

Felicidade: inclinações e intencionalidade

Clélia Aparecida Martins

Como citar: MARTINS, Clélia Aparecida. Felicidade: inclinações e intencionalidade. *In:* MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p231-248>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

FELICIDADE: INCLINAÇÕES E INTENCIONALIDADE*

Clélia Aparecida Martins

Unesp-Marília

Em geral na filosofia moral de Kant encontram-se dois significados de felicidade (*Glückseligkeit*), a saber, um hedonista, ou seja, concebida como inclinação ou impulso natural, e um significado relativo à moral, a qual, se liga sinteticamente com o conceito de virtude e soluciona toda a antinomia da razão prática¹ (*KpV* – V: 110-112).

Excluindo tal ambiguidade do conceito de felicidade, a qual dificulta consideravelmente um esclarecimento seguro do próprio conceito de intencionalidade em relação a ela, seria fácil entender a felicidade apenas como anseio das inclinações, logo, como necessidade da natureza. Entretanto, a noção de intenção, que nos permite pensar a felicidade em termos práticos, também é ambígua nos textos kantianos, quer seja na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quer seja na *Metafísica dos Costumes*, quando a intenção é considerada “fim” (VI: 385).

A ideia de felicidade está relacionada à questão dos fins: ela é uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais, como seres dependentes, a perseguem, portanto, uma intenção que só eles *podem* ter, e a têm na generalidade por uma necessidade natural (IV: 415). Kant pensa na *Fundamentação* a felicidade como uma intenção que se pode supor a

* Este texto corresponde a um tópico modificado do terceiro capítulo de minha tese de doutorado, intitulada *O sujeito em Kant: transcendência e moral*, defendida em 1997 no Departamento de Filosofia da USP.

¹ O escritos de Kant são citados de acordo com a edição da Academia (*Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften*, Berlin, 1900 ss.), indicando-se o volume em números romanos e as páginas em arábicos. A *Crítica da Razão Pura* é citada segundo as edições A e B.

priori para todo homem, porque a mesma pertence ao seu ser (IV: 415). A intencionalidade é uma temática da filosofia prática e, por conseguinte, só se refere a conceitos práticos, isto é, à liberdade e ao querer; pois a intencionalidade da liberdade tem por fim a felicidade. Querer o fim, em se tratando de felicidade, é querer também conforme à razão, cujos conceitos são os únicos meios que estão em poder do homem para atingi-la (IV:417). Porém, a essa interpretação pode não se dar credibilidade quando a tese da *Fundamentação*, isto é, de que a intenção de todo homem é relativa à felicidade (IV: 415) é confrontada com o que está presente em muitas passagens da *Crítica da razão prática*, a saber, de que a felicidade pertence ao mundo da natureza, pois o anseio por ela só poderá ser compreensível se forem pensadas as inclinações, cuja satisfação significa a própria felicidade (V: 73), pelo fato de as inclinações exigirem primeiramente sua constante satisfação sob o nome de felicidade (V: 146-147).

A ambiguidade do conceito de felicidade não pode ser ignorada e a tese de Düsing (1971), de que Kant teria defendido um conceito intelectual de felicidade, só pode merecer uma credibilidade relativa, mesmo se levamos em consideração, como é o caso do próprio Düsing, que essa tese refere-se às reflexões de Kant dos anos 1770 e 1780, porque também nelas esta ambiguidade existe (ALBRECHT, 1974).

Logo, este texto apresenta uma análise do conceito de felicidade situado na filosofia prática de Kant. Pretende-se apresentar toda a complexidade que o envolve, sem deixar de considerar as observações sobre ele no que diz respeito ao homem empírico, mostrando que, apesar de toda contradição e ambiguidade, tal conceito está em consonância com o sistema kantiano, onde a razão prática determina o ser sensível.

Com este propósito, a primeira parte do texto tratará da felicidade no mundo empírico e é relativa às inclinações. Na segunda parte, o conceito em foco será tratado como uma “ideia” e será visto que na *Metafísica dos costumes* muitas passagens apontam para uma segura conexão que se pode fazer entre as duas concepções básicas daquele termo. Por último,

todavia, se constatará a impossibilidade de se esclarecer o paradoxo que envolve as várias acepções do conceito de felicidade, embora fique claro a nossa opção ao entender como sendo o seu sentido mais forte, mas não o único, aquele relativo ao âmbito prático.

