

Um amor kantiano

[A Kantian love]

Maria de Lourdes Alves Borges¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101798

Abstract

Is there a Kantian love? Is there a place for love in this philosopher who is considered a formal moralist? Yes, I consider that Kant analyzes love in many works, and that love has several meanings. In this paper, I will analyze this multiple use of the term love by Kant. I begin by self-love and practical love, showing that they have a relation with morality. Then I go to the anthropological modalities of love, as affect and passion. At the end, I analyze the conception of sex in Kant, showing that it is different from love.

Keywords: love; passion; affect; sex; sympathy.

¹ Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: mariaborges@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4606-7919>

Amor-próprio

Na *Fundamentação*, Kant argumenta que as ações morais são independentes do prazer ou felicidade pessoal, que ele chama de amor-próprio. Ele afirma que as ações têm verdadeiro valor moral quando não são motivadas por prazer ou emoção — até mesmo simpatia. Isso é ilustrado por seu exemplo de dois filantropos na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS, AA 04: 398).

As emoções devem estar ausentes quando realizamos uma ação moral? Desde o artigo de Henson *What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of a dutiful action* (Henson, 1979), muito se tem falado sobre a presença de sentimentos e emoções, e a maioria dos comentaristas hoje aceita que as emoções realmente não tornam a ação sem valor moral. No que Henson chama de interpretação de *modelo de relatório de aptidão* <fitness report model>, não há necessidade de banir todas as outras inclinações que levariam à ação, se o respeito tiver sido uma razão suficiente para causar a ação. Então, a ação moral não requer ausência de inclinação, desde que o respeito pelo dever esteja presente e seja suficiente para produzir a ação devida.

O amor-próprio não é necessariamente a motivação ou força motriz por trás de uma ação moral, embora possa estar presente. A simples existência do amor-próprio não diminui inerentemente o valor moral de uma ação. Consequentemente, um filantropo frio poderia não ser tão frio e ainda assim realizar a ação moral.² Nesse caso, a presença de sentimentos não significaria que eles devam necessariamente ser o incentivo de uma ação moral.

Se analisarmos a *Crítica da razão prática*, é fácil ver que a necessidade moral de apoiar a moralidade em um princípio prático não material leva à recusa de atribuir o papel dos incentivos morais aos sentimentos e emoções. Nesse texto, Kant afirma claramente que um sentimento é um incentivo subjetivo, sendo inadequado para o estabelecimento da moralidade e seu fundamento na razão.

Kant se refere às duas faculdades que são importantes para a ação. Embora essas faculdades tenham estado ausentes na *Primeira Crítica* e na *Fundamentação*, na *Crítica da razão prática*, Kant traz de volta a psicologia das faculdades, que ele herdou de Baumgarten. Mas como ele poderia reconciliar sua teoria moral com uma psicologia do desejo e do prazer? A solução foi relacionar a faculdade de prazer e desprazer com a faculdade inferior de desejo.

Todas as regras práticas materiais colocam a base determinante da vontade na *faculdade inferior de desejar*, e se não houvesse leis meramente formais da vontade suficientes para determiná-la, então nenhuma *faculdade superior de desejar* poderia ser admitida (KpV, AA 05: 22).

As regras práticas materiais são princípios que pertencem ao princípio do amor-próprio ou da felicidade, e não podem fazer parte da faculdade superior do desejo, mas sim da inferior.

Se a determinação da vontade é baseada no prazer e no desprazer, e agimos apenas porque você sente prazer na felicidade de alguém, então a faculdade inferior de desejar está em questão e não temos nenhuma lei prática, mas apenas o princípio do amor-próprio.

Amor prático

Na *Doutrina da Virtude*, Kant discute o amor como beneficência prática, distinta do amor-próprio e sem relação com o prazer.

