente apresentadas como incompatíveis.

Não havendo necessidade de defender qualquer caracterização sobre a alternativa, uma vez que uma remete à outra, procedeu-se, então, à análise e esclarecimento das nuances da caracterização em termos de apetições, por meio do que se evidenciou que a felicidade que todos inevitavelmente têm como fim diz respeito à satisfação da totalidade de suas apetições ao longo da vida, a qual nos referimos como felicidade enquanto coleção de apetições. Este, porém, é apenas o aspecto descritivo da felicidade, uma concepção que o indivíduo mantém quando não refletiu sobre como buscá-lo intencionalmente visando maximizar a satisfação de seus fins, muitas vezes incompatíveis. O que requer, por sua vez, que estes sejam considerados conjuntamente, sob a perspectiva de seres temporalmente estendidos, de modo a hierarquizá-los e compatibilizá-los sob uma unidade consistente. Dessa operação resulta a felicidade enquanto sistema de apetições (o aspecto normativo da felicidade), pois fazer tal sistematização de nossos fins é uma demanda racional.

Na sequência, a investigação se deteve sobre a necessidade de definir com clareza a satisfação do que constitui a felicidade, pois Kant também apresenta a caracterização em termos de apetições de modo ambíguo, referindo-se a inclinações, desejos, apetites e fins. A partir do esclarecimento do uso técnico de apetite na filosofia kantiana, não como um móbil, mas como a própria expressão da nossa capacidade ativa – uma autodeterminação dos próprios esforços para a produção de um efeito no mundo – concluiu-se que o conceito de felicidade se refere, em última instância, a fins. A análise da felicidade culmina, então, com a determinação de que se trata de um fim de segunda ordem plenamente inclusivo, pois a concepção de felicidade de um indivíduo é formada pelos fins particulares que adotou para si, incluindo os fins morais que se determinou a realizar. A satisfação desses, por sua vez, não contribui para a determinação moral da ação, contudo realizá-los contribui para sua felicidade, uma vez que se trata de um fim que o sujeito efetivamente escolheu promover.

Munidos desse referencial teórico, no segundo capítulo, procedeu-se ao exame da concepção kantiana de prudência, a começar pela apresentação das duas acepções que lhe são atribuídas, prudência privada e prudência nas relações com o mundo. Analisou-se, também, suas relações com as faculdades cognitivas superiores e o princípio do Imperativo Hipotético, a fim de esclarecer a que a prudência se refere e que suas prescrições substantivas se expressam por imperativos pragmáticos. Ressaltou-se, então, que uma vez que a *Weltklugheit* depende de uma vinculação com a *Privatklugheit* para ser considerada uma manifestação de prudência (não astúcia), a agência prudencial por excelência se define como uma capacidade

de determinar o modo mais vantajoso para realizar o conjunto de seus propósitos de modo a promover sua felicidade.

Retomando a caracterização previamente apresentada para este conceito, bem como a conclusão decorrente de que tudo que é adotado como fim pelo agente é objeto da prudência, enfatizou-se que a razão pura prática não é capaz de definir tudo a respeito da aplicação moral. A implementação de um dever, que visa determinado fim, extrapola o domínio *a priori* de seus princípios prescritivos, pois para tanto faz-se necessário lidar com o aspecto contingente da aplicação moral à empiria, que sempre requer que se leve em consideração as contingências. Assim, por mais que a razão pura prática possa restringir os meios possíveis para a realização de um fim ético apenas aos moralmente aceitáveis, não pode arbitrar, por exemplo, a escolha dentre todos os demais. Tal papel compete à racionalidade pragmática, que atua na articulação entre racionalidade moral e instrumental.

Defendeu-se, ademais, que a prudência também atua na formação da concepção particular que um indivíduo faz da sua própria felicidade, de modo que não se limita à reflexão quanto aos meios, posto que opera na própria constituição da felicidade enquanto fim. Argumentou-se, com efeito, em favor de uma interpretação na qual é possível derivar, a partir da formulação do Imperativo Hipotético, um princípio prático geral e *a priori* próprio da prudência, expresso pelo Imperativo Pragmático, que comanda que o agente faça sua autounificação. Em outras palavras, que aplique um procedimento para harmonizar seus fins de modo a compor um sistema dos propósitos que adotou para si, considerado como meio indispensável para a promoção de seu bem-estar. Portanto, um princípio que prescreve que a felicidade seja buscada racionalmente.

