

ALEXANDRE HAHN

**A FUNÇÃO DA ANTROPOLOGIA MORAL NA FILOSOFIA PRÁTICA DE
KANT**

Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

FEVEREIRO / 2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

H124f **Hahn, Alexandre**
A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant /
Alexandre Hahn. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.

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

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Antropologia filosófica.
3. Filosofia – História. 4. Filosofia alemã. 5. Antropologia –
Aspectos morais e éticos. 6. Ética. I. Loparic, Zeljko, 1939-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: The function of moral anthropology in Kant's practical philosophy

Palavras chaves em inglês (keywords): **Philosophical anthropology**
Philosophy – History
German philosophy
Anthropology – Moral and ethical aspects
Ethics

Área de Concentração: História da Filosofia Moderna

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: **Zeljko Loparic, Oswaldo Giacoia Junior, Daniel Omar**
Perez, Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão, Marcos
Alberto de Oliveira

Data da defesa: 23-02-2010

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

ALEXANDRE HAHN

**A FUNÇÃO DA ANTROPOLOGIA MORAL NA FILOSOFIA PRÁTICA
DE KANT**

Tese apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a orientação
do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à
redação final da Tese defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 23/02/ 2010.

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior

Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão

Prof. Dr. Marcos Alberto de Oliveira

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (suplente)

Prof. Dr. Orlando Bruno Linhares (suplente)

Profa. Dra. Andrea Luisa Bucchile Faggion (suplente)

FEVEREIRO / 2010

Aos meus pais:
Aloisio Norberto Hahn e Celsi Maria Hahn

AGRADECIMENTOS

Gostaria de aproveitar esta oportunidade para agradecer a diversas pessoas e instituições que, de formas distintas, colaboraram com o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Zeljko Loparic, não apenas por ter aceito orientar o presente trabalho, mas também pela paciência que teve com as minhas limitações, pela confiança que depositou em mim, pelo entusiasmo com o qual sempre recebeu minhas pequenas descobertas (muitas vezes já antecipadas por ele próprio), e principalmente por ter me dado a oportunidade de aprender com ele. Enfim, agradeço por ter sido, muito mais do que um orientador, um incentivador e amigo.

Agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de doutorado no Brasil e pela bolsa de doutorado sanduíche na Alemanha.

Agradeço ao DAAD – Deutscher Akademischer Austauschdienst, pela bolsa de estudos do idioma alemão no Goethe-Institut de Dresden e por todo o suporte dado durante minha estada em Berlim.

Agradeço ao Prof. Dr. Volker Gerhardt, por ter me acolhido na Humboldt Universität zu Berlin.

Agradeço à Rogério José Cerveira Ribeiro, secretário da Pós-graduação em Filosofia do IFCH – UNICAMP (durante grande parte desta empreitada), por sempre ter sido muito atencioso com todas as minhas demandas.

Agradeço aos professores que participaram da banca de qualificação e avaliação final deste trabalho, a saber, Prof. Dr. Osmyr Gabbi Faria Junior, Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior, Prof. Dr. Daniel Omar Perez, Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavaleiro Pavão e Prof. Dr. Marcos Alberto de Oliveira. Agradeço não apenas por terem aceitado ler este trabalho, mas principalmente pelas preciosas observações feitas ao mesmo.

Agradeço a todos os meus amigos, os quais, a fim de evitar a injustiça de olvidar algum deles, não mencionarei um por um, por terem colaborado com este trabalho de diversas maneiras.

Agradeço à minha querida Ana Maria Bezerra Pina, por sempre ter me apoiado e me afastado da inércia que, por vezes, parecia se apoderar de mim.

Agradeço a toda a minha família, por ter me apoiado em todos os momentos do percurso da investigação, cujo resultado aqui apresento.

RESUMO

Pretende-se, neste trabalho, determinar a função da antropologia moral na filosofia prática de Kant. Na *Metafísica dos costumes*, a mencionada antropologia é designada como a contraparte (*Gegenstück*) da moral pura, isto é, como o outro membro (*Glied*) da filosofia prática. Tal concepção impulsionou a presente investigação, de entender como Kant concebe a conexão entre a moral e a antropologia, uma vez que o filósofo também parece demarcar uma rigorosa separação entre a moral e a antropologia. Em vista disso, este trabalho defenderá a tese de que a antropologia moral de Kant é uma ciência pragmática, cuja função consiste em aplicar a moral no homem. Dito de outra forma, pretende-se mostrar que a antropologia moral, tomada como a contraparte da moral, cumpre o papel de formar o caráter moral do homem. A fim de demonstrar essa tese, os dois primeiros capítulos apresentarão um panorama da metafísica dos costumes (filosofia prática pura), expondo os problemas e soluções apresentados por Kant, e as evidências que sustentam a necessidade de haver uma antropologia moral. O terceiro capítulo explorará a definição do conceito de uma antropologia kantiana. O quarto capítulo elencará e discutirá alguns elementos que compõem a natureza moral do homem. O último capítulo apresentará alguns dispositivos responsáveis pela formação moral do homem.