Podemos ver que a ideia de amor prático não está relacionada ao deleite na Seção XII

² Para a relação entre emoções e ação, ver Shermann (1990), Borges (2004). Cohen (2014), Morrison (2008).

da Introdução, intitulada “Conceitos do que é pressuposto por parte do sentimento pela receptividade da mente aos conceitos do dever como tal”. Um desses conceitos é o amor pelos seres humanos. Esse amor não é um sentimento, mas uma conduta:

O amor é uma questão de sentimento, não de querer, e não posso amar porque quero, menos ainda porque devo (não posso ser constrangido a amar); portanto, o dever de amar é um absurdo. Mas a benevolência (*amor benevolentiae*), como conduta <als ein Tun>, pode estar sujeita a uma lei do dever. No entanto, a benevolência altruísta para com os seres humanos é muitas vezes (embora muito inapropriadamente) também chamada de amor (MS, AA 06: 401).

A benevolência é muitas vezes erroneamente chamada de amor, mas se refere mais a ações do que a sentimentos. Pode ser descrito como “amor aos seres humanos” – isto é, benevolência, não deleite (*complacência*). Embora se possa exigir que alguém mostre benevolência, é ilógico obrigar alguém a sentir prazer ou deleite.

Portanto, o ditado “você deve amar o seu próximo como a si mesmo” não significa que você deva imediatamente (primeiro) amá-lo e (depois) por meio desse amor fazer o bem a ele. Significa, antes, *fazer o bem* aos seus semelhantes, e sua beneficência produzirá amor por eles em você (como uma aptidão da inclinação para a beneficência em geral. Portanto, o amor que é deleite <Liebe des Wohlgefallens> <Amor complacentia> é direto. Mas ter um dever para com isso (que é o prazer unido imediatamente à representação da existência de um objeto), isto é, ter que ser constrangido a ter prazer é uma contradição (MS, AA 06: 402).

O amor ao ser humano não é um amor de deleite. Como um conceito necessário para a receptividade da mente aos conceitos de dever como tal, é principalmente uma inclinação para a beneficência. O mesmo vale para os deveres da virtude para com os outros.

Na *Doutrina da Virtude*, Kant enumera dois fins que devem ser considerados como deveres: a auto perfeição e a felicidade dos outros. Esses dois fins levam a dois tipos diferentes de deveres: os deveres do homem relacionados a ele e os deveres relacionados aos outros, entre os quais encontramos o *dever de amar os outros seres humanos*, que consiste em promover a felicidade dos outros. Esse amor não é um sentimento, um prazer na felicidade dos outros, mas uma máxima de benevolência que leva a ações beneficentes: “Deve ser pensado como a máxima da *benevolência* (amor prático), que resulta em beneficência” (MS, AA 06: 449).

O amor prático não é um sentimento, mas uma máxima para realizar ações beneficentes, que visam o bem do outro.

Simpatia

Os deveres dos indivíduos para com os outros incluem beneficência, gratidão e simpatia. Beneficência refere-se a apoiar o bem-estar dos que necessitam, dentro de sua capacidade de ajudar. Enquanto a benevolência envolve encontrar satisfação na felicidade dos outros, a beneficência se concentra em tornar a felicidade dos outros um objetivo pessoal. O dever de gratidão envolve reconhecer uma pessoa pelo benefício que ela proporcionou.

Também temos, entre os deveres de amor aos outros, o dever de simpatia. Isso é surpreendente, porque esse sentimento foi considerado moralmente inadequado e sem valor moral na *Fundamentação*. Além disso, como podemos conceber o dever de ter um sentimento? A simpatia é um sentimento, tal como indicado na *Fundamentação*, ou a propensão a realizar uma ação benevolente?

Meu palpite é que a simpatia tem uma mudança em seu significado, passando de um sentimento sensível, na *Fundamentação*, para uma propensão a realizar uma ação benevolente, na *Doutrina da Virtude*. A diferença entre a simpatia na *Fundamentação* e na *Doutrina da Virtude*

pode ser entendida como fundamentada em uma divisão entre a capacidade e a vontade de compartilhar os sentimentos dos outros e a receptividade ao sentimento de alegria e tristeza do outro. Kant afirma que a primeira é livre e, portanto, baseia-se na razão prática, sendo chamado de *communio sentiendi liberalis*, enquanto a segunda não é livre, sendo uma *communio sentiendi illiberalis, servilis* (MS, AA 06: 456). Nesse último caso, o sentimento de simpatia é essa receptividade passiva não livre de outros sentimentos, comparável à receptividade ao calor ou a doenças contagiosas.

