



**Universidade Estadual De Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**FABIANO QUEIROZ DA SILVA**

**A NATUREZA HUMANA EM KANT**

**HUMAN NATURE IN KANT**

**CAMPINAS**

**2015**

FABIANO QUEIROZ DA SILVA

A NATUREZA HUMANA EM KANT

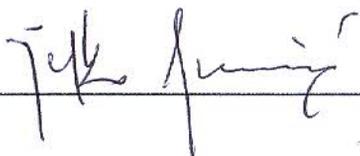
HUMAN NATURE IN KANT

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Thesis presented to the Institute of Philosophy and Human Sciences of the University of Campinas in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy.

*Orientador:* PROF. DR. ZELJKO LOPARIC

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO FABIANO QUEIROZ DA SILVA, E ORIENTADA PELO PROF. ZELJKO LOPARIC.



---

CAMPINAS

2015

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Si38n Silva, Fabiano Queiroz da, 1986-  
A natureza humana em Kant / Fabiano Queiroz da Silva. – Campinas, SP :  
[s.n.], 2015.

Orientador: Zeljko Loparic.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Antropologia. 3. Semântica. 4. Natureza. 5.  
Religião. I. Loparic, Zeljko, 1939-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Human nature in Kant

**Palavras-chave em inglês:**

Anthropology

Semantics

Nature

Religion

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Doutor em Filosofia

**Banca examinadora:**

Andréa Luisa Bucchile Faggion

Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão

Daniel Omar Perez

Éder Soares Santos

**Data de defesa:** 03-03-2015

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 03 de março de 2015, considerou o candidato FABIANO QUEIROZ DA SILVA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Zeljko Loparic

Profa. Dra. Andrea Luiza Bucchile Faggion

Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão

Prof. Dr. Éder Soares Santos

Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Aos meus pais, Sebastião e Zelier Inês,  
dedico este trabalho intelectual.

## **AGRADECIMENTOS**

Expresso a minha gratidão aos professores membros da banca Aginaldo Antônio Cavalheiro Pavão, Daniel Omar Perez e Éder Soares Santos. Da mesma forma, também sou grato à professora, membro da banca, e, sobretudo, amiga, Andrea Luisa Bucchile Faggion.

Sou grato ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Unicamp e, principalmente, às funcionárias da Secretaria Maria Rita Gandara Santos e Sônia Beatriz Miranda Cardoso. Manifesto também a minha gratidão à corretora ortográfica Maísa Cardoso. Também agradeço aos meus pais, Sebastião Rodrigues da Silva e Zelier Inês Queiroz da Silva, e aos meus irmãos, Diego Queiroz da Silva e Fabrício Queiroz da Silva.

Sou grato aos meus amigos Diego Frederichi, Rodrigo Rosa, Ricardo Machado, Luciano Campos, Vilson Nestlehner e Gilmar Michel.

Ainda, sou grato ao meu filho, Enzo, por seu espírito questionador, que causa inquietude em mim de sempre querer ser uma pessoa melhor, como também a minha pequenina filha, Rafaela, tanto por seu olhar meigo quanto por sua grandiosa autonomia.

Sou muito grato a minha companheira e amiga Josane, pois é ela que me escuta e me sente com a maior proximidade possível. Por fim, e, sobretudo, sou imensamente agradecido ao meu orientador, Zeljko Loparic, haja vista que meus esforços interpretativos voltados à leitura semântica de Kant, em grande medida, advêm da abordagem por ele disseminada no Brasil.

*A morte tem de vencer, pois  
a ela estamos destinados e ela  
brinca apenas um instante com sua  
presa antes de devorá-la. Não  
obstante, prosseguimos nossa vida  
com grande interesse e muito  
cuidado, o mais longamente  
possível, semelhante a alguém que  
sopra tanto quanto possível até  
certo tamanho uma bolha de sabão,  
apesar de ter a certeza absoluta de  
que vai estourar.*

Arthur Schopenhauer (*O  
mundo como vontade e como  
representação*, parágrafo 57, página  
I 367).

## RESUMO

Com esta tese, busca-se compreender a *natureza humana* na filosofia crítica de Immanuel Kant (1724 – 1804), segundo uma perspectiva prática e não fisiológica. Por conta disso, concentra-se, principalmente, nas obras cuja temática geral é a filosofia moral. Encontra-se a dificuldade de assentar um lugar para a antropologia pragmática – também denominada de moral – no interior do sistema crítico ou recusá-la como pertencente à filosofia transcendental de Kant. Procura-se também resgatar a doutrina da religião da razão como um caminho eficaz para a compreensão das nuances da natureza humana, porém, ao mesmo tempo, detém-se na tarefa de assegurar a teoria kantiana acerca da liberdade e da imputabilidade moral como em acordo com o discurso da religião. Para tanto, apesar de a expressão ser *racional sensível* constar na filosofia moral da *Fundamentação* (1785), objetiva-se, com uma antropologia da religião, defender que a natureza humana corresponde a única que sensifica o conceito de ser racional sensível. Dessa forma, torna-se possível assegurar um lugar filosófico para a antropologia no sistema crítico.

**Palavras-chave:** antropologia; semântica; natureza humana; religião.

## **ABSTRACT**

With this thesis, we seek to understand human nature in critical philosophy of Immanuel Kant (1724 - 1804), according to a practical perspective and not physiological. Because of this, it focuses mainly on works whose general theme is the moral philosophy. Is the difficulty of becoming a place for pragmatic anthropology - also called moral - within the critical system or refuse it as belonging to transcendental philosophy of Kant. It also seeks to rescue the doctrine of the grounds of religion as an effective way to understanding the nuances of human nature, but at the same time dwells in ensuring the Kantian theory of freedom and moral accountability as to terms with the discourse of religion. Therefore, although the expression rational being sensitive appear in the moral philosophy of *Grounding* (1785), the objective is, with an anthropology of religion, arguing that human nature corresponds to one that sensifica the concept of a rational being sensitive. Thus, it becomes possible to secure a place for philosophical anthropology at the critical system.

**Keywords:** anthropology; semantics; human nature; religion.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1: SEMÂNTICA E ANTROPOLOGIA EM KANT.....</b>	<b>21</b>
1.1 A SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL COMO INSTAURADORA DE LIMITES ÀS INVESTIGAÇÕES DA RAZÃO HUMANA.....	21
1.2. O CONCEITO DE CARÁTER.....	29
1.3. O “LUGAR” DA ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA NO SISTEMA CRÍTICO.....	36
1.4. A INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICA DE LOPARIC: A ANTROPOLOGIA NO PROGRAMA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL.....	42
1.5. A INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICA DE DANIEL PEREZ: AS ANTROPOLOGIAS KANTIANAS E O FUTURO DA NATUREZA HUMANA.....	47
<b>CAPÍTULO 2: A NATUREZA HUMANA NA <i>RELIGIÃO</i>.....</b>	<b>64</b>
2.1. ACERCA DO BEM E DO MAL NA NATUREZA HUMANA.....	64
2. 2. EM RESPOSTA À PERGUNTA: O HOMEM É MAU POR NATUREZA?.....	71
2.3. SOBRE A LIBERDADE E O FUNDAMENTO DO MAL.....	76
2.4. A IDEIA DE DEUS COMO CONSTRUTO RACIONAL DA NATUREZA HUMANA.....	81
2.5. UMA INTERPRETAÇÃO NÃO-RELIGIOSA E ANTROPOLÓGICA DO MAL MORAL E DA NATUREZA HUMANA NA DOCTRINA DA RELIGIÃO DA RAZÃO....	89
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>96</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>97</b>

## INTRODUÇÃO

Nesta Tese de doutorado intitulada *A Natureza Humana em Kant*, objetiva-se apresentar um estudo da filosofia moral de Immanuel Kant, que nasceu em Königsberg, 22 de abril de 1724 e faleceu na mesma cidade em 12 de fevereiro de 1804, filósofo prussiano conhecido por inovar a história da filosofia com o advento da filosofia crítica, também denominada de criticismo ou de pensamento crítico.

Durante o presente estudo, as obras kantianas abordadas foram as seguintes: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788), *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), *Metafísica dos Costumes* (1797), *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) e *Lógica* (1800), preparada pelo discípulo de Kant, cujo nome é Gottlob Benjamin Jäsche.

Segundo a conjuntura bibliográfica citada, principalmente, foi dedicada atenção aos textos da *Antropologia* e da *Religião*, por isso, o **CAPÍTULO 1: Semântica e antropologia em Kant** discorre sobre o estatuto do discurso antropológico – sobretudo exposto na *Antropologia*, de 1798 – no interior da filosofia transcendental de Kant. Em outras palavras, questiona-se se, realmente, há um “lugar” para a *antropologia pragmática*, “aquilo que o homem pode ou deve fazer de si mesmo” (cf. KANT, 2006, pág. 119), no interior do sistema crítico.

O percurso dessa Tese tem início com a abordagem acerca da interpretação semântica de Zeljko Loparic, cuja principal obra é *A Semântica Transcendental de Kant*, editada pela primeira vez em 2000 - para a pesquisa foi utilizada a terceira edição datada de 2005. Além dessa obra, uma série de artigos de Loparic também foi necessária, sendo que o objetivo consistiu em ler e interpretar a filosofia crítica e transcendental de Kant, enquanto

uma teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura, para que se impusesse um critério de verificabilidade dos conceitos postos pela própria razão pura, se são ou não providos de os respectivos significados. Nessa chave-interpretativa se realiza uma abordagem geral da filosofia kantiana exposta na *Crítica da Razão Pura* (1781), assim como alguns outros comentadores importantes são citados para a conjuntura filosófica do primeiro capítulo, a saber, Robert Hanna, autor da obra *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (2005), e Daniel Perez, autor do artigo “As antropologias kantianas e o futuro da natureza humana” (2007) e da obra *Kant e o problema da significação* (2008).

No *Prefácio à 1ª Edição de A Semântica Transcendental de Kant*, Loparic argumenta em prol da defesa de Kant ser entendido como o autêntico precursor da filosofia analítica moderna, caso não seja o real fundador dessa vertente filosófica. Trata-se de entender tal filosofia analítica como uma “analítica do entendimento (isto é, dos conceitos e dos juízos) e da razão (ou seja, das provas) e não como analítica da linguagem, isto é, da representação verbal dos conceitos, juízos e provas” (LOPARIC, 2005, pág. xxiii).

Com a leitura-interpretativa da primeira *Crítica*, Loparic verificou que a tese fundamental de Kant, conforme exposto anteriormente, corresponde a um teorema de solubilidade, cujo intuito consiste em analisar se as perguntas impostas pela razão pura advêm ou não de uma tendência natural. Em seguida, quais são os conceitos que compõem tais questões? Em resposta, defende-se que as perguntas realmente emergem de uma tendência natural em acreditar ser possível desvendar a *Metafísica*. Acerca disso, a saída filosófica kantiana do comentador diz respeito à defesa de as questões metafísicas serem insolúveis, ou seja, não serem passíveis de solubilidade, pelo simples fato de fazerem uso de conceitos desprovidos de significado. Pertinente à alçada da metafísica, algumas perguntas podem ser citadas: “Deus existe? Alma existe?”. Ora, no domínio da razão pura, se tais perguntas não

são passíveis de solubilidade, isso significa que “nossa ignorância ou é demonstravelmente inevitável, ou deve ser atribuída à nossa preguiça intelectual” (LOPARIC, 2005, pág. 4).

Então, surge a necessidade de traçar um domínio semântico teórico para a verificabilidade conceitual de determinadas proposições. Para todos os fins, o teorema de solubilidade se volta às proposições sintéticas possíveis como àquelas pertencentes à conjuntura de proposições solúveis. Não obstante, as proposições analíticas não serão levadas em consideração por não acrescentarem novos predicados, mas tão somente revelarem um tipo de conhecimento inerente ao conceito fundamental da proposição. Por exemplo, a proposição analítica “o quadrado tem quatro lados iguais” não contribui para a ampliação do conhecimento objetivo, na medida em que o predicado “tem quatro lados iguais” nada mais é do que um atributo intrínseco à figura geométrica quadrado. Distinto disso, um novo problema consiste em explicar o que Kant pretendia dizer com a possibilidade de uma proposição sintética.

Para Kant, a *tarefa suprema* (*höchste Aufgabe*) da filosofia transcendental consiste em decidir o problema acerca da possibilidade das proposições sintéticas, independente de serem *a priori* ou *a posteriori*. A partir disso, Loparic formula a resposta kantiana ao problema proposto da seguinte forma: “uma proposição sintética é possível se todos seus conceitos não lógicos tiverem referentes em um domínio de objetos sensíveis e se sua forma lógica for preenchível ou satisfazível em um domínio de formas sensíveis” (LOPARIC, 2005, pág. 5).

De outro modo, aponta-se que o teorema de solubilidade tem por fundamento a ânsia por resposta ao problema da possibilidade dos juízos sintéticos e, para tal, exige-se uma teoria *a priori* da referência e da verdade. A teoria da referência (e significado) diz respeito à construção de conceitos de passível dadibilidade em uma experiência possível. Já a teoria da verdade se refere à doutrina dos princípios *a priori* do entendimento. Em uma conjuntura

composta tanto pela teoria da referência quanto pela teoria da verdade, compõe-se uma “teoria da estrutura dos domínios de entidades sensíveis (puras ou empíricas) nos quais as proposições sintéticas podem ser preenchidas ou satisfeitas” (LOPARIC, 2005, pág. 5). Em última instância, isso significa que a semântica transcendental de Kant corresponde a uma “teoria *a priori* da interpretabilidade das representações discursivas que compõem proposições sintéticas sobre representações intuitivas” (LOPARIC, 2005, págs. 5 e 6).

Por ora, apenas foi considerada a interpretação semântica no domínio teórico, mas se procura esclarecer, no primeiro capítulo, que essa veia interpretativa se estende aos outros domínios da filosofia crítica de Kant. No entanto, pretende-se deixar claro que há tão somente dois domínios, a saber, teórico e prático, sendo que os outros campos investigativos são pertencentes aos dois domínios citados. Exemplificando, no caso de a filosofia transcendental ser vista “como um programa de pesquisa científica para a ciência natural” (LOPARIC, 2005, pág. 7), sem dúvida, se trata de uma referência ao domínio teórico.

Contudo, em concordância aos fins propostos, predomina-se o interesse, sobremaneira, pelo domínio prático, aquele que discorre sobre a moral, a religião, o direito, a política, a história e, caso de fato seja provado, a antropologia. Ao longo do primeiro capítulo se nota um interesse pela moral e pela antropologia e, por conta disso, analisa-se o conceito de *caráter*, que perpassa os textos kantianos, por aparecer na *Crítica da Razão Pura* (1781), via *caráter sensível* e *caráter inteligível* – obra que ainda não entende a filosofia moral como pertencente à filosofia transcendental, porém, simultaneamente, necessária para o posterior surgimento da filosofia moral como parte da filosofia transcendental – e também por aparecer na *Antropologia* (1798), na medida em que a antropologia pragmática tem por tarefa fundamental a autoprodução moral do ser humano, ou seja, não deixa de ser o desenvolvimento de um tipo de caráter que pode ser classificado como adquirido: “o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se

*cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências” (KANT, 2006, pág. 219, parágrafos 324 e 325).

Segundo a interpretação semântica de Loparic, a *Antropologia* (1798), ao apresentar o conceito de *antropologia pragmática*, realiza uma retomada do conceito de *antropologia moral*, o qual pode ser encontrado na *Metafísica dos Costumes* (1797), precisamente na *Introdução geral*. Inclusive é esse o argumento de Daniel Perez, autor do artigo “As antropologias kantianas e o futuro da natureza humana” (2007). Para corroborar tais palavras, veja o próprio trecho da *Introdução à Metafísica dos Costumes*:

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a *antropologia moral*<sup>1</sup>, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência: da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco deve ela, de todo em todo, preceder a metafísica dos costumes ou estar misturada com ele (KANT, 2005, pág. 217).

Em “As duas metafísicas de Kant”, Loparic, ao interpretar o trecho citado acima, expõe que a *antropologia moral* “consiste no estudo de condições subjetivas, pertencentes à natureza humana, tanto favoráveis como contrárias à *execução* das leis da razão prática” (LOPARIC, 2003, pág. 3). Dessa forma, percebe-se a antropologia moral com a função específica de construir a *natureza humana* a partir de disposições subjetivas, haja vista a existência de condições favoráveis e contrárias ao exercício de aplicação das leis da razão prática. Ora, não se trata de um mero preâmbulo ao futuro estudo da natureza humana, aquele a ser executado pela antropologia pragmática, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798. Ao contrário, para Loparic, trata-se realmente de uma importante anúncio conceitual acerca do aspecto pragmático da antropologia.

---

<sup>1</sup> O destaque em itálico foi de autoria própria.

No primeiro capítulo, almeja-se salvaguardar a interpretação semântica de Loparic como aquela que melhor traduz a filosofia transcendental de Kant. Em última instância, pretende-se defender, segundo o viés semântico, que a antropologia pragmática pertence à filosofia transcendental e, por conseguinte, possui um lugar no idealismo transcendental.

Ainda no primeiro capítulo, destacam-se outros (as) teóricos (as) que também serão utilizados (as), tais como: Brandt, Bruch, Frierson, Grenberg, Loudon, Schmidt, Stark, Wood e Zammito. Bem a verdade, todos (as) citados (as) discorrem acerca de se realmente existe um “lugar” para a antropologia pragmática no interior do sistema crítico kantiano, contudo não se pode afirmar que a Tese assume uma das perspectivas expostas. De modo específico, defende-se a antropologia pragmática como parte da filosofia transcendental e, por conseguinte, salienta-se que a antropologia precisa ser considerada possuidora do estatuto de discurso filosófico.

O discurso antropológico não se reduz a uma série de conselhos de prudência de como os homens podem ou devem agir em determinadas circunstâncias históricas, sociais, econômicas e políticas, justamente por se tratar de uma teoria da natureza humana com o objetivo da automodificação moral. A tese de Daniel Perez (2007), acerca da defesa da existência de o juízo sintético *a priori* antropológico: *o homem é cidadão do mundo*, procura colocar em evidência o caráter filosófico transcendental da antropologia. O comentador procura respaldo no parágrafo 29 da *Doutrina do direito* (1797) através do argumento sobre o conceito de *posse*, o qual Kant manifesta que os pais não são proprietários dos seus próprios filhos. Kant argumenta em defesa de os progenitores terem o direito de orientarem e formarem os seus respectivos filhos, assim como devem nutri-los e educá-los até o momento da emancipação. Com essa exposição kantiana, Daniel Perez quer assegurar que o nascimento não pode ser entendido apenas como fisiológico, mas também se trata de um nascimento a ser entendido moralmente e pragmaticamente, porque nasce o ser humano enquanto *pessoa*, isto

é, surge o *cidadão do mundo*. Não obstante, essa interpretação do texto kantiano se depara com duas dificuldades: 1ª – não há a literal exposição da expressão *cidadão do mundo* na *Doutrina do direito*; 2ª – decorre-se da 1ª razão que não se pode simplesmente deduzir que a *Antropologia* (1798) apresenta a expressão antropológica pragmática *cidadão do mundo* tão somente em razão do argumento kantiano acerca do conceito de *posse* encontrado no §29 da *Doutrina do direito*. Trata-se de uma inferência não necessária que pode ser tratada apenas como um indício. Em defesa de um estatuto filosófico à antropologia pragmática também pode ser levantado que se trata de um estudo pragmático-filosófico da *natureza humana*, conceito central da filosofia moral kantiana. Essa tese precisa provar que a filosofia moral é voltada tão somente ao ser humano, à natureza humana em geral, ou seja, ao discorrer sobre liberdade e imputabilidade moral, ao abordar sobre a importância da lei moral e dos deveres morais, Kant justamente argumentaria em prol de uma aplicabilidade prática à natureza específica do ser humano. Dessa forma, entende-se, segundo a interpretação semântica, que a *natureza humana* é o domínio sensível que satisfaz e torna possível a aplicação da moralidade e da perspectiva antropológica pragmática. O ser humano é o único ser racional sensível capaz do aperfeiçoamento moral de forma pragmática, isto é, uma autoprodução moral via “aquilo que pode ou deve fazer de si mesmo” (cf. KANT, 2006, pág. 119).

Todavia, em oposição ao argumento anterior, há a defesa de uma existência da expressão *natureza racional sensível* como àquela que aparece na *Fundamentação* (1785) e na segunda *Crítica* (1788), ambas as obras de filosofia moral. Quem dedica esforços em prol de tal expressão é Aguinaldo Pavão com a sua Tese de doutorado *O mal moral em Kant* (2005). A diferença em defender que a filosofia moral é voltada ao conceito de *natureza racional sensível* ocasiona um distanciamento em relação à visão antropológica. O argumento de Pavão utiliza o conceito citado como pertinente ao âmbito da possibilidade lógica, aquele que se restringe por ora ao pensamento. Quer dizer, é logicamente possível um ser de natureza

racional sensível que não seja ser humano, porque é possível pensá-lo. Já, ao mencionar a natureza humana, isso corresponde à possibilidade real, devido ao fato de uma dadibilidade na experiência possível. Porém, defender que a filosofia moral tem por objeto a natureza racional sensível, ao invés de apenas a natureza humana, afeta negativamente a interpretação semântica da filosofia kantiana, na medida em que a natureza humana corresponde ao domínio de sensificação da antropologia. Dessa forma, a consequência última da interpretação semântica da antropologia consiste em: firma-se a defesa de uma existência de “lugar” para a antropologia pragmática no interior da filosofia transcendental, já que o objeto de tal antropologia consiste em um aprimoramento moral da natureza humana de forma específica. Assim, pode-se considerar a antropologia como teoria filosófica da natureza humana. Quanto ao *CAPÍTULO 2: A natureza humana na Religião*, o objetivo consiste em se concentrar na análise da natureza humana segundo a doutrina kantiana da religião da razão e, para tanto, a obra abordada é *A Religião nos limites da simples razão*, de 1793. Apesar de o conteúdo anunciado no título se referir à religião, procura-se salientar que não se trata de uma filosofia da religião, em um sentido dogmático-teológico. Distinto disso, caso se queira utilizar a expressão *filosofia da religião*, requer-se entendê-la não como um discurso dogmático, mas sim à luz do sistema crítico e antropológico de Kant, porque se trata de uma antropologia da religião.

O intuito geral de Kant com a doutrina da religião da razão foi de uma abordagem nos limites da capacidade racional sensível, evocando como principal capacidade a humana, dado pelo simples fato de ser a única conhecida por todos nós. Em última instância, trata-se de uma filosofia racional da religião, tanto é que a teoria do pecado original, oriunda da religião cristã, de imediato é rejeitada por Kant, sobretudo pelo fato de conferir uma dificuldade à teoria acerca da liberdade e da imputabilidade moral. Ora, não se pode imputar moralmente Adão e Eva por qualquer ação que eu venha a realizar, seja moral, seja imoral.