ABSTRACT

The aim of this work is to determine the function of moral anthropology in Kant's practical philosophy. In the *Metaphysics of Morals*, this anthropology is called the counterpart (*Gegenstück*) of pure morality, that is, the other member (*Glied*) of practical philosophy. Such concept drove the present investigation in its attempt to understand the way Kant conceives the link between morality and anthropology, once the philosopher also seems to mark a strict distinction between morality and anthropology. Considering this, this work defends the thesis that Kant's moral anthropology is a pragmatic science, whose function consists on applying morality to man. In other words, my purpose is to show that moral anthropology, taken as the counterpart of morality, performs the role of forming the moral character of man. In order to prove this, the first two chapters present a description of the metaphysics of morals (pure practical philosophy), exposing the problems and solutions proposed by Kant, and the evidence that supports the necessity for moral anthropology. The third chapter explores the definition of a Kantian anthropology. The fourth chapter lists and discusses a few elements which are part of the moral nature of man. The last chapter presents a few devices that are responsible for the moral formation of man.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
 Capítulo I – A parte transcendental da filosofia prática de Kant.....	 9
I.I. – O conceito kantiano de filosofia transcendental e a filosofia prática.....	10
I.II. – O problema da fundamentação da filosofia prática.....	18
I.II.I. – O problema da possibilidade da liberdade transcendental na primeira <i>Crítica</i>	19
I.II.II. – A formulação do princípio prático supremo na <i>Fundamentação</i>	42
I.II.III. – A demonstração da realidade objetiva da liberdade prática na segunda <i>Crítica</i>	68
 Capítulo II – A parte doutrinal da filosofia prática de Kant.....	 81
II.I. – O problema da aplicação da lei moral.....	82
II.II. – O conceito de uma doutrina dos costumes.....	90
II.III. – Os princípios de aplicação da lei moral.....	100
II.III.I. – Princípios para o uso externo da liberdade (deveres de direito).....	100
II.III.II. – Princípios para o uso interno da liberdade (deveres de virtude).....	108
II.III.II.I. – Acerca da possibilidade de um dever de virtude.....	113
II.III.II.II. – Exposição dos deveres de virtude para consigo e para com os outros.....	118
II.IV. – Antropologia moral como a contraparte da moral.....	129
 Capítulo III – Acerca do conceito de uma antropologia kantiana.....	 135
III.I. – Acerca da gênese da antropologia kantiana.....	136
III.II. – Definição do conceito de uma antropologia kantiana.....	153
III.II.I. – Antropologia kantiana como filosofia empírica.....	153

III.II.II. – Antropologia kantiana: sistemática e popular.....	159
III.II.III. – Conhecimento antropológico como conhecimento pragmático.....	161
III.III. – Acerca do projeto kantiano de uma antropologia moral.....	165
Capítulo IV – Alguns elementos da antropologia moral de Kant.....	173
IV.I. – Fontes e método do conhecimento acerca do homem.....	174
IV.II. – Acerca da questão: que é o homem?.....	178
IV.III. – A natureza humana no que se refere à faculdade de desejar.....	180
IV.III.I. – Vontade e arbítrio.....	180
IV.III.II. – Predisposições naturais (<i>Naturanlagen</i>).....	184
IV.III.III. – Propriedades (<i>Beschaffenheiten</i>) morais do ânimo para a recepção do conceito de dever e a <i>Estética dos Costumes</i>	189
IV.III.IV. – Propensões (<i>Hänge</i>).....	193
IV.IV. – A virtude.....	197
IV.V. – Caráter da pessoa.....	199
IV.V.I – Caráter sensível: <i>Sinnesart</i> ou temperamento.....	200
IV.V.II. – Caráter inteligível: <i>Denkungsart</i> ou disposição de ânimo (<i>Gesinnung</i>).....	204
IV.VI. – Caráter da espécie.....	208
Capítulo V – A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant.....	211
V.I. – A antropologia moral como responsável pela formação do caráter do ser humano.....	212
V.II. – Os mecanismos antropológicos de formação (<i>Ausbildung</i>) do ser humano.....	213
V.II.I. – Educação.....	213
V.II.II. – Religião.....	217
V.II.III. – Política.....	219
V.II.IV. – Arte.....	221
Conclusão.....	223
Bibliografia.....	231

Die Wissenschaft der Regel, wie der Mensch sich verhalten soll, ist die practische Philosophie; und die Wissenschaft der Regel des würrlichen Verhaltens ist die Anthropologie. Diese beyden Wissenschaften hangen sehr zusammen und die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen; denn man muß das Subject erst kennen, ob es auch im Stande ist das zu leisten, was man von ihm fordert das es thun soll. Man kann zwar die practische Philosophie wohl erwägen auch ohne die Anthropologie oder ohne die Kenntniß des Subjects; allein dann ist sie nur speculativ und eine Idee, so muß doch wenigstens der Mensch hernach studirt werden.