A simpatia relacionada à *humanitas practica* é um dever, mas a compaixão, relacionada à *humanitas aesthetica*, não é um dever, porque não leva à beneficência. Sentir a dor de outro ser humano e não fazer nada para aliviá-la só aumentará o sofrimento neste mundo.

O § 34 do *Doutrina da Virtude* mostra que a única simpatia que podemos aceitar é a prática, não realmente um sentimento, mas um incentivo para ajudar as pessoas em necessidade. Há uma diferença entre simpatia e compaixão, um sentimento que só aumenta o sofrimento do mundo. Kant chega a afirmar que esse é um tipo ofensivo de beneficência:

Mas não pode haver o dever de aumentar os males do mundo e, assim, fazer o bem por compaixão. Isso seria um tipo de beneficência ultrajante, pois expressa o tipo de benevolência que se tem para com alguém indigno, chamado piedade (MS, AA, 6: 457).

No entanto, o § 35 da *Doutrina da Virtude* nos surpreende ao enfatizar a importância dos sentimentos na realização da beneficência. Se a simpatia, para ser moral, deve ser ativa, agora entram em jogo os sentimentos naturais compassivos. E cultivar esses sentimentos é considerado um “dever indireto”:

Portanto, é um dever não evitar os lugares onde se encontram os pobres que carecem das necessidades mais básicas, mas sim procurá-los, e não evitar hospitais ou prisões e assim por diante, a fim de evitar compartilhar sentimentos dolorosos aos quais não se pode resistir. Pois este ainda é um dos impulsos que a natureza implantou em nós para fazer o que a representação do dever por si só não pode realizar (MS, AA 06: 457).

De acordo com essa passagem, devemos estimular o desenvolvimento desses sentimentos de simpatia. A esse respeito, muitos comentaristas consideram que o papel que Kant atribui à simpatia é, portanto, de um sentimento moral provisório, que pode auxiliar na realização de boas ações, quando o sentimento de respeito pela lei moral ainda não está suficientemente desenvolvido.

Considero que esses parágrafos da *Doutrina da Virtude* apresentam uma inconsistência: no § 34, Kant afirma que a simpatia como *humanitas aesthetica* é compaixão e deve ser evitada; no § 35, que devemos cultivar o mesmo sentimento para promover uma benevolência racional quando a representação do dever por si só não é suficiente como incentivo para a realização de uma ação moral. Talvez essa ambiguidade esteja ligada à ideia de que a *Metafísica dos costumes* é o campo de aplicação dos princípios morais e que, às vezes, esses princípios não são suficientes para causar uma ação moral.

Amor como afeto

Kant analisa o amor como emoção na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Kant se refere ao que podemos chamar de “amor romântico” tanto como afeto quanto como paixão. Devemos levar em conta, no entanto, que tanto os afetos quanto as paixões são doenças da mente:

estar sujeito a afetos e paixões provavelmente é sempre uma doença da mente, porque

tanto os afetos quanto as paixões excluem a soberania da razão. Ambos são também igualmente veementes, mas quanto à sua qualidade são essencialmente diferentes um do outro, tanto no que diz respeito ao método de prevenção quanto ao da cura que o médico das almas teria que aplicar (*Anth*, AA 07: 252).

O afeto e a paixão são impedimentos à soberania da razão. No entanto, os afetos são tempestuosos, mas inconstantes, enquanto a paixão é mais profunda e pode ser uma doença permanente. Kant compara o afeto e a paixão com diferentes doenças:

O afeto funciona como um ataque de apoplexia; a paixão, como uma atrofia; o afeto atua como um intoxicante que faz dormir, embora seja seguido por uma dor de cabeça, mas a paixão é vista como uma doença resultante da ingestão de veneno (*Anth*, AA 07: 252).

Pode-se ver aqui que o afeto difere da paixão quanto à intensidade, duração e grau de perigo de cada emoção. O primeiro é mais intenso, no entanto, é mais duradouro e menos perigoso que a paixão. Por isso, Kant afirma que, onde há muito afeto, há pouca paixão, pois as emoções tempestuosas se esgotam rapidamente e não permitem a avaliação fria da situação vivida e a deliberação.