I

A ideia de felicidade *in concreto* é, segundo a *Fundamentação*, não um ideal da razão, e sim da imaginação (IV: 417). O limite singular que se coloca à felicidade está na imaginação como aquela faculdade formadora, que procura compreender conjuntamente as inclinações singulares por representação determinada de um máximo de bem-estar, sem esta alcançar durabilidade, tal como na natureza que coloca à disposição os meios para a realização das inclinações.

O ideal de felicidade é a “soma de todas as inclinações” (KU – V: 434n.). De um ponto de vista empírico, o conceito de felicidade é o conceito da soma de todo prazer e desgosto na totalidade da própria vida, é o “bem-estar da satisfação duradoura de todas as nossas inclinações” ou simplesmente “o maior e perpétuo bem-estar”.² Bem-estar é um conceito que se refere à relação entre gozo (satisfação) e desejo,³ pelo que a extensão do bem-estar depende do grau ao qual corresponde o gozo do desejo.

O bem-estar absoluto, porém, é impossível mesmo ao homem mais perspicaz e mais poderoso (IV: 417-418), porque o conceito de felicidade é tão indeterminado que, embora todo homem a queira alcançar, nenhum pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que propriamente quer, e isto pelo fato de todos os elementos pertencentes ao conceito de felicidade serem na sua totalidade empíricos, e terem daí que ser tirados da experiên-

² Refl. 6610 (1764-1770), XIX: 107.

³ Numa reflexão do período pré-crítico Kant diz: “O bem-estar existe na relação (*sic*) de gozos com desejos; se aquele é igual a este, então isso significa satisfação. A satisfação constitui exatamente uma totalidade e esta é indiferente se em tal relação está muito gozo para muito desejo ou pouco gozo para pouco desejo. O mal existe nisso: em números ele é menor, e o bem é maior. O bem está em seu *Minimum*, se o desejo é menor e o gozo é igual a ele.” Refl. 6584 (1764-1768), XIX: 94-95.

cia. Devido a isso, para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar do homem, pois refere-se tanto à riqueza (que pode atrair para ele a inveja e as ciladas), quanto ao largo conhecimento e à sagacidade (que podem lhe mostrar os terríveis males que sem os mesmos não consegue ver, e acrescentar novas necessidades aos seus desejos), quanto à vida longa (que pode ser de longa miséria) ou quanto à saúde (a qual, se ilimitada, permite ao ser humano cair em excessos, dos quais muitas vezes a fraqueza do corpo o preserva) (IV: 417-418).

Afora isso, para se ser feliz não se pode agir segundo princípios determinados, mas apenas segundo conselhos empíricos (por exemplo: dieta, vida econômica, cortesia, moderação etc.) acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar. Segundo Kant, se temos que encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido mediante sua conexão com a natureza, então ou o fim tem que ser de tal modo que ele próprio possa ser satisfeito por meio da natureza na sua beneficiência – e neste caso o fim da natureza é a felicidade –, ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins – neste caso, o fim é a cultura –, pois tanto a natureza interna quanto a externa ao homem podem ser utilizadas por ele (KU – V: 429-430).

Kant coloca com maior precisão na *Crítica da razão pura* em que referência o conceito de felicidade contém determinação máxima, visto ele designar por lei pragmática a regra de prudência que se funda em princípios empíricos. Os imperativos da prudência não podem ordenar, quer dizer, representar as ações de maneira objetiva como praticamente *necessárias*, pois eles são mais conselhos (*consilia*) que mandamentos (*praecepta*) da razão (IV: 417-418). E, como se sabe, para Kant a prudência não é a virtude moral por excelência, mas mera habilidade técnica, dirigida pela razão técnico-prática e pertence em definitivo ao âmbito teórico, porque extrai seus fins da natureza. Daí não se poder saber quais inclinações querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação, a não ser pela experiência (A 806/B 834).

Na prudência (*Klugheit*) todos os fins são dados pelas inclinações a um único fim: a felicidade (A 800/B 828). As inclinações sensíveis têm uma exigência de contentamento e também esta exigência é considerada um anseio de felicidade. Este sentido dado ao anseio à felicidade diz que ele é algo da natureza sensível do homem e que essa felicidade é uma determinação natural, pois, independente da razão todos os homens têm a inclinação mais poderosa e mais íntima para a felicidade (IV: 399). Por conseguinte, Kant destina ao conceito de felicidade também uma função unitária profunda em relação aos fins subjetivos da vontade.