(Kant, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark, mit einer Einleitung von Manfred Kühn. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 5)

CRONOLOGIA DA OBRAS DE KANT

A relação cronológica das obras kantianas, indicada abaixo, tem por objetivo orientar a conferência (confronto) dos trechos citados ao longo do presente trabalho. As referências seguem, na sua grande maioria, a paginação original dos escritos de Kant, conforme a edição de Wilhelm Weischedel (*Immanuel Kant Werke in sechs Bänden*). Muitos dos trechos citados basearam-se em traduções para o português, quando havia traduções disponíveis. As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia. Gostaria de destacar, no entanto, que nem todas as citações seguem fielmente tais traduções. Por vezes, quando achei conveniente, apresentei traduções alternativas próprias. Excetuando-se as lições sobre filosofia moral (que seguiu a edição de Werner Stark), todas as outras citações de lições (*Vorlesungen*), cartas (*Briefe*), manuscritos (*Handschriftliche Nachlaß*), e outros escritos menores seguiram a edição da Academia (*Kant's gesammelte Schriften*).

- 1755** – *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* / *História geral da natureza e teoria do céu*
- 1757** – *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie* / *Projeto e anúncio de um curso de geografia física*
- 1764** – *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* / *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime*
- 1765** – *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* / *Anúncio do programa das lições para o semestre de inverno de 1765-66*
- 1770** – *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* / *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*

- 1781 (A) / 1787 (B)**¹ – *Kritik der reinen Vernunft / Crítica da razão pura*
- 1783** – *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik / Prolegômenos a toda metafísica futura*
- 1784** – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht / Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*
- 1785** – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Fundamentação da metafísica dos costumes*
- 1786** – *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft / Princípios metafísicos da ciência da natureza*
- 1788** – *Kritik der praktischen Vernunft / Crítica da razão prática*
- 1790** – *Kritik der Urteilskraft / Crítica da faculdade do juízo*
- 1793** – *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft / Religião nos limites da simples razão*
- 1795** – *Zum ewigen Frieden / A paz perpétua*
- 1797a** – *Rechtslehre / Doutrina do direito* (primeira parte da *Metafísica dos costumes*)
- 1797b** – *Tugendlehre / Doutrina da virtude* (segunda parte da *Metafísica dos costumes*)
- 1798a** – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht / Antropologia de um ponto de vista pragmático*
- 1798b** – *Der Streit der Fakultäten / O conflito das faculdades*
- 1800** – *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesung / Manual dos cursos de lógica geral*
- 1802** – *Physische Geographie / Geografia física*
- 1803** – *Über Pädagogik / Sobre a pedagogia*
- 1900ss** – *Akademie-Ausgabe*² / *Edição da Academia dos escritos reunidos de Kant*
- 2004** – *Vorlesung zur Moralphilosophie / Lição sobre filosofia moral*

¹ Nas referências, a letra “A” significa sempre a primeira edição, e a letra “B”, a segunda edição da obra citada.

² As referências da edição da *Academia* mencionarão sempre o volume citado. Por exemplo, Kant, 1900ss: XXI.245. Isso significa que o trecho citado se encontra no volume 21, página 245.

INTRODUÇÃO

A investigação, proposta neste trabalho, tem como ponto de partida um fragmento da *Metafísica dos costumes* (1797), no qual Kant afirma que a antropologia moral seria a “contraparte [*Gegenstück*] de uma metafísica dos costumes”, ou seja, “o outro membro da divisão da filosofia prática em geral” (Kant, 1797a: AB 11). Tal afirmação me impulsionou a investigar como o filósofo concebe a conexão entre a moral e a antropologia, já que também insiste em demarcar uma rigorosa separação entre a moral e a antropologia. Ao empreender esta investigação, percebi que a mencionada conexão só poderia ser compreendida sob a perspectiva da filosofia prática de Kant como um todo. Quer dizer, percebi que, para tornar clara a necessidade de a moral conectar-se com uma antropologia denominada moral, era necessário entender como a filosofia prática kantiana havia sido construída (arquitetada).