Não se pode simplesmente justificar uma ação imoral apontando que sua causa diz respeito ao pecado na origem da espécie humana. Porém, se não há pecado original, isso coloca a *natureza humana* em pauta, tendo em vista que é preciso entender se há ou não em tal natureza o gérmen do bem e do mal ou, de outro modo, se há apenas bem ou se há apenas mal.

Com o objetivo de discorrer sobre os pontos levantados acima, os tópicos 2. 1. *Acerca do bem e do mal na natureza humana*, 2.2. *Em resposta à pergunta: o homem é mau por natureza?* e 2.3. *Sobre a liberdade e o fundamento do mal* foram desenvolvidos. Já, de um modo distinto, o tópico 2. 4. *A ideia de Deus como construto racional da natureza humana* almeja verificar se existe uma real necessidade, na filosofia moral de Kant, de utilização do postulado da razão prática *Deus existe*. Para tanto, inicialmente, expõe-se que a doutrina da religião da razão trabalha com uma ideia que foi posteriormente exposta na obra *Lógica* (1800), preparada por Jäsche, discípulo de Kant: “Aja como se Deus existisse” (*Handle so, als ob ein Gott sei*). Essa frase traduz bem o que antes Kant já procurou formular em *Religião* (1793): não se trata de preencher sensivelmente o conceito de Deus, isto é, o objetivo não consiste em substancializar Deus, mas utilizar tal conceito como um construto racional dotado de perfeição moral, cujo fim tão somente consiste em um norte moral.

Devido ao fato de existir uma abordagem da natureza humana na *Religião*, de 1793, em seguida a exposição de antropologia moral em *Metafísica dos Costumes*, de 1797, e, por fim, a construção da antropologia pragmática em 1798, Zeljko Loparic defende uma estreita relação entre a religião e a antropologia, por isso defende a existência de uma *antropologia da religião*, cuja meta geral é um estudo da natureza humana. Traça-se como a antropologia pragmática pode contribuir com a autoprodução moral, para que a disposição originária ao bem seja transposta à realidade factual humana e, ao mesmo tempo, a propensão natural ao mal não seja desenvolvida na vida diária. Dessa forma, entende-se o discurso antropológico

como inerente à filosofia moral existente no sistema crítico, assim como se salvaguarda a doutrina da religião da razão como antropológica, porém não-dogmática-religiosa ou não-teológica e, por isso, o último tópico do segundo capítulo é denominado de *Uma interpretação não-religiosa e antropológica do mal moral e da natureza humana na doutrina da religião da razão*, no qual se defende a existência filosófica de uma *antropologia da religião* em Kant.

## CAPÍTULO 1: SEMÂNTICA E ANTROPOLOGIA EM KANT

Neste capítulo, pretende-se apresentar a linha interpretativa denominada de semântica, aquela inaugurada por Loparic, cuja principal obra é *A Semântica Transcendental de Kant*, sendo a primeira edição de 2000. A partir de tal interpretação se analisa a *Crítica da Razão Pura* (1781) e as demais obras de Immanuel Kant. Não obstante, também se utiliza outros comentadores da filosofia kantiana, para que seja ou não encontrado um lugar para o discurso antropológico no sistema crítico kantiano.

### 1.1 A SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL COMO INSTAURADORA DE LIMITES ÀS INVESTIGAÇÕES DA RAZÃO HUMANA

No prefácio à primeira edição (1781) da *Crítica da Razão Pura*, Immanuel Kant apresenta a razão humana como atormentada por questões imprescindíveis, entretanto, não passíveis de respostas. Este é o dilema da razão humana: enfrentar questões impostas pela sua própria natureza, porém insolúveis. Ou seja, ela é o atirador e, ao mesmo tempo, está em linha de fogo:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua própria natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (...) cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo, os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica* (KANT, *CRP*, A VII - VIII).

No artigo “Kant e o Ceticismo” (1988), Zeljko Loparic, principal difusor da interpretação semântica, afirma que tanto a dúvida metódica cartesiana quanto a censura humana da razão “representam, com efeito, um notável avanço em relação a uma mera

constatação empírica da nossa ignorância, pois apontam para a insuficiência da nossa capacidade cognitiva como tal” (LOPARIC, 1988, pág. 68). Contudo, “para Kant, o estudo da nossa ignorância [...] precisava ainda ser prolongado em uma ciência geral sobre o alcance máximo do nosso poder cognitivo” (LOPARIC, 1988, pág. 68). Assim, o procedimento de Kant:

consiste em submeter a exame não os fatos da razão, mas a própria razão no que respeita a todo poder e capacidade de conhecimento puro e *a priori*; já não se trata aqui da censura, mas da *crítica* da razão que não se contenta em presumir simplesmente que a nossa razão tem *barreiras*, mas demonstrar por princípios, que tem *limites* determinados; não se conjectura apenas a ignorância de um ou outro ponto, mas sim a ignorância relativa a todas as questões possíveis de uma certa espécie<sup>2</sup>.(KANT, *CRP*, A 761/ B 789).

Desse modo, o rigor kantiano manifesta-se em saber se as questões impostas pela natureza humana são ou não solúveis, e por qual motivo. Então, tornam-se necessárias as seguintes indagações: pode a razão tudo responder? Há limites para a busca de respostas? Não obstante, é interessante frisar, a partir de Hanna (2005), que a conclusão do procedimento kantiano se diferencia do wittgensteiniano exposto nas *Investigações Filosóficas*, à medida que Wittgenstein, em seu questionamento radical do aparelho cognitivo humano, tenta curá-lo de sua loucura dramática remetendo-o às suas atividades produtivas do cotidiano, ou seja, aquelas ricas em saúde. Já Kant tem por objetivo clarificar, reestruturar e, por fim, livrar o aparelho cognitivo humano das acusações sofridas pelo tribunal do conhecimento, pois seria injusto incriminá-lo de uma tendência que faz parte dos seus dispositivos cognitivos, a saber, a elaboração de questões insolúveis. À vista disso, nota-se que, enquanto o segundo Wittgenstein precisa direcionar as atividades dos dispositivos cognitivos humanos para o mais

---

<sup>2</sup> Kant se refere às questões metafísicas.

simples possível com um objetivo curativo<sup>3</sup>; Kant pura e simplesmente limita o campo de suas investigações.

Nesse contexto, entende-se ser importante uma análise histórica das diferentes posições acerca da verbalização. Ao tratar disso, no artigo “É dizível o inconsciente?”, Loparic (1999), em certo momento, menciona a teoria da língua universal de Leibniz, “na qual tudo o que existia poderia ser formulado e, assim, objetivado. A esperança depositada nessa ‘característica universal’ era a de que todos os problemas nela formulados poderiam ser resolvidos pelo mero cálculo” (LOPARIC, 1999a, pág. 328). O interessante disso é notar, com o autor do artigo, *como* esta teoria de calculabilidade foi revolucionada por Kant. Com o seu aprofundamento no projeto leibniziano, Kant, como se observa no decorrer desta tese, submeteu toda a linguagem da metafísica tradicional, seja de cunho estritamente metafísico, moral ou estético, isto é:

toda e qualquer linguagem com pretensão cognitiva, normativa ou reflexiva, a condições especificadas na sua semântica transcendental. Esta estipulava as regras teóricas e os métodos efetivos para evitar que as palavras permanecessem vazias de conteúdo. Só as palavras recheadas de dados da sensibilidade (isto é, interpretadas em domínios constituídos por esses dados) podiam ser usadas para falar com pretensões veritativas, normativas ou valorativas sobre o que quer que seja ou deva ser. Apenas as palavras cheias podiam acomodar coisas inteiras, idênticas a si mesmas, e veicular sentidos (conceitos, enunciados, regras, valorações) completos. Só aos poetas era reservada a “licença” de introduzir “palavras novas” e “novas construções de palavras”. Ao homem político, tal modo de falar era *ilícito*. Para o filósofo, era mesmo *contrário ao dever* não obedecer ao cânon transcendental do uso da linguagem estabelecido por Kant nas suas três *Críticas*. A verdade e a falsidade, o bem e o mal, o belo e o sublime eram entregues à palavra explícita, verbalizada, que obedecia aos ditados dos princípios universais (LOPARIC, 1999a, págs. 328-329).

Tendo em vista tais observações, nota-se que Kant não lida apenas com problemas meramente metafísicos, afinal, com o chamado giro semântico inaugurado por sua filosofia crítica, os problemas da metafísica tradicional são justamente mostrados como falsos

---

<sup>3</sup> Não foi confrontada a interpretação de Hanna, da obra *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, com outras interpretações. Porém, certamente, é um caminho frutífero a ser percorrido.

problemas, pois só se constituem como tais se ultrapassam os limites do significado, estabelecidos por ele, na *Crítica da Razão Pura*. Nesse sentido, Lebrun expõe, na obra *Kant e o fim da metafísica*: “Não existem respostas kantianas a problemas tradicionais, mas apenas falsos problemas tradicionais” (LEBRUN, 1993, pág. 5), quando estes são vistos de um prisma kantiano. Quer dizer, na medida em que os problemas tradicionais são metafísicos, perguntar-se-ia kantianamente pela possibilidade da razão humana de solucionar tais problemas. Conclui-se, dessa forma, que não somente esses problemas são insolúveis, por simplesmente serem mal formulados, mas por serem formulados imersos na crença de que a faculdade cognitiva humana teria o poder de solucionar problemas que, na verdade, estão além dos seus limites de cognoscibilidade. Para tanto, observe o comentário de Daniel Perez (2008) presente em *Kant e o problema da significação*:

A metafísica, enquanto região de problemas necessários da razão [...] surge pelo próprio funcionamento dos nossos dispositivos de conhecimento, de nossas operações discursivas e da nossa linguagem. Kant mostra como na modernidade esse tipo de problema se apresenta naturalmente na medida em que tentamos nos colocar problemas de ordem cognitiva. Por isso, a metafísica, enquanto problema ela mesma não pode ser resolvida nem com a elaboração de mais um tratado, elaborando uma questão específica, nem com uma rejeição direta. Acreditar que se acaba com a metafísica porque simplesmente não se fala mais dela é tão questionável como acreditar na resolução dogmática de seus problemas. [...] Aquilo que está em jogo no texto kantiano é que a questão da metafísica propriamente dita não é apenas um ato da vontade, mais uma decisão a ser tomada do tipo “fazer ou não fazer metafísica”, senão que são as próprias operações da razão, os próprios mecanismos da nossa discursividade que articulam e desarticulam essa classe de discursos (PEREZ, 2008, pág. 137).

Com a intenção de progredir na clarificação da doutrina kantiana do idealismo transcendental, recorre-se à leitura de Loparic, em que as únicas questões que podem ser respondidas, no domínio teórico, são as que utilizam conceitos sensivelmente significativos, isto é, aqueles passíveis de significação por serem aplicáveis ao mundo fenomênico (cf. LOPARIC, 2005a, 2005b). Tal leitura é corroborada pelas palavras de Kant: “Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral e, em

segundo lugar, a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira, sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo” (KANT, *CRP*, A 239).

A partir disso, entende-se o tratamento kantiano das antinomias, em que se mostra justamente a insolubilidade de questões que se propõem para além de um domínio sensível. É necessário dizer primeiro o que é a antinomia, onde se origina e qual sua utilidade: trata-se de um conflito da razão consigo mesma quando se parte do pressuposto do realismo transcendental<sup>4</sup>, daí que, por meio das antinomias, Kant pretenda obter uma prova indireta para a sua doutrina do idealismo transcendental, a posição segundo a qual só se pode conhecer os fenômenos. Assim, não são teses kantianas propriamente as apresentadas nas antinomias; porque, com seu *método cético*, Kant assiste ou, antes, provoca um conflito entre as duas posições antinômicas, não para decidir por uma delas, mas para investigar se o objeto de estudo não consiste numa pura ilusão. Sinaliza-se, com isso, que este ceticismo não é gratuito como o pirrônico, no qual se duvida por duvidar<sup>5</sup>. O *método cético kantiano*, apesar de parecer uma contradição no interior do sistema da *Crítica* --- afinal Kant não adere aos

---

<sup>4</sup> Para Kant, de uma maneira geral, o realismo transcendental é caracterizado como sendo aquela doutrina que concebe os meros fenômenos por coisas em si, em oposição à sua própria doutrina do idealismo transcendental, segundo a qual os objetos do conhecimento são apenas fenômenos. Não obstante, nesse contexto, faz-se interessante refletir sobre o seguinte problema: como Hume poderia ser considerado um realista transcendental?

A questão é fundamental dado o fato que partindo do princípio de que o filósofo não trata o fenômeno como sendo uma coisa em si, como fazem os realistas transcendentais, ele não poderia ser considerado um membro dessa classe. Todavia, há o marco de a partir da revolução copernicana de Kant, não mais o sujeito do conhecimento é regulado pelos objetos, mas segundo os critérios críticos aqui já sumariamente expostos. Sendo o realismo transcendental, a doutrina que não realizou a revolução copernicana, afinal quem a promove é Kant com a sua semântica transcendental, conclui-se que Hume é um realista transcendental. Afirmar que Kant caracterizou o realismo transcendental, de uma maneira geral, como sendo a doutrina que toma meros fenômenos por coisas em si, não deve ser o único critério para classificar um filósofo de realista transcendental. Não é uma condição necessária tratar o fenômeno por coisa em si, para assim ser um realista transcendental, isso porque foi frisado *de uma maneira geral*, evidenciando uma generalização, não uma particularidade retentora de especificações.

Enfim, para um aprofundamento na filosofia de Hume visando questionar ou não essa conclusão, sugiro as obras *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* e *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*.

<sup>5</sup> A dúvida hiperbólica de Descartes, exposta nas obras *Discurso do Método* e *Meditações Metafísicas*, também não consiste em duvidar por duvidar. Ao contrário, tal procedimento cartesiano é um instrumento vital para alcançar a certeza indubitável, a saber, o *penso, logo existo (cogito, ergo sum)*. Percebe-se, então, a dúvida no interior da metafísica cartesiana como sendo não um fim, mas um meio, semelhante ao *método cético* de Kant, cuja função é instrumental, não final.

pressupostos dos céticos, mas sim combate com veemência - é um instrumento eficaz na solubilidade dos conflitos antinômicos:

Este método de assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objecto da disputa não será mera ilusão, que qualquer delas persegue e com a qual nada ganharia, mesmo se não encontrasse resistência, tal modo de proceder, digo, é o que se pode denominar *método céptico*. É totalmente diferente do *cepticismo*, princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança. Com efeito, o método céptico aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência (KANT, *CRP*, B 451-2).

Dessa maneira, percebe-se que semelhante método não pode ser confundido com os procedimentos do “cético tradicional”, pois este “confunde, desde o início, ‘os direitos fundados do entendimento e as pretensões dialéticas da razão’, o domínio dos ‘progressos reais’ da razão e aquele de suas ‘pretensas conquistas’” (LEBRUN, 1993, pág. 22), além de lançar dúvida sobre todo o conhecimento sintético *a priori*, acabando por homenagear a metafísica, mesmo não sendo essa a sua intenção, por supô-la semelhante a “um saber nem mais nem menos criticável do que os outros” (LEBRUN, 1993, pág. 23) <sup>6</sup>.

Na primeira *Crítica* de Kant, seu objetivo foi precisamente de evitar que a razão travasse “tais disputas, introduzindo a distinção entre os problemas solúveis e não-solúveis pela razão humana” (LOPARIC, 2005a, pág. 116). O objetivo principal foi, portanto, uma teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura, isto é, por meio de uma semântica transcendental, realizada primeiramente no âmbito teórico, estabelecer os limites de investigação do sujeito cognoscente. Em outras palavras, a

---

<sup>6</sup> Nesta tese, a figura do “cético tradicional”, apontada por Lebrun, não será um tema a ser aprofundado. Contudo, isso não significa que o tema não seja uma fonte rica de problemas filosóficos. Ao contrário, poderia muito bem ser o foco central de uma Dissertação ou até mesmo de uma Tese. Por exemplo, vê-se claramente com as afirmações de Lebrun, expressas em seu *Kant e o fim da metafísica*, que ele enxerga de modo diferente a figura do “cético tradicional”, quando comparado ao Loparic. Pois, o último, apesar de reconhecer os problemas de toda a metafísica tradicional, assim como o primeiro, também enxerga tanto a dúvida cartesiana quanto a censura humana como passos essenciais para os limites cognoscitivos do aparelho cognitivo humano. Passos continuados por Kant com sua crítica da razão pura.

metafísica kantiana é uma teoria da capacidade solucionadora da razão, cuja função é garantir a decidibilidade de suas questões, mesmo que seja desistindo de uma determinada pesquisa por esta exceder o limite do seu campo de investigações (cf. LOPARIC, 2005a, pág. 116).

Em seu “O Fato da Razão: uma Interpretação Semântica” (1999), Loparic apresenta, de modo breve, como a teoria lógico-semântica de Kant pode ser vista em outros domínios de sensificação dos conceitos, além do teórico:

Primeiro, observa-se que Kant aplica a questão fundamental da filosofia transcendental: de como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, não somente aos juízos teóricos, mas também aos práticos, estéticos e teleológicos. Segundo, constata-se que a solução kantiana desse problema, apresentada nas três *Críticas*, é sempre a mesma e consiste basicamente em identificar um domínio de dados sensíveis (sensações, sentimentos morais, sentimentos estéticos) no qual os juízos de um determinado tipo podem ser ditos válidos e, pelo menos em princípio, decidíveis, sendo que os conceitos de validade e de decidibilidade mudam, de acordo com o contexto (LOPARIC, 1999b, pág. 13).

Por exemplo, nos artigos “Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos” (2001) e “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant” (2003) de Loparic, podem-se notar tais mudanças de contextos. Essas são necessárias para as respectivas sensificações de outras espécies de juízos.

Em *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Hanna (2005) apresenta a sua leitura da filosofia teórica de Kant que, apesar de ser diferente, em alguns elementos, da lopariciana, guarda uma riqueza interpretativa consigo. Ele defende uma tridimensionalidade na teoria kantiana, quando esta aborda os problemas teóricos, sendo que sua teoria pode ser lida a partir de duas interpretações que, em sua perspectiva, não são tendências divergentes como querem os representantes de cada linha. A primeira interpretação é aquela em que Kant é um *teórico lógico-semântico*, assim como pensa Loparic. A segunda já defende o autor da *Crítica* como sendo um *psicólogo filosófico*. Com a fusão dessas duas interpretações, Hanna

acredita que “a filosofia teórica de Kant é, ao mesmo tempo, absolutamente lógico-semântica e absolutamente psicológica” (HANNA, 2005, pág. 37), por isso a tridimensionalidade.

Assim, à luz dessa nova interpretação, um conhecimento estruturar-se-ia em quatro partes: ele é “(1) uma representação de um objeto, (2) para um sujeito consciente, que, desse modo, fica ciente do objeto, (3) segundo, certa atitude ou postura *psicológica*, e (4) por meio de um conteúdo de informação que determina o objeto” (HANNA, 2005, p. 40). Portanto, difere-se da semântica transcendental defendida por Loparic, na qual a filosofia teórica kantiana se caracteriza como uma *teoria do significado e da verdade*. Hanna (2005), devido à sua leitura psicológica, também insere, na abordagem kantiana da representação mental objetiva, uma teoria da consciência, uma teoria da intencionalidade e uma teoria do conteúdo mental. Dessa forma, a representação mental objetiva seria, simultaneamente, “uma teoria da consciência, uma teoria da intencionalidade, uma teoria do conteúdo mental, uma teoria do significado e uma teoria do conhecimento” (HANNA, 2005, pág. 37).

O idealismo transcendental de Kant, nesta medida, é a ciência, cujas estruturas ou formas a serem introduzidas nos conteúdos das representações mentais do aparelho cognitivo humano são possíveis por meio das faculdades responsáveis pelas cognições *a priori* inatas deste aparelho. Do mesmo modo, essas estruturas são inseridas nos objetos, os materiais do conhecimento humano. A condição vital é que estes objetos do conhecimento sejam partilháveis, através das representações sensoriais, por uma constelação de sujeitos, ou seja, precisam ser intersubjetivamente comunicáveis, na sensibilidade, por vários aparelhos detentores de cognições. Sendo assim, o idealismo kantiano é:

a tese de que os objetos próprios de nosso conhecimento são do mesmo tipo (type) que as formas ou estruturas *a priori* inatas universais da mente humana, e as mesmas ocorrências (token) que os conteúdos particulares intersubjetivamente comunicáveis das representações sensoriais da mente – aparências ou fenômenos (HANNA, 2005, pág. 44).

Aponta-se, com isso, que a revolução copernicana de Kant, no âmbito teórico, inicia um novo tratamento dos problemas levantados pela razão humana, no uso puro. A questão “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos?” é, na verdade, a formulação de um problema *semântico-psicológico* fundamental: “como é possível que as representações mentais – e mais especificamente as representações mentais *a priori* necessárias – se refiram aos seus objetos?” (HANNA, 2005, pág. 45). Portanto, a teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura é, em última instância, tanto uma semântica quanto uma psicologia transcendental, na medida em que se fala das representações mentais dessa razão, cujo critério, para que tais representações sejam dotadas de significados, é a sensificação das mesmas, seja em uma intuição pura ou empírica<sup>7</sup>.

## 1.2. O CONCEITO DE CARÁTER

Na *Crítica da Razão Pura*, precisamente na Nona Secção, em seu tópico III, cujo subtópico *Possibilidade da causalidade pela liberdade, em acordo com a lei universal da natureza*, Kant leva a cabo os dois conceitos de causalidade, a saber, a inteligível e a sensível. O primeiro conceito traz a possibilidade do agir livre, porque a causalidade inteligível está fora do âmbito da causalidade sensível (segundo conceito de causalidade), o da natureza, na qual os fenômenos são ligados por leis empíricas não sujeitas à imutabilidade.

---

<sup>7</sup> É importante salientar que Loparic acredita ser inconciliável a interpretação semântica com a psicológica, ou seja, não é possível um convívio harmônico, na teoria kantiana, de uma semântica transcendental e uma psicologia transcendental. Segundo ele, entre as visões de que Kant está falando de comunidades linguísticas lógicas ou de comunidades de representações mentais, seria um erro recorrer à segunda visão (cf. LOPARIC, Correspondência privada para Fabiano Queiroz da Silva).

Com isso, observa-se que, neste subtópico intitulado *A Semântica Transcendental como instauradora de limites às investigações da razão humana*, foi realizada uma apropriação da interpretação semântica de Loparic, colocando-na compatível com a interpretação psicológica. Entretanto, ver-se-á em outro subtópico que, em certa altura, o convívio de interpretações, segundo a perspectiva adotada, tornar-se-á impossível, dado o fato da psicológica não dar conta de um determinado problema que a semântica resolverá sem dificuldades.