Uma inspeção mais detida a respeito da atuação prudencial evidenciou, então, que não há uma incompatibilidade intrínseca entre prudência e moralidade, apenas uma subordinação daquela a esta. A partir da análise das relações entre elas, inclusive, foi possível elencar uma série de contribuições indiretas da prudência para o desenvolvimento da moralidade, seja no processo de civilização dos indivíduos, por meio da cultura, seja da espécie, pelo papel que desempenha na formação e desenvolvimento dos Estados.

Procedeu-se, então, à análise quanto ao âmbito de atuação da prudência e argumentou-se que, enquanto faculdade dos meios para fins, inclusive os morais, trata-se de uma manifestação da racionalidade teórica, pois a reflexão assim empregada opera segundo o modo da causalidade. Enquanto faculdade de determinação de fins, por sua vez, trata-se de uma manifestação da racionalidade prática, pois expressa a própria liberdade do agente na adoção de seus fins. Em conclusão, estabeleceu-se um vínculo intrínseco entre prudência e

faculdade de julgar por meio da qual se esclareceram diferentes modos de atuação dessa capacidade em seu papel de mediação entre as leis da liberdade e leis da natureza. Argumentou-se, especificamente, que a reflexão prudencial determina a implementação das prescrições éticas substantivas para os deveres que comportam latitude, bem como define o que deve ser feito nos casos em que os modos de realização de deveres entram em conflito em circunstâncias concretas específicas.

Tais considerações evidenciam, portanto, não apenas uma compatibilidade entre prudência e moralidade, como um dever, para o agente moral, de cultivar tal faculdade, pois apesar de a prudência não ser condição de justificação da moralidade, é condição de possibilidade de sua efetivação. O agente moral kantiano não é um tolo. Razão pela qual a sabedoria (*Weisheit*), que é apresentada nas *Reflexões* (AA 19:197) como a conjunção entre moralidade e prudência e na *Metafísica* como a concordância entre a vontade de alguém e o fim último do ser humano sobre a terra (MS 6:441), é seu ideal prático. Por mais que a determinação moral da ação fundamente-se unicamente no querer, logo, independente da efetividade dos fins que promove, ela apenas pode ser considerada uma ação sábia e completamente boa, se for capaz de alcançar seus objetivos no mundo. Para que o agente moral seja sábio, não basta que aja moralmente (por dever); ele precisa ser capaz de realizar o fim moral da melhor maneira possível.¹²⁷

A vista disso, evidencia-se, então, que na medida em que a prudência é uma faculdade indispensável para nossa condição enquanto agentes, desenvolvê-la está subsumido na perfeição própria enquanto fim que é um dever. Ao tratar do dever para consigo próprio de desenvolver e aumentar a sua perfeição natural, Kant afirma que

[o] cultivo (*cultura*) das faculdades naturais pessoais (as faculdades do espírito, da alma e do corpo), como meio para toda a espécie de fins possíveis, é um dever do homem para consigo próprio. – O homem deve-se a si mesmo (como ser racional) o não deixar desaproveitadas, e, por assim dizer, deixar enferrujar, a disposição natural e as faculdades de que a sua razão pode fazer uso algum dia, mas, dando por estabelecido que ele possa estar satisfeito com a adequação inata das suas faculdades às suas necessidades naturais, a sua razão tem, todavia, de o orientar por meio de princípios sobre esta satisfação com a escassa adequação das suas faculdades, porque ele, enquanto ser capaz de se propor fins (de se propor objectos como fins), não tem que agradecer o uso das suas faculdades simplesmente ao instinto natural, mas sim à liberdade, por via da qual ele determina a dimensão dessas faculdades. Portanto, o cultivo das próprias faculdades não tem que ver com a vantagem que possa proporcionar (para toda a espécie de fins); pois que isto seria, porventura (segundo os princípios rousseauianos), vantajoso para a rudeza da necessidade natural: **é, ao invés, um mandado da razão prático-moral e um dever do homem**