A compreensão do conceito de filosofia prática de Kant passa, a meu ver, pelo entendimento das diferentes fases dessa filosofia, ou melhor, pelo entendimento dos diversos problemas e pelas soluções que o filósofo tinha de fornecer a esses problemas. A explicitação dessas fases é importante, pois evita que diferentes discussões (questões) sejam confundidas ou, mesmo, mal compreendidas. Seguindo esse critério, pude identificar três fases da filosofia prática

kantiana. Na primeira, Kant parece tratar tão-somente de questões preliminares (transcendentais). Mais precisamente, ele se ocupa da determinação e justificação (da validade objetiva) do fundamento do campo prático. Tendo em vista que as ações humanas tem de se basear, segundo o filósofo, unicamente na liberdade da vontade, a questão fundamental do campo prático consiste em resolver se a razão pura pode ser prática. Dizer que a razão pura pode ser prática significa dizer que a razão é capaz de prescrever (independentemente de qualquer influência sensível) uma lei obrigatória para as ações. Como a capacidade de prescrever semelhante lei (denominada lei moral) equivale à capacidade de a vontade (razão prática) operar uma síntese *a priori*, o problema fundamental do campo prático consiste em responder como é possível uma síntese prática *a priori* (ou, como são possíveis juízos sintéticos *a priori* práticos). A solução desse problema, no entanto, não garante que o ser humano (enquanto ser racional) seja efetivamente livre nas ações que executa, mas apenas que ele pode ser livre, pois a ele pertence essa faculdade.

Todavia, como o arbítrio humano também pode ser influenciado sensivelmente, o uso da faculdade da liberdade pode ser prejudicado (impedido) por obstáculos impostos por inclinações sensíveis. Por esse motivo, a segunda fase da filosofia prática kantiana caracteriza-se pelo estabelecimento de princípios que visam regular e desobstruir o uso da liberdade da vontade. Para tanto, esses princípios determinam a execução de certas ações como um dever. Em vista disso, a doutrina dos costumes tem por tarefa definir quais são os deveres relativos ao uso interno ou ao uso externo da liberdade, e como eles são possíveis (isto é, como é possível a coerção pressuposta para o cumprimento dos mesmos). A determinação da validade objetiva desses princípios garante a possibilidade do uso da liberdade da vontade. Mas, ela ainda não assegura o cumprimento dos mencionados deveres, isto é, não assegura o efetivo uso da liberdade ou a própria moralidade do ser humano. Para isso, é necessário adquirir uma disposição de esforçar-se (empenhar-se) para

que esses deveres sejam cumpridos (levando em consideração que o cumprimento dos deveres do uso externo pode se reduzir ao cumprimento dos deveres de uso interno da liberdade).

A aquisição dessa disposição (denominada disposição virtuosa) diz respeito à terceira fase da filosofia prática. Nessa última fase, diferente das duas primeiras, a filosofia prática kantiana não se ocupa da discussão de princípios metafísicos que estabelecem como o ser humano deve agir, mas se dedica à observação de como o ser humano efetivamente age, a fim de reunir informações (acerca da natureza do ser humano) que permitam discernir quais são as condições subjetivas que prejudicam ou que favorecem o cumprimento dos referidos princípios (da moralidade) ou o efetivo uso da liberdade. O conhecimento dessas condições possibilita o estabelecimento de dispositivos (mecanismos) para o combate das primeiras condições e para a promoção das segundas. Mais precisamente, porque tratam do ensino, do desenvolvimento e do fortalecimento dos princípios da moral pura, esses mecanismos (ou preceitos baseados na experiência) se dedicam ao melhoramento moral do ser humano, ou melhor, à formação do caráter moral do ser humano.

Tendo em vista essa arquitetura da filosofia prática, o presente trabalho buscará mostrar que as duas primeiras fases correspondem à parte pura (metafísica), denominada moral pura ou metafísica dos costumes, e a terceira fase à parte empírica (antropológica) da filosofia prática kantiana, chamada de antropologia moral. Com isso, pretende-se esclarecer que a conexão entre moral e antropologia é imprescindível, pois, embora a “metafísica dos costumes não [possa] ser fundada na antropologia, [ela] certamente pode ser aplicada a ela” (Kant, 1797a: AB 12). Ao reconhecer essa relação, Kant está, na verdade, admitindo que a filosofia prática não se esgota na

fundamentação racional do princípio moral supremo (lei moral) e na determinação da sua validade objetiva, ou seja, ela exige ainda a aplicação desse princípio na natureza humana.