Ao se referir ao amor como afeto, Kant mostra sua intensidade, combinada com sua curta duração. O amor-afeto, ou amor romântico, também torna o agente cego para as falhas do objeto de amor. Felizmente, como o afeto não é permanente, essa cegueira desaparecerá com o tempo. “Quem ama pode manter sua visão intacta; mas a pessoa que está apaixonada é inevitavelmente cega para os erros do objeto amado, embora esta última geralmente recupere sua visão uma semana após o casamento” (*Anth*, AA 07: 253).

O amor romântico, ou amor como afeto, também é difícil de esconder, e o amante é incapaz de controlar as manifestações dessa emoção, o que torna difícil e até mesmo impossível atingir seu objetivo, qual seja, seduzir a amada:

Um amante sério é muitas vezes contido, desajeitado e pouco cativante na presença de sua amada. Mas aquele que apenas finge estar loucamente apaixonado, e que não tem outro talento, pode desempenhar seu papel tão naturalmente que atrai a pobre donzela totalmente para sua armadilha, só porque seu coração está desinibido e sua cabeça clara (*Anth*, AA 07: 264).

É mais fácil, então, seduzir o homem ou a mulher amada se você não estiver apaixonado. O afeto amoroso não é, então, apenas uma doença da mente, mas um impedimento para seu próprio propósito romântico.

Amor como paixão

Mas e o amor como paixão? As paixões sociais para Kant são a ambição, o desejo de honrarias e a ganância. Sua existência se deve ao fato de que elas nunca são completamente satisfeitas. O amor romântico pode ser satisfeito pela satisfação do amor físico ou desejo, não se tornando uma paixão: “uma vez que o desejo é satisfeito (pelo prazer), a paixão do amor, pelo menos no que diz respeito à pessoa envolvida, também cessa” (*Anth*, AA 07: 266).

A única maneira pela qual o amor romântico pode ser uma paixão é quando nunca encontra a satisfação do seu desejo. O amor poderia então assumir o aspecto obsessivo de outras paixões, como a ambição. E se alguém enlouquece de amor, nos diz Kant, é porque já estava previamente perturbado ao escolher um alvo romântico impossível.

Uma das possibilidades de escolher um parceiro errado, na época de Kant, era apaixonar-se por alguém de uma posição social mais elevada. Ao analisar a doença mental, Kant afirma que as pessoas dizem: “ele ficou louco de amor”, mas o fato é que ele já era louco: “Apaixonar-se

por uma pessoa de uma classe de quem esperar o casamento é a maior loucura não foi a causa, mas sim o efeito da loucura” (*Anth*, AA 07: 217).

Este exemplo é analisado na seção sobre doença mental. Embora a relação entre o amor como paixão e a doença mental fosse muito inespecífica, a ideia de Kant não está tão longe das descobertas de uma instabilidade neuroquímica no amor. Brian Earp e Julian Savulescu, em seu livro *Love is the drug*, referem-se a descobertas da neurocientista italiana Donatella Marazziti, que mostraram que nos estágios iniciais da atração romântica, as pessoas apresentam baixos níveis de serotonina, compatíveis com Toc (transtorno obsessivo-compulsivo) (Earp; Savulescu, 2020, p. 129).

Então, o amor romântico, como emoção, é um afeto que nunca pode se tornar uma paixão. Quem tem a paixão do amor, e se torna louco de amor, já sofria anteriormente de uma perturbação da mente.

Sexo

Enquanto Foucault ou Bataille são frequentemente escolhidos para discussões sobre sexo, Kant é geralmente esquecido devido à sua reputação conservadora e falta de experiência pessoal. Ainda assim, sua perspectiva sem emoção oferece informações valiosas sobre relacionamentos íntimos e objetificação, desafiando as noções romantizadas sobre sexo. Irei mostrar que, na visão kantiana, sexo não está relacionado a sentimentos e que fazer sexo é usar o outro como mero meio.

O impulso sexual está relacionado ao instinto, o segundo nível da faculdade de desejar. É apenas um instinto de acasalamento que os seres humanos compartilham com outros animais.