A relação entre inclinação e felicidade é algo que o homem tem em si mesmo, decorre de sua natureza. Donde ser totalmente insolúvel o problema relativo a definir correta e universalmente qual ou quais ações poderão assegurar a felicidade de um ser racional: com o sentido ora focado a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que se 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 fato infinita (IV: 417-418).

Mas se felicidade for associada à ideia de um estado, para a qual tentamos nos aproximar sob condições empíricas então, segundo a interpretação de Kant, é preciso considerar impossível uma aproximação, sendo assim inalcançável a felicidade. Kant fundamenta esta afirmação com o argumento de que na ideia de um bem-estar permanente já é pensada em conjunto a dependência do estado de fatores exteriores, isto é, a dependência da natureza. Diferente da “bem-aventurança”, que “corresponde a nós mesmos”, a felicidade depende “de causas exteriores acidentais”.⁴ Diz-se da felicidade que ela existe “na satisfação do conjunto de todas as inclinações”, tendo-se com isso tão-somente um “esclarecimento nominal”, já que “o contrário, o esclarecimento real, de como tal felicidade é possível e pode nascer, nós não sabemos” (XXVIII: 1273).

⁴ Refl. 6206 (1783-1784), XVIII.5: 489-491.

II

A impossibilidade de saber sobre a “real” felicidade assegura a outra acepção deste termo na filosofia transcendental. O ser humano não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas as inclinações a que chama felicidade, donde ser ela uma “ideia oscilante” (IV 399). O homem não pode abstrair o conceito de felicidade dos seus instintos e desse modo retirá-lo da sua animalidade, posto ele ser uma mera *ideia* de um estado, que não pode se adequar a condições empíricas, sendo então um “conceito oscilante” (KU V: 430). A objeção kantiana à felicidade empírica se dá pela sua negação categórica de que a felicidade seja alcançável sob as condições empíricas, porque para alcançá-la há de se recorrer à Ideia. Ao contrário do prazer e da dor, que podem ser sentidos sem se ter o mínimo conceito deles, pois os mesmos são influências diretas sobre a consciência da vida, ser feliz não é apenas uma *coisa* da sensação, mas da *reflexão*: “felicidade e infelicidade não são sentidos, mas estados que estão na simples reflexão”.⁵

O fato de a felicidade ser uma “Ideia” e não um conceito empírico ou uma representação singular sensível funda o caráter racional desse conceito e esclarece as características especiais que Kant confere a ele. Ideias, sabemos, são os conceitos de um *maximum*. Uma determinação máxima da felicidade, a lei moral, considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por consequência, *pode* repousar em simples ideia da razão pura e ser conhecida *a priori* (A 806/B 834). O único móbil da lei moral é indicar-nos *como podemos nos tornar dignos da felicidade*, pois ela faz abstração de inclinações e dos meios naturais que possam satisfazê-la (A 806/B 834).

⁵ Refl. 610 (1780-1789), XV.2: 261-262. Embora deva-se notar que nesta mesma reflexão Kant diz “...Mas só por eu reunir a soma de meus prazeres e dores em um todo e manter a vida segundo o cálculo desejável ou não desejável, me alegro mesmo por meio disso com este prazer ou me aflijo com a dor, mantendo-me feliz ou infeliz, e também sou isso”.

Na *Religião*, Kant fala de um sistema de fins subjetivos e com isso uma unidade de máximas que, denominada felicidade, pode ser pretendida até pelos indivíduos mais simples, a qual sem as leis morais realmente não poderá ser realizada (VI: 5-6, 6-7n.). Daí ser enganoso o que comumente ocorre, isto é, com vista à felicidade, crer se poder denominar um verdadeiro bem ou mesmo o sumo bem (*summum bonum*) a soma máxima (em quantidade e duração) dos agrados da vida, visto a isso a razão opor-se (KU V: 208). O sumo bem representa o vínculo entre virtude e felicidade. Por meio da virtude nos tornamos dignos da felicidade que desejamos enquanto seres sensíveis. A virtude pode produzir a felicidade, o que representa uma ligação sintética, mas somente com a condição de se supor um autor inteligível da natureza, uma causa de natureza numenal a ela ligada. Desse modo, somente Deus poderá viabilizar uma relação entre virtude e felicidade ³/₄ a realização plena do conceito de sumo bem depende de algumas condições, as quais a razão especificamente não pode demonstrar e que a razão prática exige que sejam dadas, já que são seus próprios postulados (a imortalidade da alma, o sumo bem, a existência de Deus e a liberdade).