Pretendo deixar claro que o desenvolvimento de uma ciência pragmática da aplicação da moral é um dos pontos centrais da filosofia prática de Kant, já que a obediência à lei moral não ocorre de forma espontânea ou natural. Pelo contrário, como reitera várias vezes o filósofo, o ser humano com frequência se encontra diante de um conflito interno, no qual a lei moral tem de enfrentar a concorrência de impulsos (inclinações) sensíveis na determinação do arbítrio. Em vista disso, o meu objetivo, no presente trabalho, é mostrar que a antropologia moral, além de fornecer um mapeamento das condições subjetivas que compõem a natureza humana, tem a função de engendrar mecanismos (dispositivos) para conduzir o homem à moralidade, quer dizer, torná-lo apto a buscar por si mesmo o próprio aperfeiçoamento moral. Em outras palavras, defenderei a tese de que a função da antropologia moral na filosofia prática kantiana é aplicar a moral no homem. Neste sentido, sustentarei que a antropologia moral é uma ciência pragmática da aplicação da moral no homem e que, por isso, é indispensável para a moral (Cf. Kant, 1797: AB 12).

Gostaria de destacar que o presente trabalho insere-se em uma discussão em curso acerca do papel da antropologia na filosofia prática kantiana. Neste sentido, é importante dizer que este trabalho se filia a uma interpretação desenvolvida por Zeljko Loparic em suas aulas (ministradas na UNICAMP) e também em vários artigos, como Loparic 2003b, 2007 e 2008. Loparic sustenta a tese de que a antropologia moral de Kant estuda o domínio de aplicação (sensificação) da metafísica dos costumes (regras da moral e do direito), e que essa tarefa é realizada mediante regras semânticas e pragmáticas. Essa proposta não é consensual. Reinhard Brandt, por exemplo,

entende que a antropologia pragmática não corresponde à antropologia moral (a qual, segundo ele, parece não ter sido desenvolvida por Kant), e sugere que a primeira pretende apenas fornecer ao homem as regras do jogo das relações sociais. Quero frisar que as propostas que aqui apresento tem um grande débito com a interpretação de Loparic. Meu objetivo, em vista disso, consiste em trazer algumas contribuições pessoais, em acordo com a interpretação de Loparic, para enriquecer o debate em torno do significado e da relevância da antropologia em relação à filosofia prática de Kant.

Com o propósito de demonstrar a tese supracitada, tratarei, nos capítulos um e dois, da porção metafísica da filosofia prática, ou seja, da filosofia moral ou da parte pura da filosofia prática. Não pretendo, todavia, discutir exaustivamente os tópicos que dizem respeito à filosofia moral, mas apenas fornecer uma visão panorâmica dos problemas enfrentados e dos resultados alcançados por Kant nessa fase. Com isso, espero não somente deixar claro a relevância dos resultados alcançados na parte pura da filosofia prática, mas também mostrar a insuficiência dos mesmos no que se refere à aplicação da moral pura, isto é, à formação moral do ser humano. A fim de tornar didática a exposição dos problemas e dos resultados da filosofia moral, dividirei a mesma em duas partes. A primeira, denominada transcendental, discorrerá sobre questões anteriores a qualquer doutrina moral (metafísica dos costumes), quer dizer, sobre a autêntica fundação de um domínio prático. A segunda, denominada doutrinal, tratará da doutrina moral (metafísica dos costumes) propriamente dita. Ao final, almejo ter deixado manifesta a importância e o significado de uma antropologia, dita moral, para a aplicação da moral pura.

No terceiro capítulo, me ocuparei da determinação do conceito de antropologia kantiana. Não é meu interesse tratar imediatamente do conceito de uma antropologia moral. Antes sim,

partindo do pressuposto de que há um único conceito que é comum a todas as antropologias referidas por Kant – quais sejam, a fisiológica, a empírica, a prática, a pragmática e a moral –, o meu objetivo é esclarecer o significado do conceito kantiano mais geral de antropologia. Para tanto, começarei apresentando a gênese da disciplina kantiana de antropologia. Em seguida, discutirei os aspectos que compõem o conceito kantiano de antropologia, ou seja, explicarei porque se trata de uma filosofia empírica prática que é, ao mesmo tempo, sistemática e popular. Por último, discutirei se a intenção de Kant de tratar de uma antropologia moral foi realizada e, em vista disso, apresentarei elementos que comprovam que o conteúdo da mesma foi, de fato, desenvolvido.

O quarto capítulo consistirá, em linhas gerais, no aprofundamento do conceito de uma antropologia moral. Iniciarei pela apresentação (enumeração) das fontes para, então, explicar os métodos empregados por Kant na obtenção do conhecimento acerca do homem. De posse desses dados, responderei à pergunta “o que é o homem?” (Kant, 1800: 25) e explicarei o seu significado. Em seguida, tratarei de alguns elementos que compõem o conhecimento pragmático da antropologia moral de Kant. Quer dizer, me ocuparei dos elementos que dizem respeito à natureza moral do homem. Nesse contexto, o conhecimento da natureza humana não deve ser tomado na mesma acepção do conhecimento especulativo, cuja realidade objetiva exige a referência a objetos, mas em sentido pragmático, isto é, com vistas aos resultados que podem ser obtidos por meio desse conhecimento.