A inclinação sexual não é realmente uma paixão, mas apenas um instinto mais forte que é periódico, como se vê nos selvagens. Só se torna uma paixão através do poder da imaginação, e através do cultivo do poder da imaginação essa inclinação sexual é chamada de amor (*Anth* Mrongovius, AA 25: 1361).

Digo que é realista, porque hoje em dia, ao discutir a objetificação nas relações íntimas, alguns filósofos, como Martha Nussbaum, no artigo *Objetificação* (Nussbaum, 1995), referem-se à ideia de que a objetificação é moralmente aceitável, apenas se considerarmos o outro em seus sentimentos e como pessoa.

Existe a ideia de que, na relação íntima, devemos considerar o outro não apenas como um meio, mas também como uma pessoa. Pode-se referir aqui à segunda fórmula do imperativo categórico: agir de forma considerar o outro não apenas como um meio, mas também como um fim em si mesmo.

No entanto, Kant nunca considerou que o sexo por si só poderia significar tomar alguém como um fim em si mesmo. Ter relações sexuais com alguém é sempre objetificação.

Na discussão da objetificação, Patricia Marino (Marino, 2008), em oposição a Nussbaum, considera que poderíamos aceitar uma objetificação fraca, se ela vier com um consentimento informado. Devemos condenar moralmente a “forte objetificação”, quando não há consentimento, como no estupro ou no assédio sexual.

Acredito que Kant aceita a objetificação fraca, e a única maneira de evitar a objetificação forte é a posse recíproca do outro como uma coisa. E é disso que se trata o casamento.

Casamento: uso recíproco dos órgãos e capacidades sexuais

Kant considera que ter relações sexuais com alguém é tomar essa pessoa como um meio, não como um fim em si mesmo, o que ele deixa claro no início do § 24 da *Doutrina do Direito*, ao explicar o direito matrimonial: “a união sexual (*commercium sexuale*) é o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e capacidades sexuais de outro <*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*>” (MS, AA 06, 277).

Na *Doutrina do Direito*, ele afirma que essa união sexual é objetificação: “neste ato”, afirma ele, “um ser humano se faz uma coisa que entra em conflito com o direito da humanidade” em sua própria pessoa (MS, AA 06: 278).

No casamento, ambas as pessoas usam a outra como uma coisa, e essa reciprocidade é a única maneira de restaurar sua personalidade:

há apenas uma condição sob a qual isso é possível: que enquanto uma pessoa é adquirida pela outra como se fosse uma coisa, aquela que é adquirida adquire a outra por sua vez; pois assim cada um se recupera e restaura sua personalidade (MS, AA 06: 278)

A restauração da personalidade não ocorre porque o outro não é mais usado como meio, mas por causa da reciprocidade em seu uso como coisa: aquilo que foi adquirido como se fosse uma coisa adquire, por sua vez, o outro como coisa. Isso estaria de acordo com as leis jurídicas da razão.

Então, essa objetivação dupla e recíproca está de acordo com as leis do direito da razão pura. A diferença entre prostituição e casamento consiste no fato de que o casamento preserva o direito da humanidade na própria pessoa apenas adicionando o aspecto contratual, o do direito de usar o outro por sua vez. Tanto o marido quanto a mulher têm o direito de usar os órgãos sexuais um do outro e também têm o direito exclusivo de usá-los. Mas esse não é o caso, por exemplo, da prostituição e essa é uma das razões pelas quais Kant a condena.

O aspecto contratual restaura a personalidade do marido e da mulher, e a única possibilidade de fazer das relações sexuais uma relação de acordo com o princípio do direito é a garantia do uso exclusivo dos órgãos sexuais um do outro. Mas isso não implica a relação sexual se torne mais do que é: usar o outro como um meio.