De um ponto de vista teleológico, isto é, como fim, a felicidade é também um dever (IV: 385-387), ainda que indireto, devido a todo homem, em virtude do impulso de sua natureza, inevitavelmente aspirar sua própria felicidade⁶ (VI: 385-386).

⁶ Mary Gregor considera que a possibilidade da afirmação de Kant de que todos os homens por natureza anseiam à felicidade, pode ser refutada porque os homens de fato "are capable of acting contrary to their own happiness" (1963, p. 176). Na interpretação de Gregor, para Kant não é importante como o homem define sua própria felicidade, e se ele age ou não em sintonia com essa definição. Importante e decisivo apenas é que sem definição de felicidade, o conceito de dever se perde: "so far as something pertains to our notion of happiness at any given moment, we cannot be under obligation to pursue it because we unnecessarily desire it. And in so far as we are under obligation to pursue it, it does not pertain to our present notion of happiness and we are not seeking it as an element in our happiness" GREGOR, 1963, p. 179.

Ora, a autora parece desconsiderar o âmbito prático do conceito de felicidade em Kant, condição que não permite ser definido pelo homem empírico segundo seu desejo ou com a liberdade que ele tem de agir ou não conforme o mesmo. Sendo um conceito prático, a felicidade não é vulnerável a alterações sensíveis humanas e é mais um dever, mesmo que indireto, pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se uma grande tentação para a transgressão dos deveres (IV: 398).

Kant colocou tanto na *Metafísica dos costumes*, mais especificamente na *Doutrina da virtude*, como fez na *Fundamentação* (IV: 398-399), que promover a felicidade própria pode ser um dever indireto, haja vista procurar bem-estar para si mesmo não ser dever direto.⁷ A felicidade própria não pode se constituir em dever direto por ser um fim, que todos os homens realmente têm (em virtude do impulso a sua natureza) — e o que cada um inevitavelmente quer de si mesmo, não pertence ao conceito de dever, porque este é uma obrigação (*Nötigung*) para um fim tomado de má-vontade (VI: 386). Disso pode-se deduzir que, para a autocracia da razão pura prática, isto é, da faculdade da autocoerção livre, do autodomínio, não existe propriamente a oposição específica entre moralidade e sensibilidade.

Para serem felizes, os homens não precisam de dever moral; para tanto eles só seguem sua aspiração natural à felicidade, e supõem que as máximas que nasceram disso para a ação sem contradição possam ser pensadas como leis gerais. Por conseguinte, para ser feliz, pode o homem empírico seguir todas as inclinações que não refutam a lei moral. Se a felicidade é tida como um dever indireto, então só por causa disso pode-se evitar o impedimento da moralidade. Os homens aspiram naturalmente e não moralmente à felicidade. Se um dever por felicidade se dá, então é só indiretamente, como meio para a moralidade. Mas o fim, que aqui se alcança no dever indireto à felicidade, é a moralidade e não a felicidade. Da perspectiva da doutrina do dever, felicidade é só um meio para a moralidade.

Logo, se da razão pura prática igualmente a força da autocracia quer adjudicar, então não se deve direcionar esta força à paixão ou ao afeto, mas à extensão para a felicidade e com isso a representação de um *maximum* do bem-estar. A autocracia da razão pura prática existe na faculdade de se impor contra a colocação de fins empiricamente condicionados, e no respeito pela lei para manter apenas como corretas as máximas que se harmo-

⁷ "Buscar para si mesmo bem-estar não é diretamente um dever, mas pode bem sê-lo indiretamente, por exemplo, defender-se da pobreza como de uma grande tentação para os vícios. Mas, em tal caso, o que constitui meu fim e simultaneamente meu dever não é minha felicidade, mas manter a integridade de minha maioridade." (VI: 388).

nizam com a lei, isto é, no respeito pela lei para constituir a virtude por supremo fim. Nesse caso, a felicidade não contradiz a moralidade, e as palavras de Kant tornam-se compreensíveis: “Paixões portanto estão naturalmente em desacordo tanto com a felicidade como com a moralidade”.⁸