No quinto e último capítulo, tratarei do ponto central da presente tese, que é determinar a função da antropologia moral na filosofia prática kantiana. Pretendo, neste capítulo, apresentar a antropologia moral como uma ciência pragmática da formação moral do ser humano. Neste

sentido, indicarei os mecanismos antropológicos contidos na educação, religião, política e arte. Essa abordagem, todavia, não almeja apenas explicitar o caráter antropológico dessas disciplinas, mas principalmente mostrar que as mesmas auxiliam a formação moral do homem.

CAPÍTULO I

A PARTE TRANSCENDENTAL DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

No presente capítulo, discorrerei sobre as dificuldades envolvidas na constituição do campo prático da filosofia kantiana. Mostrarei que, nesta “primeira fase” da filosofia prática (e da filosofia moral),³ Kant não almeja fornecer um conjunto de normas (regras) para determinar o agir ou a conduta humana em situações particulares do cotidiano. Ao invés disso, pretendo deixar claro que ele, nessa fase, tratou tão somente de questões anteriores a qualquer doutrina moral, ou seja, questões que dizem respeito à própria possibilidade de um campo, no qual normas e juízos de valor moral fazem sentido. Posto isto, espero tornar patente que a investigação e os resultados alcançados por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e na *Crítica da razão prática* (1788) são transcendentais, e a filosofia prática resultante dessas obras é uma filosofia

³ Os conceitos de filosofia prática e filosofia moral não são exatamente sinônimos. A moral é apenas uma parte da filosofia prática, à qual também pertencem questões pragmáticas e técnicas, entre outras. Quero, no entanto, destacar que a discussão transcendental (que pretendo aqui expor) é a mesma para ambas, uma vez que as questões morais só têm sentido ao pressupor-se a realidade de um campo prático. Além disso, é interessante observar que, na *Metafísica dos costumes*, Kant parece aproximar (um do outro) os conceitos de filosofia prática e filosofia moral. Pois, afirma que, “em contraste com as leis da natureza, essas leis da liberdade são denominadas *leis morais*” (Kant, 1797a: AB 6). Na sequência, ele explica que tais leis morais, “enquanto dirigidas meramente a ações externas e à sua conformidade à lei, são chamadas de *leis jurídicas*; porém, se adicionalmente requererem que elas próprias (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, são *leis éticas*” (*idem*).

prática transcendental – equivalente à filosofia teórica (especulativa) transcendental exposta na *Crítica da razão pura* (1781). A fim de desenvolver o objetivo proposto, ocupar-me-ei essencialmente do problema da fundamentação da filosofia prática (e da moral) – o qual envolve a questão da liberdade na primeira *Crítica*, a formulação do princípio prático supremo na *Fundamentação*, e a demonstração da realidade objetiva da liberdade prática na segunda *Crítica*.

I.I. – O conceito kantiano de filosofia transcendental e a filosofia prática

Nesta seção, tratarei do conceito de filosofia transcendental, de acordo com o que foi exposto por Kant na primeira *Crítica*. Com isso, pretendo estabelecer o ponto de partida para afirmar que a determinação do princípio prático supremo e a demonstração da realidade do conceito de liberdade prática constituem a parte transcendental da filosofia prática (e da filosofia moral). Além disso, espero não apenas tornar evidente a situação da filosofia prática com relação à filosofia transcendental, mas também indicar que tal situação deu impulso ao empreendimento kantiano de incluí-la no conjunto da filosofia transcendental.

Para se compreender o conceito kantiano de filosofia transcendental, é necessário ter em mente o problema que essa filosofia se propunha a solucionar. Neste sentido, ela deve ser tomada como uma resposta ao embate travado entre o dogmatismo e o ceticismo em torno da validade dos conhecimentos metafísicos (isto é, conhecimentos que se estendem para além dos limites de toda experiência possível). O dogmatismo – considerado por Kant como a marca de toda a metafísica tradicional – supunha poder erigir os seus conhecimentos, amparando-se exclusivamente em princípios racionais, sem justificar “como e com que direito os alcançou”

(Kant, 1781: B XXXV). Por outro lado, o ceticismo – enquanto consequência inevitável do dogmatismo – julgava ter o direito de questionar a validade de todo o conhecimento (Cf. Kant, 1781: A 423-424 / B 451). Este suposto direito se apoiava na insuficiência dos fundamentos do dogmatismo, uma vez que, contra “afirmações sem fundamento, [...] se podem opor outras igualmente verossímeis” (Kant, 1781: B 22-23). Na visão do filósofo, ambas as doutrinas eram nocivas à pretensão de validade dos conhecimentos metafísicos; e, portanto, deveriam ser afastadas da metafísica. Neste contexto, a filosofia transcendental não se ocupa da própria metafísica, mas de estabelecer as condições sob as quais a metafísica pode ser ciência (Kant, 1781: B 22).