¹²⁷ Klein bem aponta que, evidentemente, “a perfeita sabedoria é algo que sempre nos escapa, mas isso não significa que ela não possa e não deva ser constantemente buscada” (2021, p. 90, tradução nossa).

para consigo próprio cultivar as suas faculdades pessoais (entre elas umas mais do que outras, de acordo com a diversidade dos fins) **e ser um homem adaptado ao fim da própria existência, de acordo com uma perspectiva pragmática** (Kant, 2017, pp. 383-384, negritos nossos [MS 6:444-445]).

Aperfeiçoar-se desse modo constitui um dever porque é o processo pelo qual o indivíduo se eleva da animalidade para a humanidade, que tem como elemento característico a capacidade de se propor fins (Cf. MS 6:387 e 6:391-392). Tornar-se digno da humanidade em sua pessoa envolve, portanto, o cultivo das disposições naturais, talentos e faculdades que promovem a realização de toda sorte de fins, o que inclui, também, o cultivo de nossa disposição pragmática.¹²⁸ Nesse sentido, Kant chama a atenção para o dever de empregar a prudência também no que diz respeito a seu papel de arbitrar quanto aos fins nesse processo. Nas palavras do autor

[d]eterminar qual destas perfeições físicas e em que proporção, por comparação com as demais, é que deve ser proposta como fim constitui dever do homem para consigo próprio, ficando essa escolha a cargo da sua reflexão racional pessoal, considerando o prazer que lhe proporciona um determinado tipo de vida e avaliando ao mesmo tempo as faculdades para tal necessárias (Kant, 2017, p. 385 [MS 6:445]).

Tais considerações, como visto previamente, competem especificamente à reflexão prudencial.

A argumentação precedente pretende ter sido capaz, portanto, de demonstrar que a prudência não deve ser entendida como um conceito marginal, mas fundamental para a completude do sistema prático kantiano, na medida em que faz a mediação entre o dever ser e o ser. Mais especificamente, visa ter evidenciado que é por meio da atuação da reflexão pragmática que se define o modo de implementação de deveres em situações concretas e que se faz a mediação em casos de conflito entre os modos de realização de deveres, portanto, que a realização da moralidade no mundo sensível depende da prudência. O que naturalmente coaduna com o papel desempenhado por essa faculdade na promoção do desenvolvimento moral no âmbito histórico.

Com isso, por fim, abrem-se vias investigativas que podem possibilitar novas contribuições para os debates acerca da ética aplicada kantiana. Um exemplo notável é a

¹²⁸ Nas palavras de Kant, “com o fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também a vontade racional e, por conseguinte, o dever de se tornar digna da humanidade mediante a cultura em geral, o dever de buscar ou de promover a capacidade de realizar quaisquer fins possíveis, na medida em que esta faculdade só no homem é suscetível de ser encontrada; quer dizer, um dever de cultivar as disposições rudimentares da sua natureza, como aquilo por intermédio do qual o animal se eleva a homem” (Kant, 2017, pp. 301-302 [MS 6:391-392]). Cf. MS 6:387.

especulação sobre em que medida a prudência desempenha um papel não apenas para a efetivação dos fins morais, mas no próprio processo de derivação de deveres específicos. A partir da distinção previamente apresentada entre o Imperativo Categórico – enquanto princípio constitutivo do raciocínio prático – e imperativos categóricos – na qualidade de formulações particulares que resultam da aplicação dos princípios morais puros às contingências do agente racional – e sob o fio condutor de uma perspectiva construtivista, é possível argumentar que comandos éticos particulares que regulam a ação de agentes morais concretos resultam da consubstanciação das leis da natureza e leis da liberdade. Isso se daria por meio de uma mediação prudencial entre princípios formais e necessários da razão pura prática e os conhecimentos acerca das condições empíricas fornecidos pelo entendimento, enquanto faculdade ligada à racionalidade instrumental, nos quais se estabelecem relações fenomênicas de causalidade para a produção de efeitos no mundo sensível.