É importante neste ponto considerar a faculdade da autocoerção livre porque apenas as inclinações ligadas à razão não são opostas à felicidade, e isso supõe o autodomínio. O domínio sobre si mesmo é, portanto, uma suposição necessária para poder esclarecer o que faz ser feliz e leva à satisfação duradoura de todas as inclinações: “Inclinações ligadas pela razão estão afinadas com a felicidade, isto é, com o bem-estar (*Wohlbefinden*) da satisfação duradoura de todas as nossas inclinações. Inclinações singulares, se impedem a atenção sobre a satisfação da felicidade restante, estão em desacordo com a felicidade”.⁹

Como a razão possui a faculdade de subjugar as forças mais resistentes da sensibilidade, ela exerce o autodomínio imprescindível para a realidade da razão ligada estreitamente com o ideal de felicidade. E nesse ideal está a racionalidade imediata da razão prática; posto a razão ser possível também na esfera prática sensível, do universal ao particular segundo princípio (VII: 266).

Os fins simultaneamente são deveres, e o fim dos homens nada outro é que a aspiração à felicidade: “O princípio de todo dever imperfeito é para consigo mesmo promover sua própria perfeição, e para com outros promover a felicidade de *outros* homens” (XXVII: 651). Com isso nasce um paralelo entre fim da humanidade em minha pessoa – como fundamento para os deveres imperfeitos de virtude para com outros –, e a felicidade, principalmente enquanto fim de outros homens, sobre o que Kant diz: “Deveres precedem do fim da humanidade em nossa própria pessoa, isto é a própria perfeição, e do fim de outros homens, isto é, a felicidade de outros homens. Estes abrangem os deveres *latae* de virtude em si”

⁸ Refl. 6610 (1769-1770), XIX: 107.

⁹ *Ibid.*

(XXVII: 583). Igualmente, todos os deveres de virtude nascem ou do fim da humanidade em minha pessoa ou do fim do homem. Este paralelo encontra-se também na *Metafísica vigilantius*: deveres de virtude “*dividuntur* ao fim de minha pessoa [e] ao fim de outros homens” (XXVII: 585). Segundo isso, a expressão fim do homem diz respeito à felicidade para a qual todo homem pretende por natureza, ou seja, o fim que todo homem se coloca realmente em virtude do impulso de sua natureza. Daí Kant afirmar na “Doutrina da virtude” que nós nos fazemos por fim para outros seres humanos¹⁰ (VI: 393). Isto é, devemos agir de tal forma, que os fins de outros homens tornem-se nossos próprios fins. O homem tem por isso um dever em relação aos fins de outros homens, um dever em relação à felicidade alheia.

Os homens anseiam por sua própria felicidade em virtude dos impulsos de sua natureza, mas por não serem autossuficientes para poderem alcançar esse fim necessitam da ajuda ou apoio de outros homens (VI: 393). A felicidade de outros homens exteriores a mim é, sim, ao contrário do fim da felicidade para comigo (dever indireto), um fim que precisa ser pensado simultaneamente como dever. Este dever geral para com a felicidade alheia desdobra-se segundo Kant, em dois deveres, a saber, “bem-estar físico” (VI: 393) ou felicidade física, satisfação com o que a natureza oferece (VI: 387) e “bem-estar moral” (VI: 394) ou *salubritas moralis* de outros homens, isto é, felicidade moral, como satisfação com “o que se faz”¹¹ (VI: 387).

Com isso podemos ter mais claro o fato de Kant, na segunda *Crítica*, definir a felicidade como uma consciência que um ser racional tem do agrado da vida, e como princípio do amor-de-si (V: 22). A felicidade de ou-

¹⁰ E, na “Doutrina do direito” (VI: 240), ele sugere a existência da ligação entre o conceito de fim do homem e os deveres imperfeitos ou de virtude para com outros.

¹¹ “Porque alguns ainda distinguem entre uma felicidade moral e uma felicidade física (a primeira das quais consiste na satisfação com a própria pessoa e com o próprio comportamento moral, portanto, na satisfação com o que se faz; a outra, na satisfação com aquilo que a natureza oferece, portanto, no que se desfruta como um dom de outro), temos de indicar, sem criticar aqui o uso impróprio da palavra (que contém já em si uma contradição), que só o primeiro modo de sentir pertence ao título anterior, a saber, ao da perfeição. — Porque aquele que deve sentir-se feliz com a mera consciência de sua retidão possui já aquela perfeição, que no título anterior se definia como aquele fim que é simultaneamente dever.” (VI: 387-388).

tros homens é um fim, que todo homem deve se colocar, e que precisa ser pensada como dever porque nosso amor-de-si (*Selbstlieben*) não pode ser separado da necessidade de amar outros também; assim, nós fazemos o outro por fim e esta é uma máxima ligada a uma lei geral (VI: 393).