Tendo em vista que “a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*” e “a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*” (Kant, 1781: B 24), Kant entendeu ser necessário empreender uma crítica da própria “faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*” (Kant, 1781: A XII). Esta crítica deveria, portanto, determinar tanto as fontes da razão como a sua extensão e os seus limites (Cf. Kant, 1781: A XII; B 25). Ele estava convicto de que, apenas por meio de tal crítica, estaria em condições de fornecer uma solução para o problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral.

De acordo com o plano do filósofo, a crítica da razão pura⁴ deveria ser “a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência”

⁴ Segundo Kant, uma das principais tarefas dessa crítica consiste em alterar o “método que a metafísica até [então] seguiu” (Kant, 1781: B XXII). Essa alteração de método deveria operar uma revolução completa na metafísica e, para tanto, deveria seguir “o exemplo dos geômetras e dos físicos” (Kant, 1781: B XXII). Sendo assim, pode-se dizer que a crítica da razão pura é um tratado acerca do método da metafísica. Note-se, todavia, que esta alegação, de que é necessário alterar o método da metafísica, não surge como uma novidade da *Crítica da razão pura* (1781). Ao menos

(Kant, 1781: B XXXVI), ou seja, uma “*propedêutica* do sistema da razão pura” (Kant, 1781: B 25). Nesta perspectiva, ela “é a idéia perfeita da filosofia transcendental, mas não [...] ainda essa mesma ciência” (Kant, 1781: A 14 / B 28). O que a diferencia da filosofia transcendental é o fato de não “conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*” (Kant, 1781: A 13 / B 27), mas apenas uma análise que avança “até onde o exige a apreciação [*Beurteilung*] completa do conhecimento sintético *a priori*” (Kant, 1781: A 14 / B 28). Quer dizer, ela apresenta “uma enumeração completa de todos os conceitos fundamentais, que constituem esse conhecimento puro. Contudo, [...] dispensa-se da análise exaustiva desses mesmos conceitos” (Kant, 1781: A 13 / B 27). Sendo assim, ela se limita a “esboçar arquitetonicamente o plano total” (*idem*) da filosofia transcendental, que é a idéia de uma ciência, isto é, de um sistema de todos os conceitos (conhecimentos) e princípios da razão pura (Cf. Kant, 1781: A 13 / B 27).

A filosofia transcendental, segundo Kant, se ocupa “menos dos objetos, que do [...] modo de os conhecer, na medida que este deve ser possível *a priori*” (Kant, 1781: B 25). Também não almeja “o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação”, ou seja, a determinação “do valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*” (Kant, 1781: B 26). Neste sentido, ela estabelece os critérios (condições) a serem observados pelos conhecimentos metafísicos, a fim de valerem objetivamente. Esses critérios não são outra coisa que princípios da razão pura (em sentido amplo). Na primeira *Crítica*, tais princípios determinam as fontes, a extensão e os limites da razão no seu uso cognitivo (teórico-especulativo). Isto significa que, para solucionar o problema da possibilidade ou impossibilidade da metafísica em geral, a filosofia

desde 1764 – isto é, desde a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* – o filósofo já insistia nesse ponto (Cf. Kant, 1764: A 71-73; A 79-82). Também no *Anúncio do programa das lições para o semestre de inverno de 1765-66*, é incisivo, com relação ao método da metafísica, ao afirmar que ele “não é sintético, como é aquele da matemática, mas analítico” (Kant, 1765: A 8).

transcendental tem, antes, de estabelecer os princípios do conhecimento em geral. Em outras palavras, fornecer uma resposta ao interesse especulativo da razão, expresso na questão: “que posso saber?” (Kant, 1781: A 805 / B 833).

Segundo Kant, toda ampliação do conhecimento se dá por meio de uma operação de síntese.⁵ Esta síntese pode resultar de uma relação estabelecida ou por meio da experiência ou de forma puramente racional. No primeiro caso, chama-se síntese empírica e, no segundo, síntese pura. Os juízos (ou proposições) que expressam estas operações são denominados, respectivamente, juízos sintéticos *a posteriori* e juízos sintéticos *a priori*. O primeiro tipo de juízos é encontrado nas ciências experimentais e, o segundo, na matemática pura e na física pura. Em vista disso, a metafísica também tem de recorrer a esse último tipo de juízos, caso pretenda tratar de *conhecimentos* puros (Cf. Kant, 1781: B 18). Sendo assim, para esclarecer como a metafísica pode ser ciência, o verdadeiro problema a ser resolvido pela filosofia transcendental consiste em responder à pergunta: “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (Kant, 1781: B 19).