Aplicando-se isto ao sujeito, pode-se dizer que ele é dotado de um caráter empírico e de outro inteligível. O primeiro, a partir da causalidade natural, faria com que as suas ações estivessem encadeadas com os outros fenômenos da natureza. Seria, portanto, um determinismo absoluto, pois as causas das suas ações seriam somente causas naturais, não havendo possibilidade alguma do agir livre:

Pelo seu caráter empírico, este sujeito estaria submetido, enquanto fenômeno, a todas as leis da determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza. Assim como os fenômenos exteriores influem nele, assim como o seu caráter empírico, ou seja, a lei de causalidade, seria conhecida pela experiência, assim também todas as suas ações se deveriam poder explicar por leis naturais e todos os requisitos para a sua determinação completa e necessária se deveriam encontrar numa experiência possível (KANT, *CRP*, A 540/ B 568).

Apesar disso, devido ao caráter inteligível, está garantido um agir livre ao sujeito, isto é, independente das condições sensíveis. Como a causalidade inteligível é, em certa medida, intelectual, as suas causas, por este ângulo, são dotadas de autonomia, garantindo-se, assim, a liberdade para o agir, independente das condições temporais:

Pelo seu caráter inteligível (...) teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos; e como nele, enquanto *númeno*, nenhuma mudança *acontece* que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser activo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível (KANT, *CRP*, A 541/ B 569).

Por fim, como apresenta Kant no próximo subtópico, cujo título é *Esclarecimento da ideia cosmológica de uma liberdade em união com a necessidade universal da natureza*, o homem deve ser visto conforme dois pontos de vista, por conta destas duas formas de caráter, a empírica e a inteligível. Primeiramente, o homem deve ser visto como um fenômeno qualquer da natureza. Em contrapartida, também deve ser visto como númeno, porque a sua

razão é detentora de uma causalidade que possibilita um rompimento das conexões causais da natureza. A razão, neste caso, inicia por si mesma uma cadeia de acontecimentos, sem esses estarem submetidos às leis imutáveis da natureza. Isto somente é possível, porque:

a condição que se encontra na razão não é sensível e, portanto, ela mesma não começa. Sendo assim, verifica-se então aqui o que nos faltava em todas as séries empíricas, a saber, que a *condição* de uma série sucessiva de acontecimentos possa ser, ela mesma, empiricamente incondicionada. Porque aqui a condição se encontra *fora* da série dos fenômenos (no inteligível) e, por conseguinte, não está submetida a qualquer condição sensível e a qualquer determinação de tempo mediante uma causa anterior (CRP, A 541/ B 569).

Assim, justifica-se a importante afirmação de Clélia Aparecida Martins realizada na *Introdução à Antropologia*, presente na tradução brasileira da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant: “O homem pode colocar fins a si próprio, porque se experimenta como “ser livre atuante”, e este conhecimento inclui também a consciência da sua responsabilidade moral para com seu agir” (KANT, *Introdução da Clélia*, 2006, pág. 14).

Todavia, na segunda parte da *Antropologia*, intitulada *Característica Antropológica*, na subdivisão III, denominada *A disposição moral*, surge um problema espinhoso: se o homem é por natureza *bom* ou *mau* ou, se tende tanto para um quanto para outro, dependendo do seu educador. Porém, logo de início, o autor descarta o último caso, devido à existência de uma contradição intrínseca:

um ser dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio (uma pessoa) se vê nessa consciência, mesmo em meio às mais obscuras representações, sob uma lei do dever e no sentimento (que então se chama sentimento moral) de que *ele* e, por meio dele, os *outros* receberam o que é justo ou injusto. Ora, este já é o próprio caráter *inteligível* da humanidade em geral, e nessa medida o homem é, segundo sua disposição inata (por natureza), *bom* (KANT, 2006, pág. 325).

Nota-se, a partir dessa sucinta exposição, que o homem pode atuar livremente devido aquele duplo ponto de vista, a saber, o caráter inteligível e o caráter empírico. O diferencial é que aqui, na *Antropologia*, o primeiro tem o papel de representar a humanidade de um modo

geral. Lembrando que humanidade, nesta obra, é “o modo de pensar que unifica o bem-estar com a virtude nos relacionamentos (...)” (KANT, 2006, pág. 174). Ou seja, o homem deve agir como se a humanidade estivesse em sua pessoa. É preciso carregar consigo a ideia de humanidade, para que haja efetivamente a unificação do bem-estar com a virtude na sociedade.

Sendo assim, mesmo a experiência manifestando, no homem, uma inclinação a desejar o contrário à moral ou às leis, ou seja, uma inclinação à maldade, que se faz presente desde a sua atuação como ser livre, concluindo que ele deve ser julgado mau, de acordo com o seu *caráter empírico*, simultaneamente, precisa-se ressaltar que, por meio do seu *caráter inteligível*, está assegurado a sua destinação em ter um progresso moral ininterrupto:

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza colocar para ele (KANT, 2006, págs. 324 - 325).

Ainda levando isso a cabo, na *Doutrina da Virtude*, presente na obra *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, Kant faz um esclarecimento acerca dos impulsos ou inclinações naturais do ser humano:

Os impulsos da natureza contêm, pois, no espírito do ser humano obstáculos ao cumprimento do dever e forças (em parte, poderosas) que a tal opõem resistência, forças essas que o homem tem de se julgar capaz de combater e vencer através da razão, não apenas no futuro, mas desde já (em concomitância com a noção de dever): quer dizer, poder aquilo que a lei incondicionalmente ordena que deve fazer (KANT, 2005, pág. 380).

Neste sentido, como já foi visto, ao homem, apesar do seu caráter empírico, no qual as suas ações, por serem fenômenos, encontram-se encadeadas com outros fenômenos e sob a alçada das leis da natureza, devido ao seu caráter inteligível, assegura-se uma não subordinação às condições da sensibilidade, independente de quais sejam. Em outras palavras,

através do seu caráter empírico, o sujeito seria, enquanto fenômeno, mais um elemento decorrido na natureza. Não obstante, devido ao seu caráter inteligível, “teria este mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos” (KANT, *CRP*, A 541/ B 569). Desta maneira, prova-se o caráter inteligível na experiência como uma condição de possibilidade do homem não se submeter às leis invariáveis da natureza. Além disso, por ser munido dos instrumentos necessários ao cumprimento do dever, a saber, a virtude e o sentimento moral, sendo o primeiro a força máxima na execução do dever e o segundo a “receptividade para o prazer ou o desprazer, que surge meramente da consciência da concordância ou discrepância da (...) ação com a lei do dever” (KANT, 2005, p. 380), o homem não só pode, mas deve resistir aos impulsos da natureza, porque tem, como diz Cléria Martins, “consciência da sua responsabilidade moral para com seu agir” (KANT, 2006, pág. 14).

Contudo, apesar da reflexão kantiana sobre o conceito de *caráter* presente nas obras *Crítica da Razão Pura*, *Metafísica dos Costumes* e *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, cujo objetivo principal consiste em uma constituição de programa moral para analisar o encadeamento de conceitos fundamentais como caráter, liberdade e imputabilidade moral<sup>8</sup>, a partir da visão adotada, será na *Religião nos limites da mera razão*, de 1793, o maior ponto de encontro de debate em torno do conceito de natureza humana<sup>9</sup>, na medida em que Kant não parece simplesmente concordar com o exposto na *Antropologia* de que devido ao caráter inteligível da humanidade em geral: “o homem é, segundo sua disposição inata (por natureza), *bom*” (KANT, 2006, pág. 325). Ora, se fosse tão somente dessa forma, a defesa

---

<sup>8</sup> É arriscado atribuir à *Crítica da Razão Pura* um programa moral, devido ao fato de Kant afirmar em tal obra que a filosofia moral não faz parte da filosofia transcendental. De todo modo, tendo em vista que Kant apresenta uma preocupação filosófica com conceitos caros ao âmbito da reflexão moral, como é o caso de assegurar a possibilidade lógica da liberdade como resultado à terceira antinomia da razão pura. Ora, apesar de tal possibilidade lógica da liberdade pertencer ao âmbito da filosofia teórica, inevitavelmente, tem de ser considerado que a liberdade é um conceito fundamental da filosofia moral, a qual foi exposta tanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* quanto na *Crítica da Razão Prática*.

<sup>9</sup> Nota-se que discutir sobre o conceito de natureza humana acarreta em compreender os conceitos de caráter, liberdade e imputabilidade moral.

kantiana consistiria em defender o caráter inteligível como sede inata do naturalmente bom, ao passo que o caráter empírico se encarregaria da responsabilidade por ações más. No entanto, mais adiante poderá ser visto com a *Religião* que não se trata de um mecanismo tão filosoficamente pacífico, como outrora exposto em *Antropologia*, assim como a reflexão em *Doutrina da Virtude*, presente na *Metafísica dos Costumes* (1797), de que basta ao homem opor resistência aos impulsos da natureza, na medida em que esses consistem em obstáculos ao cumprimento do dever (cf. KANT, 2005, pág. 380). Pode ser afirmado que o recurso antropológico de ver o homem como podendo ou não se sujeitar aos impulsos naturais, sendo que cabe à razão resolver tal dissídio, não abarca a completude filosófica moral que intenta alcançar a *Religião*? Conforme Pavão expõe:

Um dos argumentos fundamentais que defenderei é, em resumo, o seguinte. Não é um possível separar o conceito de dever, desenvolvido na *FMC*, do conceito de mal. Kant na *FMC*, com o conceito de dever, ao levar em conta os seres racionais sensíveis, leva em conta o ser humano. Mas disso não se pode legitimamente inferir que conceito de dever seja antropológico. De fato, o conceito de dever leva em conta os homens, pois eles pertencem à classe dos seres racionais sensíveis. Todavia, o dever não vale apenas para o homem, mas para qualquer ser sensível, como arbítrio livre, não sendo, portanto, um conceito antropológico. Ora, eu acredito que o mesmo tem de ser reconhecido em relação ao conceito de mal radical. Entendo, portanto, que o mal radical também tem de valer para qualquer ser racional sensível ou moralmente imperfeito, não apenas para o homem (PAVÃO, 2005, pág. 13).

Ora, frente ao exposto, vê-se claramente uma dificuldade intrínseca ao discurso antropológico kantiano, pois surge a reflexão fundamental: se Kant apresenta o cenário da moralidade (caráter, liberdade e imputabilidade moral) aos seres racionais sensíveis em geral, não se restringindo necessariamente ao homem, isso leva ao questionamento se a antropologia pertence de fato à filosofia moral. Quer dizer, sendo a antropologia pragmática “aquilo que o homem pode fazer de si mesmo”, essa antropologia encontraria uma morada na filosofia moral de Kant, aquela que pertence à filosofia transcendental, à proporção em que a filosofia moral se volta aos seres racionais sensíveis em geral? Qual é o “lugar” da antropologia

pragmática no sistema filosófico transcendental de Kant? À princípio, a tese de Pavão precisa ser considerada: a antropologia pragmática não faz parte da filosofia prática, ou seja, não pertence à filosofia transcendental e, por isso, não possui um “lugar” no sistema filosófico transcendental kantiano.

Todavia, a dificuldade posta pela interpretação semântica de Loparic ao argumento de Pavão é a seguinte: o procedimento de sensificação de conceitos que viabiliza os respectivos significados tão somente é possível, no âmbito da filosofia prática, pelo fato de os homens serem os denominados seres racionais sensíveis<sup>10</sup>. Quer dizer, a filosofia moral kantiana, segundo a interpretação semântica, corresponde a uma filosofia voltada à natureza humana e, por conta disso, haveria um espaço para a antropologia na filosofia prática. A partir disso, nota-se a interpretação semântica como aquela que decifra o texto kantiano e, via de fato, um enfraquecimento da interpretação psicológico-semântica de Robert Hanna.

Como se tem por questão principal analisar a natureza humana, o problema exposto por Pavão é filosoficamente relevante, até porque é preciso definir se as contribuições antropológicas de Kant devem ser compreendidas como filosóficas. É fato que enquadrar ou não a antropologia pragmática na filosofia prática de Kant será determinante para a conclusão desta tese. Não é indiferente. Para tanto, emerge-se a tarefa de investigar alguns aspectos da *Antropologia* antes mesmo de um estudo da *Religião*.

---

<sup>10</sup> Pavão reconhece esta dificuldade ao afirmar que devido ao contato com os textos de Loparic, “a alegação da não restrição da ideia de seres racionais sensíveis apenas aos homens colidia com a possível objeção de que, para que esse conceito não fosse um conceito vazio, somente os homens poderiam ser ditos seres racionais sensíveis” (PAVÃO, 2005, pág. 13).

### 1.3. O “LUGAR” DA ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA NO SISTEMA CRÍTICO

Conforme exposto, visa-se avaliar se o programa antropológico de Kant pode contribuir com a compreensão da natureza humana e dos seus respectivos dispositivos, cuja abordagem foi exposta em sua obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798).

Kant apresenta o *conhecimento do mundo* que o homem possui, por ser uma criatura terrena dotada de razão, podendo se dar de dois pontos de vista antropológicos, a saber, o fisiológico e o antropológico. O primeiro investiga o que a natureza faz do homem, isto é, diz respeito às determinações que o homem acredita serem impostas pela própria natureza. Se quiser simplesmente crer que o meu desempenho escolar é produto de uma genética de limitação intelectual, realmente não há nada que eu possa fazer, pois acredito que há uma determinação da própria natureza que jamais será desvinculada de mim. De outro modo, quando o indivíduo “para ampliar a memória ou torná-la ágil, utiliza as percepções sobre o que considerou prejudicial ou favorável a ela, e para tanto precisa do conhecimento do ser humano, isso constitui uma parte da antropologia” (KANT, 2006, pág. 21, parágrafo 120) em sentido pragmático.

Para que esta antropologia seja contemplada em sua totalidade, dever-se-á ter um conhecimento do mundo, o qual inclua o ser humano como *cidadão do mundo*. Não se trata de ser cidadão somente na cidade em que mora, mas, quando sai da própria cidade para conhecer uma cidade de outro país, o indivíduo deve continuar a ser um cidadão responsável e consciente. Aqui, Kant visa mostrar que ser um cidadão do mundo implica não apenas “conhecer o mundo” de um ponto de vista teórico, não basta apenas entender o mundo. Diferente disso, o importante é que o indivíduo “possua o mundo”, isto é, não apenas o entenda, mas participe deste mundo, explore-o, desvele-o, decifre-o:

Viajar, ainda que seja apenas pela leitura de relatos de viagens, é um dos meios de ampliar o âmbito da antropologia. Mas para ampliá-la numa dimensão maior é preciso ter primeiro adquirido conhecimento do ser humano em sua própria terra, por meio das relações com os conterrâneos da cidade ou do campo, se se quer saber o que se deve buscar fora. Sem um tal plano (que já supõe um conhecimento do ser humano), a antropologia do cidadão do mundo fica sempre muito limitada. Aqui os *conhecimentos gerais* sempre precedem os *conhecimentos locais*, caso tal antropologia deva ser ordenada e dirigida pela filosofia, sem a qual todos os conhecimentos adquiridos não podem proporcionar senão um tatear fragmentário, e não ciência (KANT, 2006, pág. 22, parágrafo 120).

Com isso, observa-se que a condição para considerar a antropologia pragmática de forma correta consiste em: 1º) levar em conta o ser humano como cidadão do mundo e 2º) dar prioridade aos conhecimentos gerais aliados à filosofia, caso queira fazer ciência, e não qualquer tipo de conhecimento. O que pode ser comparado a um tatear fragmentário, tal como quando se tateia um objeto em meio à escuridão, mas não se consegue entendê-lo em sua totalidade, pois o acesso apenas se dá às partes que não respondem a pergunta: “o que é este objeto?”.

De forma inevitável, sendo a antropologia de um ponto de vista pragmático aquela que visa considerar o homem como cidadão do mundo, ela terá alguns empecilhos consideráveis, pois as perguntas “o que é o homem?” e “quais as dificuldades impostas pela natureza humana?” precisam ser respondidas, caso se queira ter uma antropologia pragmática científica, e não o mero tatear no escuro como mecanismo investigativo.

Entre as dificuldades impostas pela natureza humana, Kant expõe o *egoísmo* que pode ser de três modos distintos: lógico, estético ou prático. O primeiro diz respeito ao entendimento, o segundo, ao gosto e o terceiro, ao interesse prático. Caso o sujeito seja um egoísta lógico, a sua dificuldade consiste em submeter seu juízo ao entendimento de outro indivíduo, como se não necessitasse de um critério de verdade externo. Caso o sujeito seja um egoísta estético, trata-se daquele que o próprio juízo de gosto é suficiente: “ele priva a si mesmo do progresso para o melhor, se isola com seu juízo, aplaude a si mesmo e só em si mesmo busca a pedra de toque do belo da arte” (KANT, 2006, pág. 29, parágrafos 129 e 130).

Por fim, o indivíduo que possui o egoísmo moral (prático) “é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê a utilidade senão naquilo que lhe serve e também, como eudemonista, coloca na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento de sua vontade” (KANT, 2006, pág. 29, parágrafo 130).

A partir disso, pode-se concluir que o egoísmo é objeto de estudo da antropologia, sendo que o egoísmo moral é aquele que sobremaneira distanciaria o indivíduo da aplicação da lei moral, bem como da sujeição de máximas ao dever. Por ora, parece que a antropologia pragmática precisa ser vista como pertencente à filosofia moral kantiana, na medida em que contribui com a compreensão de o egoísmo moral, algo a ser caracterizado como deformidade de caráter. Em oposição a isso, Kant salienta que o *pluralismo* consiste em considerar justamente o contrário: o homem percebe que o mundo inteiro não se encerra no próprio eu, por isso consegue de fato assumir o papel antropológico de ser um cidadão do mundo, ou seja, nota-se como sujeito pertencente ao âmbito da sociedade e, por conseguinte, aceita que coexiste com outros indivíduos. No entanto, o ato de considerar a vida em sociedade enquanto pluralidade requer do indivíduo um bom uso do entendimento em geral:

A perfeição interna do ser humano consiste nisto: ter o uso de todas suas faculdades em seu poder, para submetê-lo ao seu *livre-arbítrio*. Mas para isso se exige que o *entendimento* domine sem, contudo, debilitar a sensibilidade (que é em si plebe, porque não pensa), porque sem ela não haveria matéria que pudesse ser elaborada para uso do entendimento legislador (KANT, 2006, pág. 43, parágrafo 144).

Cabe ao homem - ser dotado de entendimento e de sensibilidade - exercer a *virtude*, a força moral necessária para o cumprimento do dever (cf. KANT, 2006, pág. 46, parágrafo 147). Porém, o exercício da virtude não pode ser confundido com o *hábito*, pois o último consiste em uma necessidade física interna de repetir determinadas ações, o que acaba por tirar o valor moral das boas ações, tendo em vista que o sujeito age de forma mecânica, desprovido de uma prévia reflexão.

Todavia, pode-se considerar que grande parte da dificuldade em aceitar o discurso antropológico diz respeito ao fato de Kant apresentar afirmações sagazes e instigantes, mas, por outro lado, perceber-se que são considerações sobre a vida diária do indivíduo, o que acaba por literalmente parecer tão somente notas antropológicas desprovidas de um rigor filosófico. A reflexão moral existente em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática*, *Doutrina da Virtude* e *Religião nos limites da mera razão*, distinto do discurso antropológico, não parece buscar simplesmente compreender elementos do cotidiano e revelar curiosidades, exemplos: origem da palavra *hocuspocus*, definição de comodidade, definição de cortesia, descrição do papel desempenhado pelos cinco sentidos, definição de atenção, definição de embriaguez, definição de sono, definição de imaginação, exposição sobre o gênio e o desvario, definição de sonhar, definição de lei de associação, definição de afinidade, abordagem sobre o conceito de memória, a diferença entre previsão e presságio, definição de distração, exposição sobre a súbita mudança de humor, abordagem sobre a melancolia, as definições de loucura, de talento, de contentamento, de dor, de sublime, de gosto, e assim por diante.

Frente à quantidade de definições de conceitos que pertencem à vida diária, tão somente poderiam ser considerados como sendo recursos antropológicos, mas não filosóficos. O próprio Kant parece contribuir para essa forma de interpretação, haja vista o seu comentário sobre a embriaguez:

As mulheres, os eclesiásticos e os judeus habitualmente não se embriagam, ao menos evitam cuidadosamente toda aparência de embriaguez, porque são fracos em sua cidadania e têm necessidade de compostura (para o qual exige inteiramente sobriedade). Pois seu valor externo consiste meramente na crença dos outros em sua castidade, devoção e legitimidade separatista (KANT, 2006, pág. 69, parágrafo 171).

Nota-se que o problema da citação acima é o reducionismo à observância empírica daquilo entendido como supostamente predominante. Quer dizer, supostamente Kant leu ou

conheceu alguns (algumas) ou muitos (as) (não importa) mulheres, eclesiásticos e judeus que habitualmente não se embriagam. A partir disso, derivou a certeza de que o motivo da não embriaguez ou de evitarem a embriaguez diz respeito ao fato de serem fracos em sua cidadania, o que requer necessariamente compostura. Porém, como ter acesso ao real motivo do sujeito que o leva a não embriaguez ou de evitar a aparência de embriaguez? Ora, pode-se considerar que as mulheres, os eclesiásticos e os judeus possuem supostamente máximas em acordo com a lei moral que impedem a embriaguez? Mas qual seria o problema da embriaguez? O fato de o sujeito se embriagar prejudica a sua cidadania? Primeiro – parece que não há como ter acesso ao real motivo da ausência de embriaguez ou de o indivíduo disfarçar a embriaguez; segundo – não se nota que uma máxima “não irei me embriagar porque isso afeta o ser cidadão” seja superior moralmente à máxima “irei me embriagar até perder toda a consciência de que sou sequer um cidadão do mundo”. Sendo assim, considera-se tal afirmação antropológica como sendo errônea, na medida em que carece da própria argumentação que a filosofia moral de Kant poderia propiciar. Além disso, observa-se a citação que define o *homem sensato*:

Um homem sensato é um homem que julga de um modo certo e prático, mas sem arte. A experiência pode tornar *prudente* um homem sensato, isto é, hábil na arte de empregar o entendimento, mas só a *natureza* pode fazê-lo sensato (KANT, 2006, pág. 108, parágrafo 211).

Ora, frente à essa definição, é possível afirmar duas alternativas: primeira – o homem aplica da forma apropriada o seu entendimento e, por conta disso, consegue exercer a prudência que sinaliza a sensatez; segunda – o autêntico homem sensato é aquele confeccionado pela própria natureza. No entanto, se é a natureza que o faz sensato, isso significaria que ele não escolheu a sensatez e, portanto, se não possui a faculdade da escolha, significa que não é livre, mas determinado pelas cadeias causais da natureza. O problema disso consiste em não poder imputá-lo moralmente por suas ações.