Consequentemente, do fim da felicidade alheia, que cada um dos seres racionais deve ter, nasce a virtude do homem, a qual Kant denomina deveres imperfeitos para com outros homens. Os deveres de virtude dividem-se em deveres para consigo mesmo e deveres para com outros; são deveres imperfeitos porque aqui não se requer a lei moral para realizar ou deixar de realizar uma determinada ação, e sim aceita-se uma máxima em relação ao bem-estar físico e ao bem-estar moral de outros homens. Esta relação entre felicidade empírica e moral, porém, parece estar explícita apenas na *Metafísica dos costumes*, pois em outros textos o pensamento de Kant polariza ambas acepções do conceito em foco como “ideais” diferentes e irreconciliáveis.

Kant diferencia entre o ideal de Diógenes e o de Epicuro, o social do homem natural e o do homem que partilha dois modos de concretização da ideia de felicidade. O ideal de felicidade de Diógenes (estoicismo) corresponde ao gozo com um mínimo de desejo (é o ideal do homem natural limitado à satisfação de suas necessidades básicas e que encontra no gozo ascético sua felicidade de vida), e o ideal de Epicuro, o máximo de gozo para o mínimo de desejo é, ao contrário do ideal estoico, o ideal do homem do mundo que procura elevar os desejos refinados para manter sua felicidade e gozar no luxo. O ideal de felicidade no sistema dos estoicos (Seneca, Epíteto, Marco Aurélio) diz respeito ao bem-estar próprio independente de fatores externos, é o bem mais supremo e a felicidade alcançada com isso está mais próxima do ideal de espiritualidade: “a sabedoria enquanto essência e fim de toda virtude/Maupertius, princípio positivo ou negativo da bem-aventurança estoica – é superior ao bom epicurismo” (XXIII: 402). A identificação (*Identifizierung*) do sumo bem com a felicidade é própria do estoicismo, o ideal de felicidade de Diógenes,

ao qual Kant dá preferência em relação ao de Epicuro: na carência seja mantido mais prazer que no fardo de todos os meios adquiridos para este fim¹² (XXVII: 484). Ademais, na definição do ideal estoico de felicidade, a possibilidade de se desviar de leis morais é essencialmente inferior, e, para Kant, como é sabido, o mais sábio é proceder do ponto de vista moral.

Entretanto, como apontado na introdução deste texto, o aspecto contraditório da tese da felicidade apresenta-se como mais complexo para o entendimento, quando se coloca o exposto acima perante o que é dito sobre a exigência de todas as inclinações do homem em uma passagem da *Crítica da razão prática* e em outra da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Naquela é dito que a exigência das inclinações do homem está em conformidade com a felicidade dessa vida tão logo o homem tenha uma incumbência não desaprovada pela moralidade, para cuidar do interesse do mesmo e fazer para si máximas práticas (V: 61). E como uma incumbência não desaprovada pode ser entendida aqui uma incumbência que não pode ser negada racionalmente, portanto, não é incoerente interpretar essa incumbência como uma pressão que não interrompe a liberdade do homem, visto Kant falar dela *na* razão do homem. Desse modo, a intenção da felicidade se mantém no mundo prático sem que a sensibilidade nela intervenha. Com esse mesmo sentido podemos compreender o que é dito na *Fundamentação*, ou seja, de que é dever, pouquíssimo indireto, assegurar sua própria felicidade, pois a quantidade de satisfação com seus estados poderia facilmente tornar-se uma grande tentação à inflação dos deveres (IV: 399).