Dito de outro modo, prescrições éticas substantivas seriam entendidas como o produto de (e justificadas por) um processo construtivo no qual há a atuação da faculdade de julgar em paralelo à racionalidade prudencial na determinação do fim moral real passível de ser visado com um curso de ação específica que constitui um dever para um sujeito particular num contexto singular de atuação. O que é necessário para o âmbito ético-empírico, pois a forma geral do princípio prático, por si só, não informa precisamente *o que* deve ser feito na imensa maioria dos casos. Nas palavras de Kant, “um dever lato e imperfeito [...] contém, na verdade, uma lei para a máxima das ações, mas nada determina em relação às próprias ações, em termos de tipo e de grau, deixando, pelo contrário, ao livre arbítrio uma margem de escolha” (Kant, 2017, p. 386 [MS 6:446]).

Conforme previamente apresentado, boa parte do que constitui o curso de ação específico adotado pelo agente é determinado pela prudência em sua capacidade de arbitrar quanto aos melhores meios para a consecução de fins éticos. Se quero socorrer uma pessoa tendo um infarto, certamente preciso deliberar quanto ao modo mais efetivo tendo em vista as circunstâncias: se devo acionar uma ambulância, colocá-la em meu carro e levá-la ao hospital, executar os primeiros socorros por mim mesma, etc. Antes de tal reflexão, porém, é preciso determinar se devo ou não fazer qualquer coisa. É evidente que, ao presenciar o colapso de alguém em parada cardíaca, instantaneamente identifico que a pessoa *deve* ser socorrida, mas tal obrigação não se impõe imediatamente a mim especificamente. Se eu estiver em um pronto atendimento, inclusive, meu dever é o de não interferir e buscar atrapalhar o menos possível. Do mesmo modo, se isso ocorre numa praça na qual há um socorrista, também não devo, enquanto leigo, assumir a responsabilidade. Porém, se ao olhar as redondezas eu perceber que

não há mais ninguém ali ou me identificar como a pessoa mais apta para socorrê-la, então reconheço que acudir aquela pessoa naquele momento é, de fato, *meu* dever.

No caso de deveres imperfeitos, ademais, é possível indagar a respeito do papel da prudência na definição da própria prescrição moral, pois considerações circunstanciais modificam a forma particular que estes deveres assumem. Por exemplo, a prescrição específica que efetivamente orienta a ação do agente moral visando atender o dever de promover a felicidade alheia assume formulações radicalmente variadas de uma pessoa para outra e também para a mesma pessoa em contextos distintos, pois suas necessidades e prioridades se modificam com o passar do tempo, de modo que o fim concreto visado e a ação comandada como dever variam de caso a caso.¹²⁹

O que não implica, por sua vez, que se incorra em relativismo, pois “a reflexão prática está comprometida com um procedimento, o qual confere objetividade aos juízos morais que dela resultam” (Back; Klein, 2022, p. 8). Uma prescrição moral é, com efeito, um produto da construção humana, mas sua normatividade deriva dos próprios princípios que constituem a agência racional. Assim,

[n]a medida em que a obrigação moral se fundamenta nas demandas da própria estrutura reflexiva da razão [...] a vinculação a ela adquire objetividade. Desse modo, o construtivismo evita tanto a fundamentação de sua tese em premissas metafísicas, pois essa objetividade está ancorada numa atividade humana de reflexão, quanto o relativismo, pois esse processo não é desprovido de critérios que o embasam e orientam (Back; Klein, 2022, p. 9).¹³⁰

Contudo, o desenvolvimento dessa hipótese, bem como o esclarecimento dos demais desdobramentos e implicações da interpretação proposta, extrapola o escopo delineado para esta dissertação. São inúmeras as implicações das considerações precedentes, a cada qual sendo possível dedicar um trabalho específico a respeito. Ao invés de um obstáculo investigativo, porém, a inesgotabilidade dessas questões se apresenta como um forte indicativo da fecundidade das conclusões auferidas, que apontam para modos efetivos para

¹²⁹ Cumpre ressaltar, porém, que Kant afirma claramente que “por dever lato não se entende uma permissão para introduzir exceções à máxima das ações, mas só a limitação de uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paternal), com o que, na realidade, se alarga o campo para a prática da virtude” (Kant, 2017, pp. 298-299 [MS 6:390]).