Contudo, como foi expresso, a interpretação semântica de Loparic impõe o desafio de considerar a antropologia pragmática como pertencente ao âmbito da filosofia moral de Kant, tendo por respaldo o fato de o homem corresponder ao único ser que preenche o conceito de *ser racional sensível*. Ou seja, o homem garante que o conceito de ser racional sensível não seja um conceito vazio, pois é o único ser racional sensível capaz de adotar máximas de acordo, ou não, com a lei moral e, por conseguinte, trata-se de o único capaz de exercer ações por dever. Frente a isso, é importante apresentar qual é o objetivo principal da antropologia pragmática:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a ser tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele (KANT, 2006, pág. 219, parágrafos 324 e 325).

Nota-se a meta da antropologia pragmática como uma autoprodução humana com vistas ao progresso civil e moral. Em última instância, fundamentalmente seria um recurso com o objetivo de propiciar mecanismos para a não sujeição da vontade à propensão animal, aquela entendida como caracterizada por inclinações naturais. O ser humano precisa cultivar bons costumes, bons modos, agir com cortesia, e assim por diante. Quer dizer, trata-se de ações que o colocariam digno da humanidade à qual pertence enquanto caráter inteligível, para que possa conduzir bem a vida, ou seja, vivê-la de uma forma que não traga tantos malefícios e, sim, ao contrário, viabilize benefícios.

Com isso, resulta-se na defesa de que a antropologia pragmática de Kant pertence à filosofia transcendental, sendo que a interpretação semântica de Loparic expõe o principal argumento filosófico que pode ser sintetizado da seguinte forma: a antropologia é uma teoria acerca da natureza humana.

#### 1.4. A INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICA DE LOPARIC: A ANTROPOLOGIA NO PROGRAMA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

Neste tópico, a interpretação semântica de Loparic será analisada, tendo em vista a seguinte questão: qual é o “lugar” da antropologia, no programa crítico, iniciado por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, de 1781? Essa interpretação já foi analisada no início desta Tese e, segundo a perspectiva aqui adotada, entende-se que de fato é bastante consistente o modo de Loparic analisar e interpretar os textos kantianos. A partir disso, busca-se assegurar a semântica transcendental de Kant como um projeto filosófico transcendental que inclui a antropologia pragmática.

Opta-se pelo artigo “As duas metafísicas” (2003) de Loparic e, para tanto, seguem-se algumas palavras do comentador que se pretende discutir:

Na Introdução geral à *Metafísica dos costumes*, a filosofia prática divide-se, diz Kant, em metafísica dos costumes e antropologia moral. A primeira é o sistema da liberdade propriamente dito; por isso, ela é também chamada de “antroponomia”. Como a legislação moral é dividida em jurídica e ética, os princípios da metafísica dos costumes dividem-se em dois grupos: os da doutrina do direito e os da doutrina da virtude ou ética. Os primeiros concernem apenas “o aspecto formal do livre arbítrio a ser cerceado pelas leis da liberdade na sua relação externa”. A ética, por outro lado, além de conter princípios metafísicos próprios, “oferece ainda a matéria (um objeto do livre arbítrio), um fim da razão prática”. A segunda parte da filosofia prática de Kant, a antropologia moral, consiste no estudo de condições subjetivas, pertencentes à natureza humana, tanto favoráveis como contrárias à *execução* das leis da razão prática (LOPARIC, 2003, págs. 2-3).

Essa exposição sobre a Introdução geral à *Metafísica dos costumes* (ou *da moral*) também foi explorada por Daniel Perez em “As antropologias kantianas e o futuro da natureza humana” (2007), conforme será apresentada no próximo tópico. É bastante instrutivo o roteiro estabelecido por Kant - posto em destaque por Loparic - de a *filosofia prática* ser dividida em *metafísica dos costumes* e *antropologia moral*, sendo que a primeira é composta pela *doutrina do direito*, bem como pela *doutrina da virtude*, ambas com o objetivo geral de exposição de

princípios legislativos morais a serem exercidos pela razão prática pura. Já a segunda parte da filosofia prática, cuja denominação consiste em *antropologia moral*, aquela a ser analisada aqui: “consiste no estudo de condições subjetivas, pertencentes à natureza humana, tanto favoráveis como contrárias à *execução* das leis da razão prática” (LOPARIC, 2003, pág. 3). Assim, nota-se a antropologia moral com a função peculiar de construir a *natureza humana* a partir de disposições subjetivas, tendo em vista a existência de condições favoráveis e contrárias ao exercício de aplicação das leis da razão prática.

Observa-se que textualmente Kant defende a antropologia moral como pertencente à filosofia prática, conforme bem salienta Loparic. Ora, a metafísica dos costumes pertence ao projeto prático (moral) da filosofia transcendental de Kant, por isso, seguem-se os propósitos fundamentais de tal metafísica:

são os de mostrar 1) que, além da lei moral, certos princípios práticos adicionais, em particular, os juízos sintéticos *a priori* que constituem as doutrinas do direito e da virtude, também têm realidade objetiva e mesmo validade no domínio prático que acabo de descrever, ou seja, são possíveis e têm vigência no mesmo ou para o mesmo; 2) que certos outros conceitos (ideias) da razão prática, como os de ação legal e não-legal ou de vida virtuosa e não-virtuosa, também têm realidade objetiva prática no mesmo domínio, possuindo nele os referentes e o significado especificáveis; e 3) que esses princípios e conceitos podem ser aplicados na práxis jurídica e ética concreta, isto é, exemplificados e usados na descrição e avaliação dos casos “empíricos” pertencentes a esse domínio (LOPARIC, 2003, pág. 7).

A visão de Loparic consiste em defender que não se trata de condicionar a validade da filosofia prática à validade de uma ciência *empírica* denominada de antropologia moral, cujo intuito corresponde estudar a natureza humana. Caso fosse isso, a filosofia prática consistiria em somente um estudo empírico, o que negligenciaria a abordagem acerca tanto das leis quanto dos conceitos *a priori* da metafísica dos costumes. Não obstante, se isso é verdade, também é verdade que:

a pesquisa empírica que se mistura à metafísica dos costumes expõe-se ao perigo de usar “motivos impróprios ou impuros para aquilo que em si concorda com o dever e é bom, os quais [motivos] não fornecem quaisquer leis morais seguras”. Ou seja, as leis descobertas pela pesquisa empírica independente da metafísica dos

costumes não podem ser usadas como “guia do ajuizamento [moral] e mesmo da disciplina do ânimo no cumprimento do dever”. Essas duas considerações, tomadas em conjunto, fazem ver que as normas prescritivas das atividades moral-práticas “devem ser dadas *a priori* tão somente pela razão pura” (LOPARIC, 2003, pág. 8).

Frente ao exposto, o comentador tem por tarefa provar que a antropologia moral também contém juízos sintéticos *a priori* práticos, caso contrário implicaria ter de concordar com a denominação “ética impura” de Louden (2000), a qual consiste em defender a antropologia como o campo repleto de conselhos empíricos de prudência, em prol de um progresso moral humano.

Loparic indica que o conceito de *antropologia moral* existente na primeira parte da *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, intitulada *Doutrina do direito*, publicada em 1797, pode e deve ser aproximado do conceito de *antropologia pragmática*, exposto um ano depois, em 1798, na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, bem nota Kant a distinção entre a antropologia fisiológica e a antropologia pragmática - ambas já comentadas nesta Tese algumas vezes - em que a primeira compreende o que a natureza, repleta de leis causais, fez do homem, ou seja, trata-se daquilo que, empiricamente, não depende do sujeito. Aqui há uma adequação de tal antropologia ao domínio da experiência possível cognitiva (teórica), aquela exposta na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de 1781. Em contrapartida, a segunda antropologia diz respeito ao que, potencialmente, o homem pode e deve fazer de si mesmo, isto é, trata-se do procedimento de autoprodução moral. A partir disso, pode-se considerar na *Antropologia*, de 1798, uma aproximação com a *Crítica da Razão Prática* e com a *Metafísica dos Costumes*, na medida em que ambas apresentam leis que devem ser interpretadas no campo da experiência possível prática, aquele que aborda sobre as motivações internas do sujeito, bem como acerca da existência de fatores externos moralmente influenciáveis.

Loparic traça o paralelo entre a *antropologia pragmática* de 1798 e a expressão *antropologia moral* de 1797 - introduzida em *Doutrina do direito* -, tendo em vista o fato de ambas as expressões não serem fisiológicas e, por conseguinte, não correspondem à naturalização da *natureza humana* (*die Natur des Menschen*) aos moldes da metafísica da natureza. Ao contrário, ambas tratam de uma “*facticidade da razão*: (...) um objeto constituído de princípios discursivos, atribuídos a diferentes faculdades puras, e sensificados, isto é, interpretadas em diferentes domínios de dados sensíveis - intuições, sentimentos morais, ações morais ou de direito” (LOPARIC, 2003, pág. 9). Em outras palavras, o comentador procura assegurar a defesa de a antropologia moral como parte autêntica da filosofia prática de Kant, tanto que tal antropologia resulta, cerca de um ano depois, na constituição da antropologia pragmática, uma autoprodução de cunho moral, cuja viabilidade somente é possível por conta do conceito de *experiência moral*, aquele que propicia a “execução das leis *a priori* explicitadas na metafísica dos costumes pelo agente humano que se sabe e se quer livre” (LOPARIC, 2003, pág. 10).

Com isso, pode-se defender que a antropologia não consiste em um mero recurso de exposição de conselhos de prudência, basicamente circunscritos em determinado contexto histórico, social, político e econômico, isto é, não se pode simplesmente caracterizar como conselhos de cunho moral ou prático. A antropologia pragmática pertence ao âmbito da filosofia transcendental, porém, por outro lado, frisa-se que as afirmações antropológicas errôneas e preconceituosas sobre a mulher, o eclesiástico e o judeu dificultam e obscurecem uma aceitação genuína do discurso antropológico. No entanto, o mesmo filósofo que erra, também possui o mérito de ter exposto uma abordagem interessante sobre o conceito de *caráter*, na *Segunda parte: Característica antropológica*, precisamente em *Do caráter como índole moral*:

ter pura e simplesmente um *caráter* significa ter aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão. Mesmo que esses princípios realmente possam por vezes ser falsos e errôneos, o aspecto formal do querer em geral, de agir segundo princípios firmes (...), é em si algo estimável e digno de admiração, como também raro.

Aqui não importa o que a natureza *faz* do ser humano, mas o que este *faz de si mesmo*; pois aquilo faz parte do temperamento (onde o sujeito é em grande parte passivo), mas apenas isto dá a conhecer que possui um caráter.

Todas as outras qualidades boas e úteis do homem têm um *preço*, pelo que se deixam trocar por outras de igual utilidade: o talento tem um **preço de mercado**, pois o soberano ou senhor local pode precisar de um homem assim de várias maneiras; --- o temperamento tem um **preço afetivo**, e a gente pode se dar bem com ele, que é um companheiro agradável ---; mas o caráter tem um **valor** intrínseco e está acima de qualquer preço (KANT, 2006, pág. 292).

Frente a essa abordagem, torna-se visível o fato de Kant possuir uma habilidade discursiva voltada à análise da vivência cotidiana do ser humano, na medida em que sinaliza a importância de o sujeito se auto-obrigar a executar princípios morais e, assim, iniciar a função pragmática da antropologia: *aquilo que o homem faz de si mesmo*. Ora, sem dúvida, o valor do *caráter (moral)* está acima de qualquer preço, seja mercadológico, seja afetivo. Certamente, não se trata de uma afirmação antropológica errônea, muito menos destoante das afirmações morais existentes em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Crítica da Razão Prática*, e, por fim, isso gera mais um indício de que a *Antropologia*, de 1798, pertença à filosofia transcendental.

## 1.5. A INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICA DE DANIEL PEREZ: AS ANTROPOLOGIAS KANTIANAS E O FUTURO DA NATUREZA HUMANA

Em o artigo *As antropologias kantianas e o futuro da natureza humana*, Daniel Perez assinala que a obra de Kant *A antropologia de um ponto de vista pragmático* de 1798, provavelmente elaborada entre 1796 e 1797, consiste em somente uma das versões de sua produção textual. Inclusive, Adicks apresenta no volume XV as *Reflexões sobre antropologia* e, por conta disso, possibilita-se outro caminho de estudo. Não obstante, conforme já foi exposto no tópico “O ‘lugar’ da antropologia pragmática no sistema crítico”, o intuito na tese consiste em responder à pergunta: a antropologia pragmática pertence à filosofia transcendental? Procurou-se sustentar a tese de que a antropologia pragmática pertence à filosofia transcendental, assim como se procurou defender que a antropologia pragmática contém um discurso considerado filosófico moral, cuja meta principal é o estudo da natureza humana. Devido a isso, a *Antropologia* corresponde à obra kantiana que pode ser interpretada à luz da filosofia crítica, pois pertence ao sistema crítico.

De todo modo, torna-se importante salientar que Daniel Perez apresenta dois conjuntos de intérpretes que se debruçaram na temática *antropologia e o estudo da natureza humana*. O primeiro conjunto contém Reinhardt Brandt, autor de *Essays on Kant's Anthropology* (2003), e John Zammito, autor da obra *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (2002), sendo que Brandt sustenta a tese de que os cursos de antropologia de Kant, ao exporem o conceito de “antropologia pragmática”, distanciam-se daquilo que se entende por filosofia propriamente dita. A antropologia pragmática consistiria em somente um tipo de conhecimento empírico, por um lado distinto de um conhecimento fisiológico e, por outro lado, diferente de um discurso metafísico sobre a natureza humana. Nessa medida, segundo Brandt, não sendo a antropologia pragmática pertencente à filosofia, trata-se de um discurso distante da filosofia moral, bem como da chamada tradicional ética e moralidade.

Aqui, pode-se caracterizar o posicionamento de Brandt como bastante radical, ao defender uma não conciliação entre antropologia e ética, até porque não há somente ética no contexto da filosofia. Além disso, torna-se válido destacar que a antropologia pragmática não se reduz a um conjunto de observações empíricas sobre a vida diária em geral, assim como não consiste em meros conselhos de prudência.

Já Allen Wood, em *Kant and the problem of human nature* (2003), afirma que cabe à antropologia kantiana responder à seguinte questão: *qual é o significado de ser humano?* Tendo por base os textos kantianos, o comentador concorda com a diferença entre antropologia fisiológica e antropologia pragmática, inclusive exposta pelo próprio Kant na *Antropologia* de 1798. A primeira consistiria em um estudo empírico com fins teleológicos, ao passo que a segunda abarcaria tanto a antropologia moral quanto a psicologia empírica. Na segunda parte denominada de *Característica antropológica: Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior*, expõe-se a parte moral (prática) da antropologia, enquanto que a parte pragmática trataria de um conhecimento cosmopolita do mundo, o qual abarcaria um conjunto de práticas voltado à prudência nas ações, bem como visa descrever as tendências da natureza humana. Não obstante, Wood não estabelece qualquer relação entre a filosofia prática da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Crítica da razão prática* com a antropologia pragmática exposta em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, sendo que esta é a relação justamente objetivada por Daniel Perez. A partir da interpretação semântica se defende a existência de dois campos semânticos: teórico e prático. O primeiro trataria da sensificação de conceitos matemáticos, físicos, teleológicos, e assim por diante. Já o segundo trataria da sensificação de conceitos como dever, lei moral, liberdade, ação humana, entre outros, sendo que aqui se encontraria a antropologia pragmática.

No artigo *Historical notes and interpretive about Kant's lectures on anthropology* (2003), o comentador Werner Stark expõe a dualidade que compõe a natureza humana e, por

outro lado, salienta tanto o numênico quanto o fenomênico como não passíveis de conciliação entre si: “antropologia e ética devem ser separados e, no entanto, ao mesmo tempo, não podem ser considerados independentes um do outro” (STARK, 2003, pág. 25). O problema de tal interpretação consiste em não esclarecer, em última instância, qual é o “lugar” da antropologia pragmática na filosofia transcendental, na medida em que é afirmada uma separação entre antropologia e ética e, simultaneamente, uma ausência de independência. Ora, se ambos os campos do conhecimento são separados, não poderiam um carecer do outro, mas, em tese, teriam cada qual de existir com autonomia.

De outro modo, o texto *Anthropology from a Metaphysical Point of View* (1999) de Jeanine Grenberg já assinala a importância de considerar o *sentimento moral* na filosofia prática de Kant, o que distingue esta leitura daquela que visa reduzir a ética kantiana em um mero formalismo. É interessante frisar a reflexão kantiana em torno do conceito de sentimento moral da *Doutrina da Virtude*, tendo em vista à defesa de Grenberg:

Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, a ponto de a lei se tornar ao mesmo tempo em móbil daquelas suas ações conformes ao dever e obedecer-lhe por dever, consistindo nisto a perfeição prático-moral interna; perfeição que, dado que é no sujeito um sentimento do efeito que produz sobre a faculdade de agir de acordo com a lei a vontade exercendo nele a sua atividade legislatora, é denominada sentimento moral (KANT, 2005, pág. 388).

Grenberg trabalha com a concepção de o sentimento moral corresponder à força motivacional necessária para o sujeito agir moralmente:

O projeto "metafísico" de aterramento de leis morais objetivas "exige a (...) antropologia para a sua aplicação ao homem" (Gr. 412/79). O referido processo deverá incluir não apenas especificações de regras universais para serem aplicadas às condições humanas, mas também" adquirir para (estas regras universais) admissão à vontade do homem e da influência sobre a prática"; (Gr 389/57, grifo do autor), isto é, que incluiria o projeto de explicar a motivação para a ação.

A metafísica da moral de Kant, portanto, não exige que nós ignoremos as preocupações especificamente humanas. No entanto, ela exige que a justificação da lei moral e validade para todos os seres racionais permaneça independente de quaisquer preocupações meramente antropológicas (...). Preocupações antropológicas devem, no entanto, serem levadas em consideração quando buscamos compreender como a lei moral tem uma influência sobre nossas ações, ou seja, como ela motiva agentes humanos (GRENBERG, 1999, pág. 102).

Acerca do posicionamento de Grenberg, Daniel Perez apresenta uma crítica pelo fato de a comentadora não desenvolver a conexão entre filosofia moral e antropologia, ou seja, ela não consegue expor qual é o lugar da antropologia no interior do sistema crítico de Kant. De certa forma, é possível perceber isso no segundo trecho citado, pois se assegura a filosofia moral como independente da antropologia pragmática, quando se trata da justificação da lei moral e, simultaneamente, por outro lado, expõe-se que a antropologia pragmática tem a sua importância, na medida em que, ao se buscar compreender as influências da lei moral sobre as ações humanas, trata-se de uma preocupação antropológica. Ora, precisa-se ser defendido um lugar apropriado para a antropologia pragmática na filosofia transcendental ou defender que tal lugar não existe, porque simplesmente defender que a antropologia pragmática pode ou não ser utilizada para compreender a filosofia moral parece ser no mínimo confuso.

Distinto disso, em *The Anthropological dimension of Kant's Metaphysical of Morals*, Claudia Schmidt apresenta outro modo de interpretar o papel e o lugar da antropologia de Kant. Trata-se de defender a existência de uma passagem da moral pura (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Crítica da Razão Prática*) à moral humana (*Metafísica dos Costumes* como metafísica da moral humana) e, por sua vez, da última à antropologia moral, a qual incluiria especificações dos grupos e subgrupos. Por conta disso, discorre sobre tese de que a antropologia consiste em um campo não de entretenimentos, como expõe Robert Loudon em *Kant's Impure Ethics* (2000) e em “‘The second part of morals’: Kant's moral anthropology and its relationship to his metaphysics of morals” (2002), mas um campo de aplicação da lei universal (moral) ao domínio do particular, a saber, a vida específica de determinado indivíduo. Por outro lado, isso não significa que a lei moral pressuponha qualquer tipo de característica empírica antropológica:

O projeto kantiano da *Metafísica da Moral (dos Costumes)* pode ser descrito como a exposição *a priori* de um sistema de deveres para os seres humanos, provenientes de princípios puros da moralidade, em resposta a certas características empíricas e circunstâncias da espécie humana: condições que as pressupõe, em *Metafísica da Moral (dos Costumes)*, mas explicitamente examina apenas em seus escritos antropológicos, e especialmente em seu *Começo conjectural da História humana* (SCHMIDT, 2005, pág. 84).

Frente ao exposto, é possível notar que Schmidt (2005) defende uma distinção entre filosofia moral pura e filosofia moral humana - é preferível *humana* ao invés de *impura*, tal qual faz Louden sendo que a última permite a extensão moral ao campo antropológico e ao domínio da história.

Daniel Perez também expõe a interpretação semântica de Loparic apresentada em *As duas metafísicas de Kant* (2003), apesar de ser importante lembrar que este artigo é um entre os diversos artigos sobre a semântica kantiana. Tendo em vista que Perez defenderá uma leitura do lugar da antropologia à luz da interpretação semântica, opta-se por distinguir alguns aspectos de sua interpretação em relação à interpretação semântica de Loparic,

Outra dificuldade interessante a ser posta consiste no posicionamento de Patrick Frierson, autora do texto *Character and evil in Kant's Moral Anthropology* (2006), que frisa a importância do conceito de *caráter adquirido* presente em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Consiste em uma defesa de que o sujeito não nasce com bom caráter, porém o cultiva ao longo da vida e, por conta disso, cultivar um bom caráter implica uma contribuição com a tarefa de realização da lei moral no homem através das instituições educativas e religiosas. Sendo assim, conclui-se que a abordagem antropológica pode possibilitar as condições subjetivas da bondade no ser humano, ou seja, pode contribuir com a construção de um conceito de natureza humana que se aplica ao desenvolvimento da lei moral. Não obstante, não é necessário que seja dessa forma:

Cultivar as condições subjetivas estudadas pela antropologia moral pode promover a moralidade, como no caso do caráter. Mas esse cultivo não é idêntico ao

desenvolvimento moral, nem vai necessariamente dar origem ao cumprimento da lei moral (FRIERSON, 2006, pág. 631).

Ora, se não há um carecimento da moralidade em relação à antropologia, pergunta-se: há necessidade do estudo antropológico? Se a filosofia moral de Kant, aquela que apresenta o cumprimento da lei moral como imposição da razão prática pura, não necessita da antropologia, por qual razão estudar antropologia, seja moral, seja pragmática? A princípio, pode-se retomar a tese de outrora: embora Kant, com a sua filosofia moral, ter afirmado que o cumprimento da lei moral se destina aos seres racionais sensíveis, ou seja, apesar de parecer que o dever não é válido somente para o homem, mas para todo ser racional sensível, com arbítrio livre, a consequência pode parecer que o conceito “dever” não seja antropológico. No entanto, não se pode esquecer que, semanticamente, o conceito de natureza humana preenche sensivelmente o conceito de ser racional sensível e, por conseguinte, viabiliza-se significado prático. Dessa forma, considera-se que o estudo antropológico não é dispensável para a compreensão da filosofia moral no sistema crítico. Todavia, a investigação ainda continua com o objetivo de comprovar o posicionamento apresentado e, para tanto, expõe-se a hipótese de trabalho de Daniel Perez (2007).