III

Do exposto até aqui, temos que, em geral na filosofia moral de Kant encontram-se duas acepções de felicidade, a saber, uma hedonista, ou seja, a felicidade concebida como inclinação ou impulso natural, e uma

¹² Vestígios deste modo de consideração e uma diferença de variados ideais de felicidade encontram-se também na *Crítica da razão prática* (V: 127-128n.).

relativa à felicidade moral, ligada sinteticamente ao conceito de virtude e que soluciona toda a antinomia da razão prática,¹³ o que, porém, não soluciona a ambiguidade daquele conceito, daí ser impossível ignorá-la. A esse respeito, a tese de Düsing (1971, p.5-42), de que Kant teria defendido um conceito intelectual de felicidade, pode então merecer uma credibilidade apenas relativa, mesmo se levamos em consideração que essa tese refere-se às reflexões de Kant das décadas de 1770 e 1780, porque também nelas essa ambiguidade existe.¹⁴

Como também foi colocado, tal ambiguidade do conceito de felicidade dificulta consideravelmente um esclarecimento seguro do próprio conceito de intencionalidade em relação a ela; e se excluíssemos esse aspecto ambíguo seria fácil entender a felicidade apenas como anseio das inclinações, portanto, como necessidade da natureza se essa expressão também não se apresentasse como paradoxal: nos *Prolegômenos* (IV: 343-347), na *Fundamentação* (IV: 446, 455 e 456) e na segunda *Crítica* (V: 94-96) tal termo é definido como determinação causal da liberdade. Destarte, a noção de intenção pela qual pensamos a felicidade em termos práticos apresenta-se igualmente ambígua nos textos de nosso filósofo. Na *Fundamentação*, ao caracterizar a intenção como um fim, que em todo ser racional pode se supor como real, Kant prossegue dizendo que ela é uma intenção e com isso seguramente se pode supor que os homens a têm segundo uma necessidade da natureza (IV: 415-416).

Esse sentido ambíguo do termo intenção em relação a sua causalidade (a natureza ou a liberdade) mantém-se na *Metafísica dos costumes*, quando a intenção é considerada “fim”. Com igual significado de “intenção prática”, encontramos nessa obra o conceito de “fim”: uma ação qualquer tem seu fim, visto que ninguém pode ter um fim sem fazer o objeto de seu próprio livre-arbítrio por fim, então um fim das ações é um ato de liberdade do sujeito ativo, não um efeito qualquer (VI: 385). Nesse conceito, o fim procede da liberdade do sujeito e, por ser liberdade e sujeito per-

¹³ Ver: V: 110-112 e Ludwig, 1992: 284ss.

¹⁴ Ver sobre isso: ALBRECHT, 1974, p.563-567.

tinentes ao mundo prático, trata-se de um fim das ações. Este sentido de fim coincide perfeitamente com a primeira interpretação sobre a intenção, sustentada no início deste texto. Em seguida, no entanto, o que lemos não coincide com o sentido expresso e tampouco com aquela interpretação, o que apenas reforça a ambiguidade referida, pois na mesma obra também consta que a felicidade própria é um fim de todos os homens capazes do impulso de sua natureza (VI: 386). No primeiro sentido, o fim é parte da ação e o sujeito com ela busca a felicidade; neste último, o fim é a própria felicidade provinda de uma natureza do homem. Temos com isso dois fins e dois seres humanos, isto é, um fim para a felicidade do sujeito ativo e um outro fim para a do “homem” (sensível) apenas? Seria difícil responder positivamente a essa questão, não só por Kant sequer ter tratado dessa ambiguidade na forma como ela fica exposta em seus textos, mas também por ter que se levar em consideração o que é dito a respeito disso na *Religião*, a saber, fim é sempre o objeto de uma afecção, de um desejo; a posse de uma coisa e felicidade própria é o fim subjetivo do fim-último do ser racional do mundo, que cada um pode ter mesmo sendo sua natureza dependente de objetos sensíveis (VI: 6). Aqui, o fim do *ser racional* é referido à natureza e, por conseguinte, não autoriza a defesa daquela separação.

Essa complexidade poderia ser solucionada se eliminássemos a natureza sensível das inclinações, das necessidades, dos desejos ou impulsos, pois assim a intenção de felicidade não teria sua origem na natureza, mas na liberdade. Por outro lado, fica difícil manter tal compreensão quando nos defrontamos com Kant defendendo, na *Crítica da razão prática*, que a razão pura, *sem* qualquer princípio empírico de determinação, é prática por si mesma (V: 91). Ora, se por todo princípio empírico da razão pode-se entender a conexão com a inclinação, o desejo, a necessidade e o impulso, então o anseio pela felicidade não pode ser interpretado apenas como necessidade da natureza, mas também como “algo” da razão ao qual não cabe nem inclinações, nem desejos, nem tampouco impulsos,

visto não caber à razão pura nenhum princípio empírico. Isso, contudo, não é assim tão claro na obra de Kant. Como foi colocado anteriormente, ele também considera que as inclinações sempre têm a primeira palavra e exigem logo a sua maior satisfação possível e duradoura sob o nome de felicidade (V:146-147). Por conseguinte, é afirmado que simultaneamente os desejos e as inclinações estão sempre presentes e que, primeiramente, disso correspondem máximas pelos efeitos da razão (IV: 427), cuja base o anseio pela felicidade em geral só pode valer como querer e, portanto, como ação do homem.