¹³⁰ “O apelo dessa linha interpretativa deve-se à expectativa de apresentação de uma alternativa metaética ao ceticismo moral que se furte aos ônus inerentes às posições realistas e voluntaristas. Ou seja, na possibilidade de apresentar uma teoria capaz de explicar a objetividade de nossos juízos normativos, mantendo seu caráter vinculativo e sua capacidade de exercer autoridade sobre nós, sem incorrer em relativismo, logo, independentemente de nossos juízos atuais e sem a necessidade de justificação metafísica para o problema da normatividade moral” (Back; Klein, 2022, p. 8).

lidar com uma série de reiteradas críticas ao sistema kantiano, bem como questões prementes da atualidade. Das antigas censuras de formalismo vazio e irrealizabilidade empírica à necessidade de explicação e apresentação de soluções para os problemas da pluralidade de alegações normativas substantivas e da irracionalidade de ajuizamentos morais, apesar de todos sermos dotados de razão prática (constituída sempre pelos mesmos princípios). Com efeito, a presente pesquisa pretende coligir argumentos suficientes para demonstrar que ínsito à própria filosofia moral de Kant é possível encontrar todos os elementos necessários para responder a essas demandas. Isso requer, porém, que se abandonem os preconceitos cristalizados a respeito da filosofia kantiana e que se aborde sua teoria de modo sistemático, sem desconsiderar os âmbitos menos explorados de sua obra, como a antropologia moral.

REFERÊNCIAS

Referências Primárias

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM. 2008a.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. ‘Analítica do belo’ in: *Coleção Os Pensadores vol. XXV*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, pp. 299-334, 1974a.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2019a.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. ‘Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita’ in: *À paz perpétua e outros opúsculos filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, pp. 19-37, 2008c.

_____. *Lectures on Anthropology*. Transll. Robert R. Clewis, Robert B. Loudon, G. Felicitas Munzel & Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012.

_____. *Lectures on Ethics*. Transll. Peter Heath. Cambridge University Press, 1997.

_____. ‘Primeira introdução à crítica do juízo’ in: *Coleção Os Pensadores vol. XXV*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, pp. 257-297, 1974b.

_____. *Religion and Rational Theology*. Transll. Allen W. Wood & George Di Giovanni. Cambridge University Press, 2001.

_____. *Sobre a Pedagogia*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2019b.

Referências Secundárias

ALLISON, H. E. *Kant's groundwork of the metaphysics of morals: a commentary*. Oxford University Press, 2011.

_____. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996.

_____. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

AUBENQUE, P. 'A prudência em Kant' in: *A Prudência em Aristóteles: Apêndice III*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, pp. 297-342, 2008.

BACK, M. B. G.; KLEIN, J. T. 'Sobre a suposta impossibilidade de interpretar Kant como um construtivista austero' in: *Kant E-Prints*, 17(2), pp. 7-35, 2022.

BARON, M. *Kantian ethics almost without apology*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University Press, 1984.

BORGES, M. L. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2012.

BRANDT, R. 'Reflexiones acerca de la prudencia en Kant' in: *ISEGORÍA*/30, pp. 7-40, 2004.

DARWALL, S. L. *Impartial Reasons*. Cornell University Press, 1983.

_____. 'Kant's conception of practical wisdom' in: *Kant-Studien* 88, Jahrg., pp. 16-43, 1997.

ENGSTROM, S. 'Allison on rational agency' in: *Inquiry* 36, pp. 405-418, 1993.

_____. 'Kant's conception of practical wisdom' in: *Kant-Studien* 88, Jahrg., pp. 16-43, 1997.

FRIERSON, P. R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GREGOR, M. J. *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

GUYER, P. 'Nature, Freedom, and Happiness: The Third Proposition of Kant's *Idea for a Universal History*' in: *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge University Press, pp. 372-407, 2004.