Ao expor a hipótese de a antropologia pragmática não corresponder a um mero passatempo, bem como de que não se trata de um trabalho de Kant a ser pensado como separado do sistema crítico, Daniel Perez afirma: a antropologia pragmática não é um estudo fisiológico, na medida em que *não se trata do que a natureza faz com o homem, mas sim do que o homem faz de si mesmo*, cujo objetivo consiste em possibilitar as condições necessárias para a efetivação da lei moral no homem, bem como na espécie humana tanto para o desenvolvimento da virtude quanto da história.

Para o desenvolvimento da hipótese exposta há dois elementos constitutivos: 1º - apresentar a filosofia prática como uma unidade sistemática em que a moral se efetiva no

direito, na virtude, na história, na religião e na educação; 2º - examinar as condições de possibilidade de estudar a própria autoprodução, ou seja, estudar-me como efeito de minhas próprias ações. Mas, ambos os elementos demandam encontrar um lugar apropriado para a antropologia kantiana. Para tanto, Daniel Perez apresenta a distinção entre o conhecimento pragmático e o conhecimento teórico:

O conhecimento teórico inclui, por um lado, o conhecimento empírico (geografia, psicologia, medicina e qualquer conhecimento fisiológico) e, por outro lado, o conhecimento *a priori* (matemático e geométrico). Sabemos que o conhecimento teórico é um conhecimento de objetos dados ou construídos na sensibilidade. No entanto, a natureza humana ou o homem entendido como *cidadão do mundo ou fim final* definitivamente não é objeto da sensibilidade (como uma mesa ou o número 4). Isto significa que o espaço dos objetos da antropologia (desde um ponto de vista pragmático) não pode ser o espaço dos objetos do conhecimento teórico (empírico ou *a priori*). É neste sentido que podemos afirmar com Kant que o conhecimento das coisas no mundo como animais, plantas, minerais ou raças não cabe dentro de uma antropologia desde o ponto de vista pragmático (PEREZ, 2007, pág. 10).

Conforme já foi exposto em “1.3. O lugar da antropologia pragmática no sistema crítico”, o antropólogo pragmático precisa realizar a leitura de livros de viagens, bem como conhecer biografias e obras de teatro ou romances. A partir disso, nota-se tal trabalho como não consistindo em uma ciência empírica, porque, não se trata, tal qual expõe a interpretação semântica, em uma dadibilidade sensível de determinado conceito em uma experiência sensível. Distinto disso, resume-se em conhecer aspectos que contribuam com a compreensão da natureza humana tendo em vista a aplicação da lei moral.

Agora, um ponto interessante levantado por Daniel Perez está na página 217 da *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, de 1797, a qual apresenta observações sobre a antropologia moral que, em última instância, contribui com a sua hipótese de trabalho. Veja a letra de Kant:

Não pode uma metafísica dos costumes estar desprovida deles<sup>11</sup>; e teremos frequentemente que tomar como objeto a *natureza* peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a consequência de princípios morais universais, sem, todavia, afetar com isso a pureza dos últimos nem pôr em dúvida a sua origem *a priori*. Isto significa que uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela.

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instituição escolar e popular) e de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência: da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco deve ela, de todo em todo, preceder a metafísica dos costumes ou estar misturada com ela (KANT, 2005, págs. 216-217).

A partir dos argumentos de Kant, Daniel Perez defende que a antropologia de 1772 consiste em um conjunto de conhecimentos empíricos, dotado de caráter técnico ou derivado da geografia física e da psicologia. Da mesma forma, em 1773, a antropologia correspondia à sabedoria de vida, bem como em observações para complementar à formação acadêmica. Em contrapartida, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798, efetiva aquilo que outrora Kant anunciou na página 217 da *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, sendo que a meta consiste em “entender a especificidade da antropologia como ciência autônoma e sistemática” (PEREZ, 2007, pág. 13), que estuda o desenvolvimento de determinadas predisposições para o cumprimento ou não da lei moral. Frente a isso, vale retomar a afirmação de Kant acerca do fim último da antropologia pragmática em 1798:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano à Característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências (KANT, 2006, págs. 324-325).

As palavras de Kant demonstram a antropologia pragmática como não sendo teórica, e muito menos fisiológica, ou seja, não se trata de estudar o organismo humano. Além disso, a mesma não pode ser reduzida à psicologia empírica, porque não consiste em um

---

<sup>11</sup> A palavra *deles* se refere aos princípios universais da natureza.

estudo da alma nem do eu. Distinto disso fundamenta-se em compreender o homem como *cidadão do mundo*, e quais as implicações dessa expressão. Por conta disso, segundo Daniel Perez, o conhecimento antropológico pragmático não pode ser entendido tão somente como observações empíricas, muito menos como meros conselhos de prudência:

Kant se propõe explicitamente incluir a filosofia moral como parte da filosofia transcendental, entendendo esta como sistemática. Se a filosofia transcendental oferece-me o plano para que a pesquisa antropológica não seja apenas um agregado e sim um sistema, então eu devo entender os conhecimentos antropológicos sistematicamente e a própria antropologia segundo o plano da filosofia transcendental (PEREZ, 2007, pág. 18).

A partir da citação, pode ser derivado à defesa clara de Daniel Perez que consiste em a antropologia pragmática como parte da filosofia moral, sendo a última pertencente à filosofia transcendental. Porém, ainda falta vincular a antropologia pragmática ao conceito de *cidadão do mundo*, assim como isso pode se efetivar de tal forma atrelada ao conceito de moralidade. Para tanto, o comentador expõe quatro elementos que compõem o cenário de estudo antropológico:

**a** - o homem é cidadão do mundo; **b** - o homem possui uma estrutura tripartida de capacidades (*Vermögen*); **c** - o homem pode agir sobre si mesmo provocando mudanças para além dos condicionamentos materiais; **d** - o homem pode provocar mudanças sobre si mesmo agindo por dever (segundo o imperativo categórico) e tornando-se cidadão do mundo (PEREZ, 2007, pág. 18).

Segundo a interpretação semântica de Daniel Perez, os conceitos precisam ser preenchidos de dados sensíveis, entretanto, como a antropologia pragmática não se reduz a um conhecimento teórico nem a um conhecimento empírico, trata-se de um preenchimento do conceito de *cidadão do mundo* com o intuito de propiciar significado pragmático, ou seja, “(...) um conhecimento no mundo e na moralidade, que serve para a ação e para a vida” (PEREZ, 2007, pág. 17). Por conta disso, os elementos que compõem o estudo do

antropólogo pragmático são por demais diversificados: 1º - análises da linguagem humana utilizada na vida diária; 2º - análises de observações de condutas ocorridas no cotidiano; 3º - análises de textos de literatura, peças de teatro e livros de viagens.

O primeiro elemento denominado de *análises da linguagem humana utilizada na vida diária* consiste na abordagem de Kant acerca do conceito de *eu*, aquele que acompanha todas as representações mentais, bem como aquele que o homem somente conhece pelo fato de ter linguagem. Aliás, a própria abordagem sobre o *egoísmo*, aqui exposta no tópico “1.3. O ‘lugar’ da antropologia pragmática no sistema crítico”, apenas foi possível na *Antropologia* de 1798 devido ao fato de Kant ter antes apresentado o conceito de *eu*. Os tipos de egoísmo - lógico, estético e moral - contribuem, por exemplo, com a compreensão do cenário político, afinal determinado político poderia, por conta do *egoísmo moral*, dar lastro à permissividade moral em ocasiões inoportunas, bem como poderia apenas manter uma aparência moral, mas que, no fim, visava tão somente o seu próprio *eu*.

Com isso, nota-se a semântica de conceitos, no campo prático da antropologia pragmática, distinto da semântica de conceitos pertinente ao campo da experiência teórica como, por exemplo, o juízo analítico *a mesa é extensa* e o juízo sintético *a mesa é azul*. Na verdade, trata-se de utilizar as expressões da linguagem (fragmentos de discursos, ditos populares etc.) com a meta de o antropólogo pragmático conhecer o homem como sujeito que produz as próprias ações via as respectivas *análises da linguagem utilizada na vida diária*.

O segundo elemento corresponde a *análises de observações de condutas ocorridas no cotidiano*, cuja meta é compreender as ações adotadas pelos indivíduos nas respectivas comunidades em que vivem. Por exemplo, compreender o *modus operandi* tanto do neurótico quanto do melancólico, assim como as atitudes derivadas da ignorância, do pedantismo, da vulgaridade e da autenticidade. Mas, em relação ao segundo elemento, a real dificuldade a ser

apontada já foi citada no tópico “1.3. O ‘lugar’ da antropologia pragmática no sistema crítico” desta Tese. Observe a seguir:

As mulheres, os eclesiásticos e os judeus habitualmente não se embriagam, ao menos evitam cuidadosamente toda aparência de embriaguez, porque são fracos em sua cidadania e têm necessidade de compostura (para o qual exige inteiramente sobriedade). Pois seu valor externo consiste meramente na crença dos outros em sua castidade, devoção e legitimidade separatista (KANT, 2006, pág. 69, parágrafo 171).

Em relação a esse exemplo de Kant, o argumento de Daniel Perez consiste em salvaguardar o filósofo de uma posição repleta de preconceito machista, porque, distinto disso, tratar-se-ia de entender as possibilidades de realização da moralidade, bem como de compreender tanto o segregacionismo quanto os valores morais de determinada comunidade de indivíduos. O exemplo do comentador versa sobre a aparência de virtudes em diferentes situações: causa mais espanto reconhecer um presidente de um país como sujeito que realizou o consumo de drogas do que reconhecer um pintor como indivíduo que consumiu drogas, mesmo que ambas as situações tenham ocorrido na época de estudantes universitários. Sendo assim, em defesa ao Kant, poderia ser dito que a mulher, o eclesiástico e o judeu seriam comparáveis ao exemplo do presidente, ao passo que um homem europeu seria comparado ao pintor. Não obstante, assinala-se isso como um argumento bastante frágil sendo ainda caracterizado como machismo velado.

Daniel Perez afirma que a questão “(...) não é tanto a mulher ou o judeu, mas a relação que nos costumes cotidianos se estabelece com a lei moral” (PEREZ, 2007, pág. 21). Ora, se o importante é a conexão entre os costumes cotidianos e a lei moral, a impressão que resta consiste em que a mulher, o eclesiástico e o judeu teriam maiores dificuldades de realização de ações em acordo com a lei moral não somente por conta da embriaguez, mas devido ao fato de não terem procurado manter uma aparência moral. Como assim a mulher, o

eclesiástico e o judeu não podem se embriagar ou evitar a embriaguez, porque são fracos em cidadania? Aliás, anteriormente já foi exposto o seguinte:

como ter acesso ao real motivo do sujeito que o leva a não embriaguez ou de evitar a aparência de embriaguez? Ora, pode-se considerar que as mulheres, os eclesiásticos e os judeus possuem supostamente máximas em acordo com a lei moral que impedem a embriaguez? Mas qual seria o problema da embriaguez? O fato de o sujeito se embriagar prejudica a sua cidadania? Primeiro – parece que não há como ter acesso ao real motivo da ausência de embriaguez ou de o indivíduo disfarçar a embriaguez; segundo – não se note que uma máxima “não irei me embriagar porque isso afeta o ser cidadão” seja superior moralmente à máxima “irei me embriagar até perder toda a consciência de que sou sequer um cidadão do mundo”. Sendo assim, considera-se tal afirmação antropológica como sendo errônea, na medida em que carece da própria argumentação que a filosofia moral de Kant poderia propiciar. (SILVA, 2015, pág. 42).

A perspectiva adotada possui consequências: coloca em evidência que *as análises de observações de condutas ocorridas no cotidiano*, o segundo elemento que compõe o cenário de pesquisa do antropólogo pragmático, ora podem resultar em equívocos, como, por exemplo, a afirmação sobre a mulher, o eclesiástico e o judeu terem de evitar a embriaguez (cf. KANT, 2006, pág. 69, parágrafo 171). Apesar de os “produtos da cultura” (textos de romancistas, de filósofos e de poetas etc.), *as análises de textos de literatura, peças de teatro e livros de viagens* (terceiro elemento que compõe o cenário de pesquisa do antropólogo pragmático), contribuírem com a constituição do cenário de pesquisa da antropologia pragmática, na medida em que se constrói o conceito de *natureza humana* na exterioridade por conta de uma série de contributos culturais desde a literatura à filosofia, não se pode negar o equívoco de Kant em relação à observação empírica da embriaguez.

A partir disso, as seguintes questões podem ser feitas: 1 - como radicar o caráter pragmático (*aquilo que o homem pode fazer de si mesmo*) do estudo antropológico, tendo em vista a afirmação preconceituosa e machista de Kant?; 2- Por qual razão a filosofia prática de Kant precisaria de observações empíricas sobre as mulheres, os eclesiásticos e os judeus em

relação ao tema da embriaguez?; 3 - Já não bastaria utilizar a expressão ser racional sensível no campo da moralidade?; 4 - não seria mais claro evitando más interpretações?

As indagações anteriores podem ser respondidas da seguinte forma: 1 – radicar o caráter pragmático de uma afirmação preconceituosa e machista, e mesmo que fosse uma mera opinião ingênua, não contribui com a construção de natureza humana, mas prejudica tal procedimento construtivo, porque pode ser dito o mesmo sobre o homem europeu, o ateu e o muçumano, ou seja, qualquer indivíduo pode ser candidato à má fama por embriaguez, mas isso é filosoficamente irrelevante, mesmo que seja um dado antropológico. No entanto, a infeliz afirmação kantiana não descaracteriza o intuito geral da obra, a saber, uma investigação acerca da natureza humana; 2 - As observações empíricas sobre as mulheres, os eclesiásticos e os judeus não acrescentam à filosofia prática de Kant, na medida em que o conceito kantiano tanto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* quanto da *Crítica da Razão Prática* corresponde a ser racional sensível, mesmo que à princípio seja o homem em geral, isto é, pode-se discutir o conceito de natureza humana na filosofia prática sem incorrer em particularidades do tipo: “trata-se de uma mulher, de um homem, de um jornalista ou de um professor?”. A pergunta não é dotada de relevância filosófica; 3 – A expressão ser racional sensível não é suficiente para os fins da filosofia prática, porque é necessário semanticamente colocar em pauta a natureza do ser humano em específico. No entanto, conforme já foi dito, as particularidades não precisam ser citadas; 4 – Não seria mais claro utilizar a expressão ser racional sensível, devido ao fato de surgir o carecimento do preenchimento sensível de tal conceito, aliás, como já foi outrora exposto.

Com o objetivo de sustentar a sua tese de a antropologia pragmática pertencer à filosofia transcendental, Daniel Perez expõe o argumento sobre o tema fundamental da filosofia transcendental: a pergunta pela possibilidade de proposições sintéticas. Frente a isso, o comentador procura demonstrar que “(...) a proposição fundamental que norteia e abre a

possibilidade de um conhecimento antropológico pragmático é *O homem é cidadão do mundo*” (PEREZ, 2007, pág. 22). Trata-se de encontrar as condições semânticas (condições de possibilidade ou de validade) da proposição enunciada. Então, as seguintes perguntas são postas pelo comentador: “Quais são as condições de possibilidade para poder formular a proposição *O homem é cidadão do mundo*? A resposta a essa questão deve decidir se ela é *a priori* ou *a posteriori*, se é analítica ou sintética e se é válida ou inválida” (PEREZ, 2007, pág. 23).

Para analisar a expressão *cidadão do mundo*, segundo o campo prático, Daniel Perez afirma que “Kant nos fornece a definição exata na *Doutrina do direito* §29<sup>12</sup> quando trata do direito dos pais e da aquisição de filhos” (PEREZ, 2007, pág. 23). Apesar de não constar efetivamente o conceito *cidadão do mundo*, considera-se que Kant faz referência argumentativa a esse conceito. Seguem-se alguns fragmentos do §29 da *Doutrina do direito*:

Deste dever resulta também necessariamente o direito dos progenitores de orientação e formação do filho, enquanto ele não for ainda capaz de por si fazer uso dos seus membros bem como do seu entendimento, e, para além de o alimentar e dele cuidar, educá-lo tanto pragmaticamente, para que no futuro se possa manter e orientar por si próprio, como moralmente, porque, caso contrário, a culpa da sua incúria recairia sobre os progenitores; tudo isto até ao momento da emancipação, em que eles renunciam ao seu direito paternal de mandar como também a toda a pretensão de ressarcimento dos gastos decorrentes da manutenção e cuidados, de modo que, uma vez completada a educação, só podem considerar a obrigação dos filhos (para com os pais) como mero dever de virtude, quer dizer, como gratidão.

Desta personalidade dos primeiros resulta então também que, dado que os filhos nunca podem ser considerados como propriedade dos pais (KANT, 2005, parágrafo 29, págs. 281-282).

Tendo em vista essa citação, recorre-se novamente aos argumentos de Daniel Perez: ressaltam a posição kantiana de os pais não serem os proprietários dos filhos, devido ao fato de os filhos serem pessoas dotadas de liberdade. A afirmação do comentador está em acordo com o texto kantiano, porém, ao expor que “não é suficiente explicar o nascimento do ponto

---

<sup>12</sup> Para os leitores que não estão acostumados aos textos de Kant, a *Doutrina do direito* pertence à obra *Metafísica dos Costumes* de 1797.

de vista fisiológico para compreender o conceito de pessoa” (PEREZ, 2007, pág. 23), procura defender que frente ao fato de o filho não ter escolhido vir ao mundo, isso significa uma ineficácia da ótica fisiológica que, por conseguinte, implica em que a criança corresponde a um *cidadão* que “(...) nasce livre, mas também nasce com o direito de ser alimentado, protegido e educado para que ele possa se desenvolver pragmaticamente e moralmente” (PEREZ, 2007, pág. 23). Assim, observa-se que o ser humano, ao nascer, tem o direito de ter disposto a si mecanismos que possam contribuir com uma futura autoprodução moral, o papel genuíno da antropologia pragmática.

Contudo, com o objetivo de apresentar a *forma proposicional a priori e sintética*, o comentador ainda expõe o seguinte:

Se este é o nascimento prático (não fisiológico) do cidadão do mundo, então a relação entre o conceito *ser humano* e o conceito *cidadão do mundo* conforma uma proposição *a priori e sintética* (não posso derivar analiticamente o predicado do sujeito). Mas ainda há outra questão, a saber: como posso ligar um conceito empírico (ser humano) com um conceito prático (cidadão do mundo) em uma proposição sintética *a priori* e que possa ser dita válida? (PEREZ, 2007, págs. 23-24).

Defende-se que o §29 da *Doutrina do direito* possibilita a abertura à criação do conceito prático *cidadão do mundo*, pois se necessita considerar que a criança ao nascer é uma *pessoa*, a qual os progenitores têm o direito de exercer a orientação e a formação, mas com a consciência de que a criança não é uma propriedade. Assim, surge à proposição *o homem é cidadão do mundo* como sintética *a priori*. A criança nasce e merece os respectivos cuidados (educação, alimentação) dos progenitores, para que, enquanto *cidadão do mundo* possa, em uma vida futura, fazer algo de si, não se sujeitando apenas aos ditames da natureza. Dessa forma, trata-se de uma perspectiva de nascimento pragmático, e não fisiológico.

Por fim, Daniel Perez tem a empreita de analisar a etapa final que consolida o seu argumento: a *validação pragmática da forma proposicional sintética a priori da*

*antropologia*. Para tanto, inicialmente é importante expor que ele defende os “produtos da cultura” como organizados mediante uma ideia da razão que responde a um interesse prático (moral). Tais “produtos da cultura” são resultantes de uma série de observações do antropólogo pragmático sobre si mesmo e também acerca do mundo, ou seja, as abordagens sobre o egoísmo, a loucura, a genialidade, o caráter, a espécie, e assim por diante. A partir disso, o antropólogo pragmático construiu um conceito genuíno de *natureza humana* que, dito de outro modo, apenas foi possível por conta da “(...) reconstrução dos fragmentos de cultura como sendo o próprio produto do agir humano segundo uma ideia” (PEREZ, 2007, pág. 24). A consequência de tal afirmação consiste que a proposição o *homem é um cidadão do mundo* é sintética *a priori*, por conseguinte a *Antropologia*, de 1798, não pode ser vista como um simples conjunto de conselhos de prudência, muito menos como mero entretenimento.

Apesar de Daniel Perez defender o comentário equivocado de Kant sobre as mulheres, os judeus e os eclesiásticos<sup>13</sup>, defende-se, aqui, em concordância ao comentador, que a antropologia não se reduz a um simples conjunto de observações empíricas, cujo intuito consiste em um progresso humano. Distante disso, defende-se a conexão entre o caráter pragmático da antropologia (*aquilo que o homem pode fazer de si mesmo*) e o conceito de lei moral, tendo em vista que a antropologia pertence ao corpo da filosofia transcendental. Há também a defesa de existência de uma definição exata de *cidadão do mundo* no §29 da *Doutrina do direito*, sendo que o objetivo consistiu em preencher a proposição antropológica pragmática *o homem é cidadão do mundo* com os chamados “produtos da cultura” que, em última instância, possibilitam a constituição do conceito de *natureza humana*, aquele que proporciona significado ao sujeito da proposição anunciada. Assim, conclui-se que a tentativa de submeter os argumentos kantianos da *Antropologia*, de 1798, à luz da interpretação

---

<sup>13</sup> Conforme afirmado anteriormente, pode-se considerar a diferença entre a interpretação de Loparic em relação à interpretação de Daniel Perez como sendo o fato de o primeiro não procurar justificar a afirmação errônea de Kant acerca das mulheres, dos judeus e dos eclesiásticos, feito realizado pelo segundo comentador.

semântica resulta em uma compreensão filosófica da natureza humana, sobretudo clara, com a inserção de o discurso antropológico.

Frente a essa abordagem, torna-se inegável o fato de Kant possuir uma habilidade discursiva voltada à análise da vivência cotidiana do ser humano, na medida em que sinaliza a importância de o sujeito se auto-obrigar a executar princípios morais e, assim, iniciar a função pragmática da antropologia: *aquilo que o homem faz de si mesmo*. A automodificação moral atenta ao valor do *caráter (moral)* que está acima de qualquer preço, seja mercadológico, seja afetivo. Certamente, não se trata de uma afirmação antropológica errônea, muito menos destoante das afirmações morais existentes em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, o que soma positivamente ao estatuto de que a *Antropologia*, de 1798, pertença à filosofia transcendental.

## CAPÍTULO 2: A NATUREZA HUMANA NA *RELIGIÃO*

Neste capítulo, pretende-se abordar sobre a doutrina da religião da razão exposta em *A Religião nos limites da mera razão* (1793), sendo que a principal meta consiste em compreender a disposição originária ao bem e a propensão ao mal na natureza humana. Para tanto, analisa-se a interpretação semântica de Loparic em “Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão”, artigo que contém a recusa de uma leitura religiosa-dogmática da doutrina da religião kantiana e, simultaneamente, é defensor de uma *antropologia da religião* em Kant.