Kant entende uma máxima como regra prática porque ela é sempre um produto da razão, pois prescreve a ação como meio para o efeito, como intenção (V: 20). E se se tem em vista que a razão, na ordem prática, tem a ver com o sujeito, a saber, com a faculdade de desejar, para cuja constituição particular a regra pode se estabelecer de muitos modos (V: 20), tem-se então que prático tem o sentido daquilo que enquanto sensação de agrado determina a faculdade de desejar (V: 22). Esta sensação de agrado, Kant diz que o sujeito a espera da realidade do objeto e que a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, que acompanha toda a sua existência, é a felicidade (V: 22). Esse conceito de felicidade está na base da relação prática dos objetos com a faculdade de desejar (V: 25), ele é a ação mesma como intenção de realização do objeto desejado. Daí o anseio pela felicidade não ser considerado uma necessidade natural, mas prática. E nas contraditórias passagens onde esse anseio é relacionado às inclinações, desejos e impulsos, só nos cabe interpretá-los como detentores de um sentido neutro, porque, apesar de naturalmente referidos à sensibilidade, eles não têm poder de determinar a faculdade de desejar, mas ao contrário, são determinados por ela. Agora fica compreensível como o anseio pela felicidade pode ser algo prático, isto é, pode ser uma ação suficiente do homem, e como critério para essa interpretação fica unicamente o que Kant afirma na primeira *Crítica*, a saber, prático é o que é possível pela liberdade (A 800/B 828).

Essa interpretação do anseio pela felicidade permite compreender a “intencionalidade” apenas de um ponto de vista prático, e para se manter fidelidade ao pensamento de Kant, é preciso aceitar que isso não soluciona o paradoxo retratado, pois aqui se optou exclusivamente por um sentido da questão o qual, apesar de todas as contradições existentes, parece ser o preponderante no próprio pensamento do filósofo: ele entende corretamente quando diz que por princípio de felicidade pessoal, por mais que em relação a ele se utilize o entendimento e a razão, não se concebe, porém, em si, no tocante à vontade, nenhum outro fundamento de determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de desejar inferior; e então, ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior, ou a *razão* pura deve, por si mesma apenas, ser prática, isto é, sem pressuposição de um sentimento qualquer (V: 24). Ou seja, aqui opta-se por interpretar o anseio de felicidade como relativo ao “eu genuíno” do homem, cuja ação traz uma e mesma intenção de realização do dever e de anseio pela felicidade, portanto, de um homem portador de ação legal (V: 71), o que, porém, exclui a felicidade como móbil das ações morais. Portanto, a intencionalidade está para as ações morais e para a felicidade como determinante, mas a felicidade não determina tais ações.

REFERÊNCIAS

ALBRECHT, M. Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit. In: FUNKE, G. (Org.). *Akten des 4. Interantionale Kant-Kongresses*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974. Parte II., V. 2. p.563-567.

BECK, L. W. *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. München: Wilhelm Fink, 1974.

BITTNER, R. Kausalität als Freiheit und kategorischer imperativ. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 32, p.265-274, 1978.

DURÁN CASAS, V. *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants "Metaphysik der Sitten"*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1996.

DÜSING, K. Das problem des höchsten Gutes in Kants praktischer philosophie. *Kant-Studien*, v. 62, p.5-42, 1971.

_____. Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung der Ethik. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v.1, p.39-58, 1976.

FORSCHNER, M. *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt: WBG, 1994.

GREGOR, M. J. *Laws of Freedom: a study of Kant's method of applying the categorial imperative in the "Metaphysik der sitten"*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

GUNKEL, A. *Spontaneität und moralische autonomie*. Kants Philosophie der Freiheit. Bern: Haupt, 1989.

GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge; New York; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1987.

KLEINGELD, P. *Fortschritt und vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.

LUDWIG, S. *Praktische philosophie in deutsche idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

SCHWEMMER, O. Philosophie der praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. In: *Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

SOMMER, M. *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.