A análise do tratamento que Kant dá às relações sexuais nos levam a várias indagações. Por que o sexo praticado fora dos limites do casamento, mesmo quando há consentimento mútuo, deve ser entendido como uma objetificação rejeitada por Kant? Relações sexuais consensuais fora do matrimônio implicam objetificação em sentido forte para Kant? Com efeito, Kant parece rejeitar como uma objetificação contrária à humanidade, qualquer relação sexual havida na ausência da união matrimonial, como a prostituição e o concubinato. Não poderíamos tomá-la igualmente como uma objetificação fraca, segundo o que foi exposto até o momento? Segundo a diferença estabelecida por Patricia Marino, a objetificação fraca incluiria o consentimento do outro em ser usado meramente como objeto de prazer. Parece-nos que na ausência de casamento, o uso consentido do outro como meio de prazer poderia ser tomado como uma objetificação fraca, mas para Kant continuaria sendo uma violação da humanidade. Poderíamos afirmar que as considerações kantianas sobre o uso dos órgãos sexuais dos cônjuges seria uma forma de objetificação fraca, ainda que nem toda objetificação fraca seja considerada correta moralmente para o autor.

Fica, portanto a questão: o que há de específico no matrimônio, como instituto jurídico (segundo a lei moral), que faz com que um ato havido como uma violação da humanidade sob outras circunstâncias passe a ser admitido de um ponto de vista racional? Kant não afirma que o casamento restitui a humanidade, mas sim a personalidade. Pode-se inferir, então, que o uso sexual do parceiro continue sendo uma violação de sua humanidade, ainda que dentro da

noção de objetificação fraca, mas restaure sua personalidade jurídica.

Personalidade e humanidade são, para Kant, a mesma coisa? Considero que não são o mesmo: a humanidade refere-se ao domínio da ética e a personalidade, ao domínio do direito. Do ponto de vista de uma legislação jurídica da razão, no campo de um direito racional, não se exige a adoção da humanidade no outro como um fim. A exigência de não dispensar ao outro o tratamento de mero meio é uma exigência ética, mas não do Direito. O objetificação no sentido fraco, recíproca e consentida, não parece ferir as exigências do direito, pois aí não há não a exigência ética de adotar a humanidade do outro como um fim. Na esfera dos deveres para com os outros, a normatividade jurídica, em Kant, parece compatível com alguma noção de objetificação enfraquecida, desde que não envolva violação do seu arbítrio. Dessa forma, se há consentimento no uso recíproco dos órgãos sexuais para o mútuo prazer, não encontraríamos uma violação das regras do Direito.

Seria possível, seguindo uma leitura estritamente kantiana, sustentar que seriam pelo menos moralmente permissíveis relações sexuais consensuais entre adultos plenamente capazes, mesmo fora do casamento e mesmo que esses indivíduos possuam como único fim a satisfação do desejo? Se considerarmos a letra do texto kantiano, tal não seria possível, pois apenas o contrato de casamento restitui a personalidade dos envolvidos.

Sexo, portanto, não é amor. É uma objetivação fraca, e só estará de acordo com a lei do direito, se houver um contrato do uso recíproco do outro como uma coisa. Aí, é a personalidade que é restaurada.

Conclusão

A teoria de Kant reconhece várias formas de amor, desde o amor puro e prático até o afeto e a paixão. Embora nem todos contribuam para a moralidade, cada um faz parte da natureza humana.

Referências

BORGES, M. What Can Kant teach us about emotions? *The Journal of Philosophy*, v. 101, pp. 140-58, 2004.

COHEN, A. *Kant on Emotion and Value*. Palgrave Macmillan, 2014.

EARP, D. SAVULESCU, J. *Love is the drug*. Manchester: Manchester University Press, 2020.

HENSON, R. What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of a dutiful action. *Philosophical Review*, n. 88, p. 39-54, 1979.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth)*. Kants gesammelte Schriften. Band 7. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

KANT, I. Kants gesammelte Schriften. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Band 4. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft (KpR)* Kants gesammelte Schriften. Band 5. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1900-.

KANT, I. *Tugendlehre*. Kants gesammelte Schriften. Band 6. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-.

MARINO, P. The ethics of sexual objectification: autonomy and consent. *Inquiry*, v. 51, n. 4, 2008.

MORRISON, I. *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Ohio University Press, 2008.

NUSSBAUM, M. Objectification. *Philosophy and public affairs*, v. 24, n. 4, 1995.

SHERMAN, N. The Place of Emotions in Kantian Morality. In: FLANAGAN, O. & RORTY, A. *Identity, Character and Morality*. Boston: MIT Press, 1990.