### 2.1. ACERCA DO BEM E DO MAL NA NATUREZA HUMANA

Kant apresenta a reflexão acerca da origem do mal na obra *A Religião nos limites da mera razão*, de 1793, sendo que tal empreita requer um ponto de partida composto por uma série de questões: pode ou não ser atribuído à espécie humana ser naturalmente boa ou ser naturalmente má? De outro modo, poder-se-ia afirmar que o homem por natureza nem é bom nem é mau ou ainda que seja em parte bom e em parte mau? Essas questões são instigantes, pois manifestam praticamente a necessidade natural de questionar pela origem do bem, assim como pela origem do mal.

Entre os argumentos iniciais de Kant, poder-se-ia apontar que os seres humanos, por costumeiramente observar os acontecimentos do mundo, desenvolvem o hábito de julgar determinado indivíduo como sendo mau, tendo por referência uma determinada ação tida como má. Quer dizer, partindo-se da observância de um único ato, deriva-se a certeza de que necessariamente o sujeito é mau. No entanto, segundo a letra do texto kantiano, nota-se que não se trata de um procedimento tão simplório, na medida em que as máximas do sujeito,

muitas vezes, nem por ele são conhecidas. Para tanto, apresenta-se um cenário hipotético: determinado indivíduo pode acreditar que, ao realizar uma doação financeira a um orfanato, estaria necessariamente agindo por caridade e, por conseguinte, tal ação deveria ser caracterizada como moral. No entanto, pode-se imaginar esse mesmo indivíduo como um sujeito que tenha se equivocado acerca da máxima adotada, sendo que, na verdade, não agiu por empatia e caridade decidida ao próximo, mas porque, ao agir de tal forma, simplesmente sente um alívio na própria alma. Na segunda possibilidade descrita, esse indivíduo optou por uma máxima egoísta e, por conta disso, teria de ser caracterizada de imoral. Ora, essa máxima adotada também poderia ser caracterizada de má? Afinal, na *Religião*, Kant expõe que:

o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, isto é, numa máxima (KANT, *Religião*, pág. 27).

Dado o exposto, vê-se que a máxima adotada pelo sujeito do exemplo, tendo em vista a segunda possibilidade, pode ser caracterizada por má, na medida em que se trata do próprio arbítrio do sujeito fazendo uso da condição de ser livre ao decidir por uma máxima contrária à lei moral. Porém, as questões que ainda serão postas nesta tese serão as seguintes: o sujeito tem consciência de todas as máximas adotadas? Sabe, de fato, se as máximas adotadas são boas ou são más? Ambas as questões serão respondidas, entretanto a dificuldade em encontrar as respectivas respostas se justifica com o fato de Kant parecer expor concepções diferentes tanto sobre o bem quanto sobre o mal em relação à natureza humana. Por exemplo, veja as seguintes palavras: “aquiescemos sempre em que não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas é o próprio homem é dele autor” (KANT, *Religião*, pág. 28). Essas palavras de Kant apresentam a defesa de o homem ser o autor seja do bem seja do mau. Inclusive, isso é um argumento que corrobora o

objetivo de Pavão acerca da origem do mal moral: “Advogarei que é justamente na *Religião* que encontramos a afirmação mais radical sobre a liberdade como um poder de escolha, ou sobre a possibilidade de uma escolha inteligível do mal” (PAVÃO, 2005, pág. 9).

Kant parece ter clareza quanto ao fato de o indivíduo, ao assumir a lei moral como móbil de sua ação, ou seja, caso o indivíduo adote uma máxima subordinada à lei moral, inevitavelmente, poderá ser considerado *moralmente bom*. De outro modo, caso o arbítrio não seja determinado pela lei moral, em última instância significaria que a máxima adotada não está de acordo com a lei moral e, por conseguinte, trata-se de uma máxima má. Ora, isso remete à defesa de a ação ser boa ou ser má, bem como de a máxima da ação ser boa ou ser má. Portanto, poder-se-ia defender que não há espaço na filosofia moral kantiana para ações indiferentes de um ponto de vista moral.

Aliás, como autêntico filósofo moral, Kant não apenas considera o homem em particular, mas a espécie humana em geral, isto é, não significa somente analisar um indivíduo em específico como, por exemplo, se Madre Teresa de Calcutá poderia ser ou não considerada boa por natureza. De outro modo, não se trata de discutir se Al Capone poderia ser ou não considerado mau por natureza. Ao contrário, trata-se de discutir se a natureza humana, enquanto conceito moral, portanto não meramente fisiológico, pode ser considerada boa ou má por natureza. Afinal, como bem observa Kant: “estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie” (KANT, *Religião*, pág. 31).

Frente à busca por uma análise geral da natureza humana, Kant explora a disposição originária ao Bem e, para tanto, pontua três classes de disposições originárias que compõem a determinação do agir humano: 1ª - a disposição em prol de uma *animalidade*; 2ª - a disposição que assegura a ideia de *humanidade*; 3ª - a disposição que caracteriza a *personalidade*. A

primeira classe diz respeito ao amor a si mesmo físico, cuja característica consiste em ser mecânica e também dispensa o uso da capacidade racional. Há três aspectos que compõem tal classe, a saber, a conservação de si mesmo, a perpetuação da espécie via impulso natural ao sexo e o impulso à vida em sociedade. Não obstante, tal disposição à animalidade abarca os vícios da *brutalidade* da natureza humana, isto é, tratam-se da total *bestialidade* que desvia a natureza humana de um fim natural próspero e instaura uma série de vícios, sendo que o mais grave é o estado de anomia, o qual tornaria a vida em sociedade impossível. Já a segunda classe se refere também ao amor a si mesmo físico, porém com a exigência da razão em comparação aos outros. Objetiva-se alcançar para si mesmo uma opinião valorativa advinda de outras pessoas, sendo que o valor da *igualdade* se colocaria como o originário. No entanto, gradativamente, a ânsia pela superioridade se instalaria como um desejo a ser concretizado e, por conseguinte, os vícios da *cultura* alvejariam à natureza humana. Aqui se trata de um ápice de malignidade, já que a desumanidade é acompanhada de um conhecimento discursivo, ou seja, não é meramente instintivo tal qual à classe da *animalidade*. Por fim, a terceira e última classe consiste em aderir à lei moral como um móbil autossuficiente do arbítrio, sendo que o fundamento dessa classe é a razão prática enquanto incondicional legisladora, por isso se segue com disposições originárias à realização do bem.

Quanto à propensão para o Mal na natureza humana, Kant distingue três graus: 1º - a fragilidade da natureza humana acerca da observância das máximas, a qual é denominada de “a queixa de um apóstolo” (*der Klage eines Apostels*). O exemplo kantiano é a passagem da *Carta de Paulo aos Romanos*, capítulo 7, versículos 18 a 20:

Pois eu sei que em mim – quero dizer em minha carne – o bem não habita: querer o bem está ao meu alcance, não, porém, praticá-lo, visto que não faço o bem, que quero, e faço o mal, que não quero. Ora, se faço o que não quero, não sou eu quem age, mas o pecado que habita em mim (*Romanos*, 7: 18-20).

O apóstolo Paulo faz uma referência ao pecado existente no interior do homem, cuja manifestação ocasiona o surgimento do mal. No entanto, o domínio instalado pelo pecado acarreta a ideia de que se o homem não produz o mal que realmente quer, por consequência, não pode ser caracterizado como um agente humano livre causador do mal, ou seja, é um mero ser vivo habitado pelo mal. Em última instância, tal afirmação resulta em uma total negação da autonomia da vontade, algo inconciliável com a filosofia moral de Kant.

Ora, a dificuldade posta é a seguinte: se da fragilidade humana *nasce* o mal, como posso caracterizar o homem como passível de imputabilidade moral mediante uma ação má? Acerca disso, o comentador Bruch (1968) tece o argumento a seguir:

a admissão da fraqueza enquanto tal, como primeira forma da inclinação ao mal, dificilmente entra de acordo com a concepção kantiana do mal que repousa sempre sobre a máxima e não sobre a própria ação (BRUCH, 1968, pág. 67).

Se, e somente se, a fragilidade humana for compreendida como uma incapacidade de produzir ações subordinadas à lei moral e aos deveres morais, a consequência última consiste em um tipo de ser humano que não está de acordo com a compreensão kantiana acerca da ideia de um ser racional. Isso se justifica com o fato de que o agir racional, segundo o prisma kantiano, consiste em uma ação que esteja baseada em máximas. Dessa forma, torna-se necessário rejeitar a fragilidade como um grau do mal, sendo que o ponto de apoio diz respeito à coerência da filosofia kantiana, a qual se manifesta com o agir racional do ser humano como um agir mediante princípios morais.

Como se almeja uma busca por compreensão do texto kantiano, a saída pode ser encontrada na *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, devido ao fato de tal obra ensinar que o homem deve se empenhar em um cultivo da moralidade. Caso exista uma negligência com o próprio aperfeiçoamento moral, talvez a fragilidade possa ser entendida como moralmente má e, assim, passível de imputabilidade moral. O texto kantiano expõe que: “a máxima perfeição

moral do homem consiste em cumprir seu dever *por dever* (em que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das ações)” (KANT, 2005, 392). Tendo em vista que não é possível saber se o sujeito *age por dever* ou somente *conforme ao dever*, torna-se necessário e fundamental entender que deve buscar a perfeição moral, bem como manter a exigência de *luta constante* por tal perfeição. Portanto, observa-se uma exigência da própria razão prática de que deve ser *virtuoso*, cuja implicação consiste em um constante esforço para agir em acordo a uma determinada máxima que tenha a lei moral como móbil suficiente. A partir disso, destaca-se a definição de virtude em Kant: “a virtude é a força (*Stärke*) da máxima do homem no cumprimento de seu dever (...), no caso da virtude, os obstáculos são as inclinações naturais que podem entrar em conflito com o propósito moral” (KANT, 2005, 394). A existência da virtude, enquanto força, supõe que exista uma fraqueza, ou até mesmo fragilidade, que a natureza humana parece estar sempre propensa. A partir disso, torna-se fundamental evocar o dever de vencer a fragilidade que faz o homem em geral negligenciar a lei moral como móbil de a máxima adotada. Assim, a posição de que a fragilidade humana é um grau do mal precisa ser entendida como coerente com a própria filosofia moral kantiana, frente ao fato de a fragilidade se afigurar como um tipo de indolência (falta de força) moral.

Eis o 2º grau de propensão ao Mal, a *impureza* - a inclinação natural em misturar móveis imorais com os morais, mesmo que isso aconteça com uma suposta boa intenção ou/e sob as máximas do bem. Ora, acredita-se que um exemplo razoável é a figura literária de Robin Hood, porque, apesar de uma suposta intenção nobre que consiste em roubar dinheiro dos ricos para dar aos pobres, isso não significa que o ato seja moral. Ao contrário, é um ato imoral, cujo móbil é confuso por misturar uma intenção boa com um móbil imoral, ou seja, consiste em um ato movido pela impureza; 3º e último grau - consiste em uma inclinação natural em adotar as máximas más, isto é, trata-se de uma *malignidade* advinda da própria natureza humana. No entanto, é importante notar que a *malignidade* é distinta da *maldade*,

tendo em vista que a última consiste em adotar como móbil da ação o *mal enquanto mal* na própria máxima, ou seja, adere-se a uma máxima diabólica. Já a malignidade é proveniente de uma *fragilidade* na própria natureza humana - primeiro grau de propensão ao Mal - e também de uma confusão acerca de quais os princípios a serem adotados como fundamentos da ação - segundo grau de propensão ao Mal.

Sem dúvida, é preciso considerar que as máximas, ao serem transgredidas, acarretam em um total abandono do estado de *inocência* e passa a ter início o estado de *queda*. Não obstante, a ideia de uma malignidade já inata na natureza humana, advinda do pecado instaurado por Adão, consiste em um equívoco. Ora, como atribuir ao bebê recém-nascido o pecado como inato? Seria o pagamento de uma dívida não contraída pelo novo ser humano, ou seja, consistiria em um estado de queda moral natural. Aceitar o estado de abandono da inocência, bem como de máximas transgredidas que resultam em uma queda moral é uma questão, já aceitar a ideia de uma malignidade inata é outra completamente diferente. Então, parece que a malignidade teria de ser uma escolha do ser humano mediante caráter inteligível, sendo assim não corresponderia a um conceito inato na natureza humana. Da mesma forma, a observância do dever e da lei moral também seriam provenientes da livre escolha de todo ser humano, sendo que a sua natureza não seria má nem boa, mas livre, seja para dar vazão às disposições originárias ao bem ou ao mal. Ora, isso não significa admitir que o ser humano fosse mau e também bom por natureza; ao contrário, ele possui disposições no íntimo da sua própria natureza humana, que pesam nas futuras escolhas, porém que, ao mesmo tempo, não a determinam. Aliás, como afirma Loparic, acerca da doutrina kantiana da religião: “conforme se lê no final do prefácio à primeira edição da obra *A Religião*, a doutrina objetiva tornar visível a relação da religião com a natureza humana, portadora de predisposições em parte boas e em parte más” (cf. Loparic, 2007, pág. 73).

Frente ao exposto, conclui-se que em Kant há “três classes do mal moral”, por isso não apenas a *maldade*, porém também a *fragilidade* e a *impureza* necessariamente devem ser entendidas como expressões da radical maldade humana, frisando que o *moralmente mau* tem o mesmo significado de *radicalmente mau*. Não obstante, conforme afirma Pavão, a indignação humana principalmente surge quando:

A pessoa representante do grau da maldade age regular e deliberadamente com base em máximas más que acolhem, sem impureza e fragilidade, um móbil que assume a primazia da lei moral. Ora, essa primazia é exigência da própria ordem moral que se vê assim invertida de modo premeditado (PAVÃO, 2005, pág. 99).

## 2. 2. EM RESPOSTA À PERGUNTA: O HOMEM É MAU POR NATUREZA?

Neste tópico, objetiva-se analisar as seções III e IV da primeira parte da *Religião*, cujas denominações são respectivamente “O homem é mau por natureza” e “Da origem do mal na natureza humana”. Ainda com o intuito de validar o estudo do conceito de natureza humana como passível da abordagem antropológica, além disso, pretende-se também validar o mal radical como sendo um conceito antropológico. Dessa forma, integra-se a doutrina da religião da razão ao discurso antropológico, constituindo-se uma antropologia da religião.

É notório que Kant compreende a disposição originária ao bem como pertencente *necessariamente* à possibilidade de execução da natureza humana, distinta disso a propensão ao mal é dotada de contingência, haja vista que é dependente de um ato da liberdade, porque, se assim não fosse, o homem não poderia ser imputado pelo mal moral ocasionado. Por conta disso, a disposição originária ao bem representa uma força maior no homem, caso fosse comparada à propensão ao mal. Afinal, as decisões morais humanas sempre se referem à lei

moral, sejam para respeitá-la, sejam para transgredi-la, pois o homem não pode ignorar a lei moral (cf. PAVÃO, 2005, págs. 101-102).

É possível afirmar que o mal radical é proveniente da liberdade do homem e, por conseguinte, afasta-se da doutrina cristã do pecado original. Entretanto, se isso é verdade, como se pode conciliar o atributo *radical* (também denominado de *inato*) ao atributo *contingente*? Ora, como a propensão ao mal pode ser, simultaneamente, contingente e radical? Por ser livre, o sujeito não pode reverter a sua propensão ao mal? Como pode ser imputado moralmente por uma propensão natural ao mal? Tendo em vista que o mal é inato, como pode evitá-lo a partir de um ato de liberdade? Essas são algumas dificuldades impostas à doutrina kantiana da religião da razão.

Com a meta de clarificar a reflexão moral contida na *Religião*, frente às questões expostas acima, torna-se necessário discutir acerca de o mal ser *inato* (*angeboren*) à natureza humana. Para tanto, aqui não se trata de *inato* (*angeboren*) com um significado filosófico usual como aquilo que nasce com o indivíduo, no entanto como algo não condicionado por eventos no tempo. Ora, não é o nascimento que produz o mal, haja vista que o nascimento apenas possibilita o surgimento do mal na experiência, porém mediante um ato da liberdade. Aliás, como outrora foi argumento na *Crítica da Razão Pura*, assim como no “CAPÍTULO 1: Semântica e antropologia em Kant”, precisamente no tópico “1. 2. O conceito de caráter”, dessa Tese, as condições espaços-temporais tão somente dizem respeito ao caráter empírico, ao passo que a causalidade livre da razão “em seu caráter inteligível não surge, nem começa por volta de um certo tempo a fim de produzir um efeito. Pois, do contrário ela mesma ficaria submetida a lei natural dos fenômenos” (KANT, *CRP*, B 579-580).

Com isso, pode-se afirmar que a propensão natural ao mal é radical e, simultaneamente, contingente, sendo que cabe ao homem decidir, mediante um ato da liberdade, não se sujeitar aos princípios transgressores da lei moral e dos deveres morais. É

possível cultivar a *virtude*, aliás, como sugere a *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, com o objetivo de progredir com um aperfeiçoamento moral ou, de outro modo, com uma autoprodução moral.

Acerca da questão posta nesse tópico: “o homem é mau por natureza?”, acredita-se ser difícil responder de forma afirmativa. Conforme foi visto, pode-se atribuir uma propensão ao mal à natureza humana, no entanto, ao mesmo tempo, torna-se necessário assegurar a possibilidade de um ato de liberdade, caso contrário o homem teria uma natureza má imutável, além de não passível de imputabilidade moral. De acordo com a reflexão moral kantiana, o papel da razão humana prática consiste em sujeitar à vontade aos desígnios da lei moral, mediante o uso de máximas que cultivem o “princípio bom”, e não o “princípio mau”.

Contudo, por outro lado, Kant parece oscilar entre duas alternativas na *Religião*:

1ª- A afirmação a seguir corrobora a tese de que a maldade do homem não pode se basear na experiência: “o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência” (KANT, *Religião*, pág. 26).

2ª- A afirmação a seguir é antagônica à primeira alternativa, na medida em que evoca a maldade como sustentada pela experiência: “ora a prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, nos atos dos homens, a experiência põe diante dos olhos” (KANT, *Religião*, págs. 38-39).

O problema filosófico é bastante relevante, isto porque Kant precisa optar por uma das duas alternativas: cabe ou não à doutrina do mal radical um embasamento empírico? A princípio, em prol de uma coerência filosófica moral, afirma-se que a experiência não permite um acesso genuíno às máximas que direcionam as ações humanas, assim como não possibilita uma comprovação sensível em relação ao mal moral.

Todavia, o problema filosófico moral continua: 1º) acerca da primeira alternativa - não se pode atribuir o predicado “é mau” a um determinado ser humano, devido ao suposto fato de cultivar máximas más, tendo em vista que as máximas e o caráter moral são insondáveis?; 2º) sobre a segunda alternativa – haja vista que certas situações empíricas certificam o mau moral da natureza humana em geral, encontra-se uma concepção contrária à primeira alternativa. Trata-se realmente de um problema moral originado pelo próprio Kant? Há ou não uma relação necessária entre mal moral e experiência? Pode-se caracterizar o ocorrido como um relevante problema moral ou seria apenas uma grave contradição? Kant teve a intenção de criar um problema ou simplesmente cometeu um equívoco?

Em resposta às questões expostas acima, a interpretação da letra kantiana pode ser da seguinte forma: não se pode atribuir a um determinado ser humano o predicado “é mau” tão somente por ter cometido ações más, porque, simplesmente, aquele que julga tais ações inferiu que um conjunto de máximas más nortearam os atos de tal ser humano. Não se pode deixar de notar que houve uma inferência da maldade como derivada de ações contrárias à lei moral, justamente pelo fato de um possível juiz moral ter observado tais ações na experiência. Assim, tanto a primeira alternativa – acerca de a maldade não ser provada na experiência – quanto à segunda alternativa – sobre alguns atos empíricos exemplificarem a maldade – podem ser aceitas como não contraditórias no interior da reflexão moral kantiana, acerca da relação entre maldade e experiência. Ora, a primeira alternativa expõe o correto sobre o fato de que realmente não se pode ter acesso às máximas das ações na experiência, porque o juiz moral apenas consegue realizar inferências, objeto da segunda alternativa, dos respectivos atos empíricos. Frente a isso, as duas alternativas podem ser consideradas verdadeiras, na medida em que qualquer indivíduo observa empiricamente uma série de crimes, de atos corruptos e de ações mentirosas, sendo que, a partir disso, também qualquer indivíduo realiza um conjunto de inferências acerca de tais ações serem más, porque transgridam a lei moral. A

partir de tais ações, não pode ser vista como ilegítima a conclusão de que a propagação da maldade advém da natureza humana em geral.

De forma peculiar, Kant tem a pretensão de demonstrar a propensão ao mal moral como sendo universal e, por conseguinte, não sendo restrita somente a um ou a outro ser humano. De outro modo, isso significa afirmar que até mesmo aquele ser humano que incessantemente busca a perfeição moral está propenso ao mal. Por exemplo, caso se pense em Francisco de Assis como exemplo de ser moral, isso significa dizer que até mesmo ele esteve constantemente propenso ao mal durante toda a sua vida. A mesma situação se aplica as outras figuras históricas, tais como: 1<sup>a</sup> - Mohandas Karamchand Gandhi, mais conhecido popularmente por Mahatma Gandhi, idealizador e fundador do moderno Estado indiano e o maior defensor do Satyagraha (princípio da não-agressão, forma não-violenta de protesto) como um meio de revolução; 2<sup>a</sup> - Martin Luther King Jr, famoso pastor protestante e ativista político estadunidense; 3<sup>a</sup> - Anjezë Gonxhe Bojaxhiu M.C., conhecida mundialmente como Madre Teresa de Calcutá ou Beata Teresa de Calcutá, famosa religiosa católica de etnia albanesa. Posto de outra forma, a reflexão moral kantiana visa provar que o mal está “entretecido à natureza humana” (KANT, *Religião*, pág. 36), ou seja, o mal permeia toda a natureza do ser humano em geral. A passagem na íntegra expõe o seguinte:

a propensão ao mal se estabelece aqui no homem, inclusive no melhor (segundo as ações), o que deve também acontecer, se houver de se demonstrar a universalidade da *propensão*<sup>14</sup> para o mal entre os homens ou, o que aqui significa a mesma coisa, se houver de se comprovar que tal *propensão*<sup>15</sup> está *entretecida*<sup>16</sup> na natureza humana (KANT, *Religião*, pág. 36)

---

<sup>14</sup> O itálico é de própria autoria, e é importante destacar que foi escolhida a tradução de Pavão (2005): *propensão* ao invés de *inclinação*.

<sup>15</sup> Da mesma forma que a nota 14, o itálico é de própria autoria; frisa-se que foi adotada a tradução de Pavão (2005): *propensão* ao invés de *inclinação*.