HAMPTON, J. E. *The Authority of Reason*. Cambridge University Press, 1998.

HILL JR, T. E. 'The Hypothetical Imperative' in: *The Philosophical Review*, vol. 82, No. 4, pp. 429-450, 1973.

HILLS, A. 'Kant on Happiness and Reason' in: *History of Philosophy Quarterly* vol. 23 n. 3, pp. 243-261, 2006.

JOHNSON, R. N. 'Happiness as a Natural End' in: TIMMONS, MARK (Ed.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: University Press, pp. 317-330, 2004.

KAIN, P. 'Prudential reason in Kant's Anthropology' in: JACOBS, B. & KAIN, P. (Eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 230-265, 2003.

KLEIN, J. T. 'O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant' in: *Discurso*, v. 46, pp. 85-122, 2016.

_____. 'On serpents and doves: the systematic relationship between prudence and morality in Kant's political philosophy' in: *Kant-Studien 112(1)*, pp. 78-104, 2021.

KLEMME, H. F. 'Knowing, Feeling, Desiring – Self-Possession. Reflections on the Connection between the Faculties in Kant's Doctrine of the Categorical Imperative' in: Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, Robert Louden, Claudio La Rocca & Bernd Dörflinger (Eds.) *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*. De Gruyter, pp. 143-161, 2015.

KLINGER, S. 'Rechtsgeltung und technische Vernunft bei Kant' in: *Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*. Hrsg von Dörflinger, Bernd et.al. Hildesheim, pp. 219-238, 2017.

KOHL, M. 'The normativity of prudence' in: *Kant-Studien 108 (4)*, pp. 517-542, 2017.

KORSGAARD, C. M. 'Aristotle and Kant on the Source of Value' in: *Ethics*, vol. 96, no. 3, pp. 486–505, 1986.

_____. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford University Press, 2008.

_____. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press, 2009.

_____. 'The Normativity of Instrumental Reason' in: CULLITY, G. & GAUT, B. (Ed.). *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, pp. 215-254, 1997.

_____. *The sources of normativity*. Cambridge University Press, 1996b.

LOUDEN, R. B. 'Applying Kant's Ethics: The Role of Anthropology' in: BIRD, G. (Ed.) *A Companion to Kant*. Blackwell Publishing Ltd, pp. 350-363, 2006.

NELSON, E. S. 'Kant and the Art of Political Prudence' in: R. Horstmann V. Gerhardt (ed.) *Kant und die Berliner Aufklärung*. De Gruyter, pp. 220-227, 2001.

NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books. 1974.

O'CONNOR, D. 'Kant's Conception of Happiness' in: *J. Value Inquiry 16*, pp. 189-205, 1982.

O'NEILL, O. *Acting on Principle*. Columbia University Press, 1975.

_____. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 2000.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library, 1947.

SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press, 1998.

SCHAPIRO, T. 'Foregrounding Desire: A Defense of Kant's Incorporation Thesis' in: *J Ethics* 15, pp. 147-167, 2011.

TIMMERMANN, J. *Kant's Will at the Crossroads: An Essay on the Failings of Practical Rationality*. Oxford University Press, 2022.

TONETTO, M. C. 'A perfeição própria e a felicidade alheia na Doutrina da virtude' in: *Studia Kantiana* 14, pp. 180-189, 2013.

WATSON, G. 'Kant on Happiness in the Moral Life' in: *Philosophy Research Archives* 9, pp. 79-108, 1983.

WIKE, V. S. 'Kant on Happiness' in: *Philosophy Research Archives* 13, pp. 79-90, 1987a.

WILSON, E. E. 'Habitual Desire: On Kant's Concept of Inclination' in: *Kantian Review* 21 (2), pp. 211-235, 2016.

WOOD, A. W. 'Kant on Practical Reason' in: TIMMONS, M.; BAIASU, S. *Kant on Practical Justification: interpretive essays*. Oxford: Oxford University Press, pp. 57-86, 2013.