<sup>16</sup> Ao invés de traduzir *verwebt ist* por *entrosada*, aliás, como faz Artur Morão, novamente foi escolhida a tradução de Pavão (2005): *entretecida*. De todo modo, a ideia de tal verbo consiste em uma atribuição de o mal como aquilo que permeia à natureza humana em geral.

Entende-se a propensão ao mal como entretecida à natureza humana, frente ao ato de todos os seres humanos já terem assumido, ao longo da vida, uma máxima transgressora da lei moral. Assim, comprova-se a natural propensão ao mal devida à máxima adotada pelo arbítrio livre do agente moral em geral. Claro que não é um ponto tão pacífico, justamente pelo fato de, por um lado, tentar-se assegurar a propensão ao mal na natureza humana como *a priori* e, por outro lado, realizar-se uma generalização empírica tendo por fundamento uma série de experiências ao longo da história da humanidade.

### 2.3. SOBRE A LIBERDADE E O FUNDAMENTO DO MAL

Neste momento, é importante levar em consideração o grau considerável de probabilidade de a natureza sensível do ser humano simplesmente não se prostrar as imposições da lei moral, devido ao fato de optar por uma sujeição as inclinações naturais ou aos impulsos da natureza. Seguem-se algumas palavras de Kant, encontradas na *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, sobre tais inclinações ou impulsos:

Os impulsos da natureza contêm, pois, no espírito do ser humano obstáculos ao cumprimento do dever e forças (em parte, poderosas) que a tal opõem resistência, forças essas que o homem tem de se julgar capaz de combater e vencer através da razão, não apenas no futuro, mas desde já (em concomitância com a noção de dever): quer dizer, poder aquilo que a lei incondicionalmente ordena que deve fazer (KANT, 2005, pág. 380).

Pode-se considerar que os obstáculos originados na própria natureza humana, os impulsos ou as inclinações, em última instância, afetam todos os seres humanos em geral. Já foi discutido sobre a fragilidade humana como a primeira classe de propensão ao mal, na medida em que o sujeito necessita de um constante aperfeiçoamento moral, cujo fim consiste em conseguir se sujeitar ao que “a lei incondicionalmente ordena que deve fazer” (KANT,

2005, pág. 380), o que acarreta em uma não submissão aos impulsos naturais. Por outro lado, é importante salientar que Kant, no começo da segunda parte da *Religião*, afirma o seguinte:

as inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, isto é, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade (KANT, *Religião*, pág. 70).

A citação é importante por manifestar o fundamento do mal como não sendo simplesmente as inclinações naturais ou os impulsos da natureza, até porque a transgressão do dever é o resultado, em última instância, de uma máxima de determinada ação contrária à lei moral. Somente acreditar que os instintos ou os impulsos naturais são as “selvagerias” e os “primitivismos” que justificam a existência do mal moral é, no mínimo, um grande equívoco.

Contudo, ainda um problema deve ser levantado: ao analisar as ações más de um determinado indivíduo, em geral se costuma afirmar que se trata de “uma ação de um *homem mau*”, ao invés de dizer que corresponde a “uma *ação má* de um homem” (cf. PAVÃO, 2005, pág. 118). Quer dizer, costuma-se atribuir o predicado “é mau” ao ser humano, a partir de uma única ação má cometida por tal ser humano. Porém, certamente não é tão fácil assim, caso leve em consideração a reflexão moral de Kant, sobretudo acerca do mal moral. Assim, torna-se necessário entender quais são as causas que tornam ao ser humano mais apazível responder aos impulsos naturais, ao invés de se submeter à lei moral, bem como aos deveres morais. Colocado de outro modo, já que a ação humana é livre, torna-se relevante entender por qual razão um ser humano acolhe em sua máxima um móbil imoral, ao invés de um móbil moral. Mediante um ato de liberdade, o que leva o ser humano acolher um desejo egoísta como móbil de sua máxima? Em resposta, não se pode aceitar que as inclinações são determinantes ou que os desejos são determinados por um caráter moral adquirido no passado, construído a partir de hábitos. Deve-se lembrar de que Kant não é um compatibilista, haja vista que desde a *Crítica da Razão Pura* já traçou as separações de domínios de aplicação

entre os seguintes conceitos: fenomênico e numênico, caráter sensível e caráter inteligível, liberdade prática e liberdade transcendental<sup>17</sup>. Afirmar que o arbítrio é livre implica um poder de escolha de não sujeição aos móveis sensíveis – e à causalidade natural – do mundo fenomênico, devido ao fato de ser atemporal.

Como bem nota Pavão (2005), nesse momento merece destaque a concepção de *caráter atemporal da volição moral*:

Sobre a máxima ser atemporal, é preciso considerar que, sob esse aspecto, ela não difere das máximas que servem para adoção de regras particulares. Com efeito, seja suprema a máxima ou não, ela não pode estar submetida às condições temporais. Tanto a máxima suprema como as máximas particulares são atos inteligíveis, atemporais. Sem isso não se pode conceder que elas representam o exercício da liberdade do arbítrio e, assim, sejam imputáveis ao agente. Portanto, as máximas particulares também são inatas, se por inato se quer significar – como é declarado por Kant – uma origem não temporal (PAVÃO, 2005, pág. 131).

Dito que as máximas são inteligíveis e, portanto, atemporais, assegura-se que o ser humano exerce a sua liberdade como um poder de escolha de não sujeição ao determinismo temporal. Ao mesmo tempo, também é preciso assegurar que, ao escolher máximas opostas às máximas subordinadas à lei moral, o indivíduo não pode ser visto como um mero ser no bojo da causalidade natural do mundo fenomênico, mas como um ser dotado de capacidade racional, seja para fazer o bem, seja para fazer o mal.

Ao realizar o mal, o agente moral precisa ser entendido como aquele que, a partir de sua capacidade racional e livre deliberação, simplesmente escolheu o mal. Essa interpretação é importante por assegurar que não se realiza o mal por uma mera incapacidade, mas por justamente ter a capacidade necessária de realizá-lo com o mesmo intento que poderia ter sido utilizado para realizar uma boa ação. Não há uma contingência em relação ao fato de o ser humano estar sujeito à imposição da lei moral, no entanto, considera-se que há uma contingência ao que diz respeito em obedecer ou não o que manda a lei. Afinal, “sempre

---

<sup>17</sup> Sobre o tema proposto ver a Dissertação de Mestrado de SILVA: *A liberdade prática na crítica da razão pura de Kant: o problema da compatibilidade entre a solução crítica da terceira antinomia e o cânone*, de 2010.

estamos sob a lei moral, se somos seres livres. Sempre somos capazes de ouvir as demandas da moralidade para que possamos agir com responsabilidade. Isso é uma exigência da própria personalidade (disposição para o bem)” (PAVÃO, 2005, pág. 143).

Todavia, ainda há uma obscuridade em relação à escolha de máximas más, na medida em que não se pode atribuir que o fundamento subjetivo da escolha do mal é tão somente a sensibilidade e as inclinações naturais dela ocasionadas, porque isso ainda resulta em um determinismo moral. Com isso, a questão que se coloca é a seguinte: o ser humano não pode simplesmente agir *pelo mal*, da mesma forma que ele pode agir *por dever*? Essa pergunta é instigante por propiciar a discussão sobre se há de fato uma vontade maligna, o que é descartado por Kant durante a sua reflexão moral existente na *Religião*. Mais adiante será retomado esse ponto, mas, a princípio, pode-se afirmar que não existe uma vontade maligna, ou seja, aquela que proporciona leis más ao arbítrio tão somente pelo interesse no próprio mal. Distinto disso, Kant expõe que o fundamento de todo o mal consiste em o ser humano adotar o *amor de si como princípio de suas máximas* (cf. KANT, *Religião*, pág. 51), pois, a partir desse feito, assinala-se uma utilização de máximas más que, em última instância, são antagônicas à lei moral. Não obstante, o que Kant entende pela expressão *amor de si*? Pode-se tratá-la como possuidora de um significado amplo, até genérico: corresponde a um conceito que abarca móveis específicos, tais como a ganância financeira, a ânsia desmedida pelo poder e o egoísmo amoroso.

De todo modo, é importante frisar que independentemente de o agente moral escolher o bem ou escolher o mal, assegura-se o arbítrio como sendo livre, ou seja, adotar móveis imorais em suas máximas ainda é um ato de liberdade do próprio agente. Ele não deixa de ser livre por ter adotado um “princípio mau” e, por consequência, é passível de imputação moral. Tendo em vista que a propensão natural ao mal não aniquila a disposição originária ao bem, muito menos resulta em um estado de não-liberdade, pode-se considerar a

*conversão ao bem* como de necessária realização. Quer dizer, o agente moral tem o *dever* de iniciar uma conversão ao bem ou, em outras palavras, dar início a um aperfeiçoamento moral, mesmo que o ideal de santidade seja inalcançável. Ora, não é porque o mal radical é inextirpável, que o indivíduo deixará, incessantemente, de lutar contra o mal. Da mesma forma, não é porque jamais será santo ou quiçá perfeito moralmente, que simplesmente abandonará à busca por um aperfeiçoamento moral.

Por ora, emerge o problema da imputabilidade em relação à ação má, devido ao fato de Kant, na III seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, identificar vontade livre à vontade sob as leis morais. Em acordo a isso, ainda continua com a mesma concepção na *Crítica da Razão Prática*, porque assimila o conceito de liberdade ao de autonomia da vontade, ou seja, ação livre é ação moral. Observe o trecho da Segunda *Crítica*:

Mesmo se nenhum outro princípio determinante pode lhe servir de lei, a não ser apenas essa forma legisladora universal, uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei de causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Por conseguinte, uma vontade, a qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre (KANT, *CRPr*, A 51-52).

Com a citação, surge à dificuldade, conforme mencionado antes, de imputabilidade moral à ação má, justamente pelo fato de a vontade livre corresponder à vontade independente da causalidade natural inerente ao mundo fenomênico. No entanto, se validar as concepções tanto da *Fundamentação* quanto da Segunda *Crítica*, coloca-se o problema de não poder atribuir à liberdade ao ato mau e, por conseguinte, resvala-se na situação de impossibilidade de imputação moral. Isso reforça a tese de que a *Religião* apresenta uma abordagem filosoficamente coerente sobre o mal moral atrelado à natureza humana, haja vista que agora a liberdade humana é entendida como uma capacidade passível de realização tanto do bem quanto do mal, por isso, como afirma Marco Zingano (1989), o filósofo alemão “não pode

mais flertar com a atribuição do mal à sensibilidade, a uma patologia do querer” (ZINGANO, 1989, pág. 203).

#### 2.4. A IDEIA DE DEUS COMO CONSTRUTO RACIONAL DA NATUREZA HUMANA

Pode ser levantado em defesa à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798, que o estudo da *antropologia pragmática - aquilo que o homem pode fazer de si mesmo* - contribuiria com a proposta de elevação ao ideal de perfeição moral, outrora exposto na *Religião nos limites da mera razão*, texto de 1793. Ora, mediante atividades de autoprodução moral que cultivassem o bom caráter, por consequência haveria uma aproximação com um ideal de perfeição moral, que inclusive pode ser considerado o próprio Cristo, o Filho de Deus. Esse ideal de perfeição moral pode ser adotado, tendo em vista que Cristo aceitou as humilhações em prol de uma humanidade, cuja propensão ao Mal era inata, justamente devido ao pecado original.

Apesar de se discorrer sobre uma religião da razão humana, não obstante tem que ser considerado o fato de o ser humano também poder dispensar o ideal de perfeição moral, assim como também é dispensável a existência de Deus como postulado da razão prática pura. O homem pode abandonar a intenção corrompida em prol de uma intenção boa, que manifestaria a morte do homem velho, bem como a crucificação da própria carne e, por conseguinte, o homem novo tomaria sobre si mesmo a intenção do Filho de Deus. No entanto, parece que a autoprodução moral, exposta em 1798, não carece da concepção de natureza humana como dependente de um ideal de perfeição moral, para que ocorra a adoção de princípios bons e morais. Com isso, segue-se a seguinte dificuldade: por um lado, defendeu-se que a antropologia pragmática pertence à filosofia transcendental, porém, por outro lado, emerge-se a tarefa de validar uma análise filosófica kantiana da natureza humana, existente na *Religião*,

não como mero entretenimento, muito menos como uma tentativa derradeira de criar alguma espécie de filosofia dogmática da religião. Ao contrário, visa-se assegurar --- tal qual fez Loparic em “Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão” (2007) --- que o “princípio bom” da religião e o seu oposto, o “princípio mau”, correspondem as duas causas existentes que exercem influência sobre o homem, porém que não determinam qual ação irá ocorrer. É importante mencionar isso pelo fato de a liberdade ter um lugar privilegiado no sistema filosófico kantiano, uma vez que o ser humano foi dotado de liberdade e cabe ao seu arbítrio adotar o “princípio bom” ou o “princípio mau”.

O problema fundamental da religião da razão, tanto na filosofia pré-crítica quanto na filosofia crítica, consiste em decidir se o homem é moralmente bom ou moralmente mau. No entanto, isso não deixa de ser um problema da filosofia moral, tendo em vista que os juízos provenientes da religião da razão se alojam no campo semântico da moralidade. Só que a peculiaridade da análise kantiana da religião natural objetiva o desenvolvimento do conhecimento de todos os deveres *como* mandamentos divinos, o que não significa que os deveres *sejam* de fato mandamentos de Deus. Atente para o texto de Loparic acerca disso:

Na doutrina da religião, (...) a lei moral e os deveres morais – e, por conseguinte, os predicados “moralmente bom” e “moralmente mau” – são qualificados, adicionalmente, como impostos por um legislador divino santo, pensado como externo ao ser humano. Kant enfatiza que essa definição não implica qualquer juízo teórico sobre a existência de Deus (1793b, p. 230 nota), mas uma “fé prática”, que não precisa da hipótese teórica da existência de Deus, mas “tão somente da ideia de Deus, à qual deve chegar inevitavelmente toda elaboração do bem moralmente séria (e, por isso, crente)”. Por quê? Porque, “o conceito de divindade [*Gottheit*] surge na verdade tão somente da consciência das leis morais e da necessidade da razão de assumir um poder que possa assegurar, a essas leis, o efeito inteiro, possível no mundo e compatível com o fim último moral” (LOPARIC, 2007, pág. 76).

É importante salientar que a religião da razão não impõe que a natureza humana tenha deveres para com Deus, como um Ser dotado de existência externa aos seres humanos. Aqui apresenta uma ideia de Deus internalizada pela própria razão do ser humano, o que seria, portanto, um dever do ser humano para consigo mesmo, e não para com Deus. Quer dizer,

trata-se de um recurso subjetivo, cujo intuito visa fortalecer o móbil moral da própria natureza da razão, que legisla baseada na lei moral e em deveres morais. A ideia de Deus, dessa forma, corresponde a um construto humano com fins morais, para que o ser humano tenha um norte moral e consiga adotar o “princípio bom” de uma forma mais exequível. A partir disso, nota-se que a verdadeira finalidade da religião não é doutrinal, no sentido de moral dogmática, isto é, não consiste em realizar uma série de afirmações sobre o que é certo e o que é errado, mas propiciar a formação de indivíduos moralmente melhores, sendo que isso se aplica a toda à natureza humana em geral, não apenas se restringindo a um único ser humano.

Um problema que se segue no contexto da filosofia crítica da religião diz respeito à dificuldade em convencer o leitor da inexistência, em qualquer momento, de uma tentativa de instauração da premissa “Deus existe”, tendo em vista o fato de Kant utilizar tão somente a ideia de Deus, algo bastante distinto de atribuir existência externa ao conceito de divindade, porque isso implicaria que a natureza humana deveria moralmente se prostrar a Deus.

Contudo, Kant ainda continua a análise em torno do conceito de Deus - frente aos benefícios que a discussão pode ter em relação à própria compreensão da natureza humana - e, para tanto, expõe três propriedades morais da divindade, sendo o intuito responder a indagação seguinte: “Deus existe?”. As três propriedades da divindade podem ser postas em três questões: 1ª - existe um legislador divino e santo?; 2ª - existe um governante do mundo divino e bondoso?; 3ª - existe um juiz dos homens divino e justo?. De outro modo, 1º - existe Deus Pai, Criador de todas as coisas?; 2º - existe Cristo, filho de Deus?; 3º - existe Espírito Santo, o paráclito consolador?. Essas perguntas compõem o cenário da divindade em Santíssima Trindade e, por conseguinte, manifestam a indagação inicial: “Deus existe?”.

Em busca por respostas aos questionamentos apontados, a análise de Loparic é bastante eficiente, haja vista que, de imediato, já afirma não ser necessária à suposição acerca da existência de um Deus legislador e santo, para que a lei moral seja pensada como

mandamento divino. Distinto disso, a razão humana constrói a ideia de Deus legislador e santo com apenas a meta de um progresso humano mediante fortalecimento dos motivos morais. Já em relação à existência de um juiz dos homens divino e justo, a saber, Espírito Santo, o próprio Kant tece poucas considerações, por isso não será realizada qualquer tipo de discussão acerca disso. Porém, sobre a existência de um governante do mundo divino e bondoso, cuja denominação é Cristo, filho de Deus, já foi amplamente desenvolvida na *Religião*.

Acredita-se que uma estratégia razoável, inclusive responsável por contribuir com um direcionamento à natureza humana, seja encontrada com a afirmação de Kant, na *Lógica Jäsche*, parágrafo 3, por se tratar de uma nova formulação acerca do postulado da existência de Deus: “Aja como se Deus existisse” (*Handle so, als ob ein Gott sei*). Ora, o postulado é um imperativo prático, dado *a priori*, por isso a sua possibilidade não pode ser explicada, quanto menos provada. Assim, não se atribui uma substância ao conceito de Deus, tendo por meta o encontro de uma realidade objetiva, mas se apresenta um procedimento heurístico que facilitaria a realização da lei moral e dos deveres morais.

Até agora foi assegurado que a natureza humana é livre para adotar o “princípio bom” ou o “princípio mau”, bem como a autoprodução moral é um caminho a ser trilhado, o que resulta necessariamente em uma antropologia pragmática, devido ao fato de Kant, na *Fundamentação*, de 1785, apesar de ter optado pela expressão *seres racionais sensíveis*, sobretudo deixou claro em obras posteriores de filosofia prática, que a natureza humana é a única que viabiliza sentido ao conceito de seres racionais sensíveis. Outra questão se refere ao fato de que se a ideia de Deus será ou não de necessária utilização em prol do progresso do próprio caráter moral da natureza humana, o que parece, por fim, dispensável até mesmo na *Religião*, devido ao fato de Kant afirmar que a doutrina da virtude se mantém por si, mesmo sem o conceito de Deus. Essa afirmação também é levada a cabo na *Doutrina da virtude*,

presente na obra *Metafísica dos Costumes (da Moral)*, de 1797, quando o filósofo dispensa não somente a existência de Deus, mas também recusa até a utilização da ideia de Deus, pois as práticas culturais, a serem exercidas em prol da realização da virtude, não carecem de um ideal de perfeição moral divina.

Qualquer ser que possua uma “natureza racional” pode ser remetido aos predicados “moralmente bom” ou “moralmente mau”, sendo que a vontade apenas pode ser dita boa, se, e somente se, quando o ser racional sensível ao agir, obedecer incondicionalmente à lei moral. Caso isso não ocorra, a vontade é classificada como sendo má, por uma oposição meramente lógica. Um exemplo fictício de vontade má apontada por Loparic, mediante leitura do texto kantiano da *Religião*, é a de Lúcifer:

Ele, como todo diabo, é pensado agir por pura má vontade, isto é, elevando ao nível de motivo a oposição contra a lei, motivação que seria contraditório atribuir a Deus e aos anjos como tais, que, em virtude da natureza humana propriamente dita, tampouco é aplicável aos homens (LOPARIC, 2007, pág. 10).

Todavia, os princípios morais da razão prática precisam de um âmbito de sensificação, ou seja, de um domínio factual de aplicação, caso contrário não passarão de conceitos *vazios* de significado. Sabe-se que essa é a exigência da interpretação semântica da filosofia de Kant, inaugurada por Loparic. Para tanto, o domínio a ser exposto corresponde ao de natureza humana, o que acarreta em uma necessidade de estudo específico da natureza humana, cuja efetivação apenas se tornou realidade em 1798, devido à publicação da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Em concordância com o comentador, conforme já exposto anteriormente, vincula-se tal obra kantiana ao programa crítico da filosofia transcendental, o que resulta em uma abordagem da natureza humana, cuja meta consiste em uma autoprodução moral.

Apesar da imperfeição intrínseca à natureza humana, a autoprodução moral é possível frente à realidade factual da liberdade. Posto de outra forma, a vontade humana livre é falha, no entanto pode se sujeitar ao mando incondicional da lei moral, sendo, simultaneamente, dispensável a existência de Deus, assim como a necessidade da ideia de Deus, para que ocorra tal subordinação à lei moral. Por ora, como tão somente o ser humano corresponde ao ser racional sensível conhecido, a aplicação de qualquer juízo moral apenas se torna solúvel se referida à natureza humana, ou seja, a realidade objetiva prática (moral) corresponde à possibilidade de exequibilidade (*Ausführbarkeit*) pelo ser humano.

A contribuição fundamental da *Religião* consiste em expor a natureza humana como detentora de predisposições em parte boas e em parte más, ou seja, há elementos que contribuem e também os que afastam a possibilidade de realização dos deveres morais. Sem dúvida, a utilização do termo *natureza humana* é portadora de um significado moral, e não fisiológico. Trata-se de um fundamento subjetivo para o ser humano se apropriar da liberdade sob o efeito das leis morais objetivas, assim como a expressão também resgata o conceito de *humanidade*, enquanto disposição à personalidade moral necessária para a constituição de um ser humano como agente moral. Dessa forma, pode-se considerar que, ao mencionar *natureza humana* na *Religião*, em momento algum se refere a um ser humano naturalmente determinado pela causalidade imposta pela própria natureza. Ao contrário disso, refere-se a uma natureza que instiga o próprio ser humano a desbravar o desconhecido em prol de um fazer originário de si mesmo, a saber, autoprodução moral.

Para Loparic, justamente o ponto fundamental de contato entre o conceito de *natureza humana* existente na *Religião*, de 1793, e a abordagem acerca da antropologia pragmática ocorrida na *Antropologia*, de 1798, relaciona-se ao fato de “aquilo que o homem pode e deve fazer de si mesmo”, a pragmática antropológica, contribuir com a efetivação do “princípio bom” e a não sujeição ao “princípio mau”. Já que “o objeto da antropologia

pragmática é (...) o homem ou a natureza humana compreendida como o conjunto de condições subjetivas – faculdades, predisposições, propensões, tendências, caráter” (LOPARIC, 2007, pág. 86), considera-se que tal estudo contribui para o ser humano realizar as disposições originárias ao bem, e não se sujeitar à propensão natural ao mal.

O comentador retoma a busca por uma análise geral kantiana da natureza humana e, por conta disso, explora a terceira classe de disposição originária ao Bem: a disposição que caracteriza a *personalidade*. O objetivo de tal recurso consiste em justificar a defesa de uma *antropologia da Religião*.

A predisposição para a personalidade, que nos interessa aqui de modo mais direto, é “a receptividade [*Empfänglichkeit*] para o respeito pela lei moral, como um móbil de arbítrio, suficiente por si mesmo” (1793b, p. 16). Toda predisposição é essencialmente modificável. No caso da predisposição para o bem moral, a modificabilidade inclui a perfectibilidade, o progresso para o moralmente melhor. A predisposição para o bem é, portanto, também um germe do bem (*Keim des Guten*) que pode e deve ser desenvolvido, sob a influência das ideias práticas, em uma disposição (*Gesinnung*) moral boa. Abre-se assim o campo para uma história moral, individual e coletiva, realizada de acordo com essa disposição e que tem uma dimensão pura, suprassensível, relativa à própria disposição moral, e uma dimensão factual (sensível), relativa aos atos morais como tais. Finalmente, cabe considerar em que consiste a vida humana vivida de acordo com a predisposição para o bem plenamente desenvolvida (*entwickelt*) em uma disposição efetiva (LOPARIC, 2007, págs. 87-88).

A partir da citação, abre-se o estudo antropológico e histórico em prol do futuro moral da natureza humana, tendo em vista a abordagem sobre o progresso para o moralmente melhor. Conforme foi exposto, isso apenas é possível devido à terceira classe de disposição originária ao Bem: a personalidade. Essa pode e deve ser factualmente desenvolvida a partir de um conjunto de ideias práticas, mas isso acarreta em uma antropologia pragmática? Afirma-se que sim, na medida em que a autoprodução moral, papel pragmático da antropologia, pode ser conectado ao conceito de personalidade da doutrina da religião da razão.

Considera-se que na *Crítica da Razão Prática*, talvez o erro notório tenha sido postular a existência de Deus à razão prática pura, algo que a doutrina da religião da razão inicialmente utiliza e parece defender, porém, *pode-se reconhecer de um prisma kantiano, tanto Deus quanto assistência divina, dispensáveis para a constituição de um ser humano sujeito aos deveres morais*. Bastam tão somente à natureza humana, a liberdade e a lei moral, para que a autoprodução moral antropológica seja exequível, e o “princípio bom” prevaleça sob o “princípio mau”. Aliás, é possível questionar o seguinte: por qual razão inserir *assistência divina* na filosofia moral kantiana, quando já se defende a liberdade do arbítrio no acolhimento de máximas? Considera-se que talvez o próprio Kant não tenha desenvolvido uma justificativa razoável para a inserção da *assistência divina* em sua doutrina da religião da razão. Por conta disso, justamente surgiram interpretações equivocadas por compreenderem tanto a doutrina do mal radical quanto a abordagem acerca da natureza humana, ambas difundidas na *Religião*, como um esforço religioso cristão por parte de Kant.

Frente ao exposto, no próximo tópico dessa Tese será defendido que a natureza humana, compreendida na filosofia moral da *Religião*, não resulta em um conceito religioso, no sentido estrito de moral religiosa dogmática, assim como a doutrina do mal radical não se trata de uma concessão à doutrina cristã do pecado original. Surge essa intenção porque se acredita já ter exposto justificativas suficientes de por quais razões a *Antropologia* (1798) pertence à filosofia transcendental e, além disso, já foi demonstrado que a análise da natureza humana requer o discurso antropológico e, sobretudo, pode-se falar em uma *antropologia da Religião*.

## 2.5. UMA INTERPRETAÇÃO NÃO-RELIGIOSA E ANTROPOLÓGICA DO MAL MORAL E DA NATUREZA HUMANA NA DOCTRINA DA RELIGIÃO DA RAZÃO

Entre os comentaristas defensores da teoria de o mal radical como um conceito de ordem religiosa, Bruch pode ser citado com a obra *La Philosophie Religieuse de Kant* (1968): “a teoria do mal racional não é uma dedução *a priori*: ela se funda sobre uma convicção de essência religiosa, a uma distância igual a do otimismo racionalista e do maniqueísmo, isto é, uma convicção de essência e de origem cristã” (BRUCH, 1968, pág. 42).

A interpretação de Bruch pode ser vista como apressada, da mesma forma que caso não seja feita uma interpretação atenta do artigo “Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão” de Loparic, a interpretação por ele exposta sobre a doutrina da religião da razão também pode ser confundida com uma análise filosófica de Kant, enquanto filósofo religioso cristão, defensor de uma moral-dogmática. Como, inclusive, objetiva-se corroborar a interpretação não-religiosa, em um sentido não-dogmático, da doutrina da religião da razão, torna-se eficaz citar Pavão (2005):

o mal radical é fruto da liberdade do homem. Assim, não é lícita a sua apropriação por uma doutrina religiosa como é a do pecado original. Kant (...) é claro, ao considerar a doutrina do pecado original incompatível com a ideia de mal moral. Segundo Kant, é um equívoco pensar o mal radical como chegado a nós a partir dos primeiros pais por herança” (PAVÃO, 2005, pág. 204).

A citação é correta por justamente conter o discurso de, ao se pensar o *pecado* do ser humano como uma *transgressão moral* somente cometida por possuir uma *natureza humana pecadora*, cuja origem se encontra no pecado original ocasionado por Adão e Eva, em última instância, ser humano algum pode ser passível de imputabilidade moral. Ora, como se pode responder moralmente pela escolha errada de Adão e Eva, os primeiros seres da raça humana? Certamente, não se pode ser imputado moralmente por crimes morais gerados por outros seres humanos.

Cumprida a tarefa em prol da defesa de a teoria do mal moral e a abordagem acerca da natureza humana como não sendo ambos conceitos de cunho religioso, no sentido estrito de moral-dogmática, em seguida, discorre-se sobre o mal moral como sendo de passível interpretação antropológica, intento que Loparic procurou defender com a sua interpretação semântica da *Religião*, porém segundo um viés antropológico pragmático.

Na conjuntura de intérpretes defensores da leitura de o mal radical como um conceito de ordem antropológica, Allen Wood deve ser levado em consideração, frente a sua obra *Kant's Ethical Thought* (1999), a qual apresenta que: “a doutrina do mal radical é antropológica, não teológica, tanto no seu fundamento como no seu conteúdo” (WOOD, 1999, pág. 291). A partir dessa leitura, o conceito de natureza humana é visto também como de classificação antropológica, porém o argumento utilizado gera dificuldades.

A notória dificuldade corresponde a tentativa de Wood (1999) em situar o surgimento do mal moral com o advento da sociedade, dando a entender que o mal, em última instância, advém da série de interações sociais criadas pelos seres humanos que partilham de um estado civil. Não obstante, se isso é verdade, a consequência seria ter de, necessariamente, defender uma bondade originária na natureza humana, ao passo que a propensão ao mal seria originada tão somente com as interações sociais. Portanto, o homem civilizado seria passível de total realização do mal, enquanto o hipotético homem em um estado natural seria inteiramente bom. Com o intuito de evitar as consequências filosóficas do argumento de Wood (1999), lança-se mão da interpretação de Aguinaldo Pavão (2005):

a propensão ao mal em Kant (...) não deriva de nossas relações sociais, mas de nossa natureza racional e sensível. Os seres humanos são seres que estão sujeitos tanto às inclinações sensíveis como aos imperativos da razão pura prática. Dada a natureza sensível do homem, ou seja, considerada a sua condição de um ser influenciado por móveis empíricos, não há como pensá-lo como um ser bom – não propenso ao mal – mesmo que, por hipótese, ele não estivesse interagindo socialmente com os outros. Aqui, é preciso mais uma vez enfatizar que o mal para Kant é fruto de um ato racional do arbítrio. Logo, o mal não é um lamentável produto das circunstâncias sociais (PAVÃO, 2005, pág. 215).

Feito isso, torna-se importante mencionar que Loparic, ao interpretar o conceito de mal radical como antropológico, realiza isso pelo fato que *natureza humana* corresponde ao conceito que exporta significado sensível à aplicação antropológica. Aliás, conforme já exposto anteriormente, para Loparic “as únicas questões que podem ser respondidas, no domínio teórico, são as que utilizam conceitos sensivelmente significativos, isto é, aqueles passíveis de significação por serem aplicáveis ao mundo fenomênico” (cf. LOPARIC, 2005a, 2005b). O mesmo se aplica ao domínio prático, ou seja, também há uma apropriação de conceitos preenchidos com dados sensíveis, sendo que a reflexão moral kantiana introduz o conceito de *sentimento moral de resposta à lei*. Ora, segundo a interpretação semântica, ao se pensar em uma antropologia pragmática e em uma doutrina da religião, Kant se vale do *ser humano* e, por conseguinte, da *natureza humana* em geral, como conceitos que sensificam e possibilitam respectivos significados à teoria semântica da *antropologia da religião da razão*.

Em “As duas metafísicas de Kant” (2003), artigo de Loparic outrora abordado nessa Tese, apresenta-se a defesa de a *antropologia moral* – conceito exposto por Kant na *Doutrina do direito da Metafísica dos Costumes (da Moral)*, também aqui anteriormente já exposto – como uma “teoria do domínio de aplicação dos juízos e dos conceitos jurídicos [e éticos] da razão prática, isto é, como componente da semântica *a priori* desses princípios” (LOPARIC, 2003, pág. 8). O que procura o comentador é aproximar o conceito de *antropologia moral*, de 1797, ao conceito de *antropologia pragmática* da *Antropologia*, de 1798, sendo que o intuito é caracterizar o discurso antropológico como pertencente à filosofia crítica de Kant.

Pode-se considerar que tanto a filosofia moral de Kant quanto a filosofia da religião da razão, consistem em reflexões voltadas para a natureza humana e para o mal moral que advém do ser humano. Apesar de na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, apresentar-se a expressão ser racional sensível, os exemplos utilizados são sobre os seres humanos. Da mesma forma, é difícil pensar a utilização dos três postulados da razão prática,

expostos na *Crítica da Razão Prática*, como sendo aplicáveis por outro ser racional sensível que não o próprio ser humano. Não muito diferente disso, a própria doutrina da religião da razão se dedica ao estudo da natureza humana, cujo intento consiste em elucidar tanto a propensão ao mal quanto à disposição originária ao bem nessa natureza específica.

Contudo, um ponto forte em Kant, que ancora a defesa de não ser cabível uma *antropologia da religião*, consiste – a partir da filosofia moral desenvolvida na *Fundamentação* (1785) – em uma exposição de que “a moral aplicada retira da filosofia moral pura ‘regras práticas’ não apenas para a natureza humana, mas para qualquer natureza racional (...) é lícito interpretar ‘natureza racional’ como uma natureza racional sensível” (PAVÃO, 2005, pág. 244). Assim, entende-se por natureza racional sensível não apenas a natureza racional humana, mas que a natureza humana é pertencente a uma classe maior de seres racionais sensíveis. Por conta disso, parece que pode ser defendido o argumento de a filosofia moral kantiana consistir em uma reflexão prática voltada à natureza racional sensível em geral e, por consequência, opõe-se à defesa de uma antropologia pragmática como parte da filosofia transcendental. Parece poder se falar em um estudo antropológico da natureza humana, porém não se pode entendê-lo como filosófico transcendental. Da mesma forma, pode-se falar em uma doutrina da religião da razão e considerar os diversos exemplos kantianos acerca da natureza humana, tratando-se da propensão ao mal e a disposição originária ao bem, no entanto, precisa-se conceder que a natureza racional sensível humana é a única conhecida pelo filósofo, por isso a única citada e exemplificada.

Todavia, Kant apresenta um argumento na *Crítica da Razão Pura* que corrobora a defesa de a expressão *ser racional sensível* não ser ausente de significado:

Numa palavra, todos estes conceitos não se podem justificar e assim não pode ser demonstrada a sua possibilidade *real*, se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos); então, só resta a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito (pensamento) seja possível, que não é a questão de que se trata, mas sim a de se o conceito se refere a um objeto e, portanto, a qualquer coisa (KANT, *CRP*, B 302-303).

Essas palavras elucidam a distinção entre *possibilidade real* e *possibilidade lógica*, sendo a primeira àquela que aborda sobre a *real dadibilidade* do objeto na experiência, cujo intuito consiste em preencher sensivelmente determinado conceito. Vê-se que isso se aplica ao conceito de *natureza humana*, na medida em que é possível o preenchimento de tal conceito via experiência, seja com fins fisiológicos, seja com fins morais. Diferente disso, já em relação à segunda possibilidade, a saber, *lógica*, trata-se de o conceito ser possível no âmbito do *pensamento*, mas ainda consiste em um tipo de possibilidade, mesmo que possa ser entendida, por ora, como ficcional<sup>18</sup>. Ainda sobre a distinção entre as duas possibilidades, Kant expõe:

Para *conhecer* um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é

---

<sup>18</sup> Pode-se citar a indústria cinematográfica voltada aos filmes de ficção científica que, sobretudo, desde a década de 60 tem apresentado temas que, de mera possibilidade lógica, já se tornaram reais, ou seja, de um conceito possível no pensamento (possibilidade lógica) passou a ter validade objetiva na experiência. Por exemplo, o filme *Blade Runner* (1982) apresenta a criação de autônomos mais fortes e mais ágeis que os seres humanos, que se equiparam em inteligência. Refere-se ao tema da inteligência artificial – inclusive bastante abordado em artigos e livros acadêmicos – otimizado por alguns cientistas e temido por outros. Aliás, em entrevista à BBC, no final de 2014, o astrofísico britânico Stephen Hawking expôs que o progresso da inteligência artificial poderá resultar no fim da humanidade:

As formas primitivas de inteligência artificial que temos já se mostraram muito úteis. Mas eu penso que o desenvolvimento de uma inteligência artificial completa poderia acabar com a raça humana (...). Assim que os humanos desenvolverem a inteligência artificial, esta iria descolar sozinha, e redefinir-se cada vez mais rápido (...). Os humanos, limitados por uma lenta evolução biológica, não seriam capazes de competir e seriam ultrapassados. (Em: <[http://www.dn.pt/inicio/ciencia/interior.aspx?content\\_id=4274689](http://www.dn.pt/inicio/ciencia/interior.aspx?content_id=4274689)>. Acesso em: 20 maio 2015).

Por mais que os comentários de Stephen Hawking possam ser criticados, ainda se trata de uma abordagem sobre a *possibilidade lógica*, haja vista que não há uma correspondente direta na experiência, acerca do conceito do pensamento denominado de inteligência artificial, no sentido genuíno de uma investigação “do modo como os seres humanos pensam, com o objetivo de modelizar esse pensamento em processos computacionais, tentando assim construir um corpo de explicações algorítmicas dos processos mentais humanos” (Em: <[http://www.citi.pt/educacao\\_final/trab\\_final\\_inteligencia\\_artificial/ia.html](http://www.citi.pt/educacao_final/trab_final_inteligencia_artificial/ia.html)>. Acesso em: 20 maio 2015).

exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas (KANT, *CRP*, B XXVII).

Ante ao exposto, nota-se a concessão kantiana à possibilidade lógica, sendo que o único critério consiste em não infringir o princípio de não-contradição<sup>19</sup> ou, de forma simplificada, não entrar em contradição consigo mesmo. Ora, isso quer dizer que a condição necessária, para que o conceito seja dotado de significado, consiste em o conceito apresentado apenas ser possível no âmbito do pensamento e, sobretudo, ausente de contradição. Nota-se que isso se aplica ao conceito de *ser racional sensível*, na medida em que, por um lado, pode-se pensá-lo sem contradição, ou seja, é logicamente possível. Por outro lado, o mais interessante é que ainda pode ser entendido como realmente possível, porque pode ter validade objetiva em uma experiência possível. O próprio Kant, em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, obra de 1790, declara que “admitir habitantes doutro planeta, dotados de razão, é uma coisa de opinião, já que se pudéssemos aproximar-nos deles – o que em si é possível – saberíamos pela experiência se eles existem ou não” (KANT, *CFJ*, B 455). Da mesma forma, ele também cita o exemplo sobre o:

éter dos físicos, um fluído elástico que perpassa todas as outras matérias (com elas intimamente misturada), é uma mera coisa de opinião, porém sempre de uma espécie tal que, se os sentidos externos fossem agudos ao máximo, poderia ser percebido; no entanto nunca poderá ele ser exposto em qualquer observação ou experiência (KANT, *CFJ*, B 455).

Com isso, mediante os últimos argumentos expostos, poder-se-ia defender que a filosofia moral de Kant, acompanhada de seu arcabouço conceitual – caráter moral, lei moral,

---

<sup>19</sup>Segue-se a definição de Aristóteles do princípio de não-contradição: Assim, que um tal princípio é o mais firme de todos, é evidente; mas qual ele é, digamo-lo depois disso: **é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto** (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada (ARISTÓTELES. *Met.* I, 3 1005 b 5s).

deveres morais, liberdade e mal moral – não se restringe à esfera da natureza humana. Entretanto, precisa-se considerar que fundamentar a filosofia moral em um ser racional sensível, assegurado logicamente é, no mínimo, destoante daquilo que é predominante no sistema crítico: a possibilidade real de que somente os seres humanos são os seres racionais sensíveis aptos à execução dos princípios da moralidade. Dessa forma, reforça-se a defesa de o discurso antropológico ser pertencente à filosofia moral, haja vista que tal filosofia faz parte da filosofia transcendental. Conforme a *Antropologia*, de 1798, cabe à antropologia pragmática abordar aquilo que o ser humano “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (KANT, 2006, pág. 119), o único ser racional sensível conhecido por todos nós.

## CONCLUSÃO

Conclui-se, à luz do exposto, que existe um lugar para *antropologia pragmática* no interior da filosofia crítica de Immanuel Kant. Dessa forma, entende-se que a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) pode ser incorporada à filosofia transcendental, sobretudo porque possibilita a autoprodução moral, via aspecto pragmático-antropológico. É sobremaneira importante que o ser humano faça algo positivo de si mesmo ou, melhor ainda, deve criar, inovar e cultivar um si mesmo moral. A natureza humana pode se autoaperfeiçoar, para tanto, emerge a relevância do discurso filosófico da antropologia, assim como da religião. Em última instância, considera-se a filosofia moral como detentora da antropologia da religião, que não é destinada à natureza racional sensível em geral, mas à natureza específica do ser humano.

Considerar a existência de uma antropologia da religião em Kant consiste em uma doutrina da religião da razão que vincula a teoria da liberdade e da imputabilidade moral à natureza humana. Aliás, conforme expôs Loparic, para preencher sensivelmente o domínio de aplicação moral da religião, emerge-se a natureza humana, conceito, para todos os fins, antropológico.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Vol. II. Texto grego com tradução ao lado. Loyola: São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Ensaio introdutório. Vol. I. Loyola: São Paulo, 2005.

A *BÍBLIA*: *Tradução Ecumênica*. Edições Loyola: São Paulo, 1996.

*BLADE Runner*. Direção: Ridley Scott. Produção: Michael Deeley. Intérpretes: Harrison Ford; Rutger Hauer; Sean Young; Edward Ward; James Olmos e outros. Roteiro: Hampton Fancher e David Peoples. Música: Vangelis. Los Angeles: Warner Brothers, c1982. 1 DVD (117MIN), Color. Produzido por Warner Video Home.

BRANDT, Reinhardt IN Brian Jacobs and Patrick Kain (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 85.

BRUCH, J. L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1983.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1983.

FRIERSON, Patrick. *Character and vil in Kant's Moral Anthropology*. Journal of History of Philosophy; oct. 2006; 44, 4; pp. 623-634.

\_\_\_\_\_. *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy (freedom)*. New York: Cambridge University Press, 2003.

GRENBERG, J. *Anthropology from a Metaphysical Point of View*. Journal of the History of Philosophy, Jan 1999, 37, 1. Academic Research Library, pp. 91-115).

HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. In: *Werke*. Editadas por W. Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, vol. II.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura (CRP)*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática (CRPr)*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo (CJ)*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes (MC)*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Religião nos limites da mera razão (Religião)*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica geral*. [bilíngue]. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp / Uberlândia: EdUFU, 2003. \_\_\_\_\_ . *Lógica*. [Texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche]. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro da Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LOUDEN, Robert. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. "The second part of morals': Kant's moral anthropology and its relationship to his metaphysics of morals". *Revista Kant e-prints*. Em: <<ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Louden.pdf>>, 2002.

LOPARIC, Zeljko. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.

\_\_\_\_\_. "Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos", *Studia Kantiana*, v. 3, n. 1, nov., pp. 49-90, 2001.

\_\_\_\_\_. "As duas metafísicas de Kant". *Kant e-Prints* – Vol. 2, n. 5, 2003.

\_\_\_\_\_. "Kant e o Ceticismo". *MANUSCRITO: Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, XI, 2, pp. 67 – 83, 1988.

\_\_\_\_\_. "É dizível o inconsciente?" *Natureza Humana*, 1(2): p. 323-385, 1999<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. “O fato da Razão: uma Interpretação Semântica”. *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 13 – 52, 1999b.

\_\_\_\_\_. “Os problemas da razão pura e a semântica transcendental”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, pp. 113-128, 2005b.

\_\_\_\_\_. “O ‘animal humano’”. *Natureza humana*, v. 2, n. 2. São Paulo: dezembro de 2000.

\_\_\_\_\_. “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant”. In: SMITH, Plínio J. e WRIGLEY, Michael B. (Orgs). *O Filósofo e sua História*. Campinas: Unicamp/CLE, p. 481-524, 2003.

\_\_\_\_\_. “A fabricação dos humanos”. Em: <<http://www.interleft.com.br/loparic/zeljko/pdfs/fabricahumano.pdf>>.. Acesso em: 25 de Novembro de 2014).

\_\_\_\_\_. “Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão”. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 2, n.1, p. 73-91, jan.-jun. 2007.  
SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação // Apêndice Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHMIDT, Claudia M. *The Anthropological dimension of Kant’s Metaphysical of Morals*. *Kant-Studien* 96, pp. 66-84, 2005.

SILVA, Fabiano Queiroz da. Dissertação de Mestrado *A liberdade prática na crítica da razão pura de Kant: o problema da compatibilidade entre a solução crítica da terceira antinomia e o cânone*. Campinas: Unicamp, 2010.

STARK, Werner. *Historical notes and interpretive about Kant’s lectures on anthropology*. IN Brian Jacobs and Patrick Kain (eds). *Essays on Kant’s Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 25.

PAVÃO, Aguinaldo Antônio Cavalheiro. Tese de Doutorado *O mal moral em Kant*. Campinas: Unicamp, 2005.

PEREZ, Daniel Omar. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Editora Champagnat, 2008.

\_\_\_\_\_. *As antropologias kantianas e o futuro da natureza humana*. Curitiba: PUC/PR, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

WOOD, Allen W. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kant and the problem of human nature*. IN Brian Jacobs and Patrick Kain (eds). *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 38-59.

ZAMMITO, John H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ZINGANO, Marco. *Razão e História em Kant*. São Paulo, Brasiliense, 1989.