A primeira parte da solução dessa questão se resume, basicamente, na exigência de que os objetos, referidos nesses juízos, possam ser dados na experiência possível (Cf. Kant, 1781: B 73). A segunda parte não é muito diferente, pois requer que “as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, [sejam referidas] a um conhecimento da experiência possível em geral” (A 154 / B 193). Em outras palavras, a validade objetiva dos conhecimentos racionais puros (entre os quais estão os

⁵ A análise, por outro lado, não amplia o conhecimento sobre algo. De acordo com o filósofo, ela se ocuparia meramente de explicar (descompactar) o que está pressuposto, por exemplo, em um conceito. Os juízos analíticos, por esse motivo, não são ampliativos, mas apenas explicativos.

metafísicos) se baseia na sua *referência* a objetos que possam ser dados na intuição sensível. Não se requer a experiência concreta desses objetos, mas apenas que *possam ser dados* na experiência (isto é, que não sejam meras ficções). No que diz respeito aos conhecimentos puros da matemática e da física, uma referência é possível, pois os objetos desses conhecimentos podem ser dados ou construídos na intuição pura. Os conhecimentos metafísicos, por outro lado, se referem a objetos supra-sensíveis que, na verdade, não são nada além de meras idéias da razão (como, por exemplo: a existência de *Deus*, a imortalidade da *alma* e a *liberdade* da vontade). Isso implica que “todo o conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo [...], é completamente impossível” (Kant, 1781: A 796 / B 824).

Tal resultado, segundo o filósofo, talvez “leve a crer que a utilidade [da crítica da razão pura seja] apenas negativa, isto é, a de não nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência” (Kant, 1781: B XXIV). Mas, a mesma também tem uma utilidade positiva, uma vez que resguarda (protege) o uso prático da razão pura. De acordo com Kant, a crítica da razão pura

Se torna *positiva*, se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apóia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma *extensão*, mas [...] uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão (Kant, 1781: B XXIV-XXV).

Assim, a crítica da razão pura, por um lado, não é outra coisa do que uma disciplina da razão (Cf. Kant, 1781: A 710-712 / B 738-740; A 795 / B 823) que coage, por meio de princípios, a razão especulativa a permanecer dentro dos limites da experiência possível. Portanto,

certamente não serve “para alargar a nossa razão, mas tão somente para clarificá-la, mantendo-a isenta de erros” (Kant, 1781: B 25). Por outro lado, no que se refere ao uso prático da razão pura, a crítica não visa discipliná-lo, mas sim garantir a sua independência em relação à sensibilidade. Logo, embora Kant deixe claro que, a partir do ponto de vista da especulação, uma metafísica seja impossível, o uso prático da razão pura parece proporcionar um novo espaço para a metafísica. Tais resultados sugerem, por sua vez, que a filosofia transcendental, no contexto da primeira *Crítica*, está a preparar o terreno para a fundação de uma metafísica do uso prático da razão pura. Neste sentido, a filosofia transcendental, enquanto sistema de todos os princípios da razão pura, não se ocuparia apenas de princípios que disciplinam (limitam) o uso especulativo da razão, mas também cuidaria do ou dos princípios que asseguram (comprovam) o uso prático da razão.

Curiosamente, contrariando essa expectativa, Kant afirma que “a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa” (Kant, 1781: A 15 / B 29) e, além disso, “que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, embora sendo conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental” (*idem*). A explicação dada pelo filósofo para a exclusão da filosofia prática do conjunto da filosofia transcendental, na primeira *Crítica*, é simples. Segundo ele, a filosofia transcendental trata apenas do conhecimento *a priori* puro e não admite “conceito algum que contenha algo de empírico” (Kant, 1781: A 14 / B 28). Neste sentido, visto que “tudo o que é prático, na medida em que contém motivos [*Triebfedern*], refere-se a sentimentos que pertencem a fontes de conhecimentos empíricas” (Kant, 1781: A 15 / B 29), a filosofia prática não pode fazer parte da filosofia transcendental. Zeljko Loparic interpreta essa exclusão como um sintoma da condição ainda pré-crítica da filosofia prática (ou da filosofia moral) na primeira *Crítica*. Tal condição se deve, segundo ele, ao fato de

“a pergunta crítica decisiva ‘como são possíveis juízos sintéticos *a priori* práticos?’ não [ser] respondida, nem ao menos claramente formulada” (Loparic, 2003b: 2). Além disso, a filosofia moral (metafísica dos costumes), continua ele, “permanece incompleta, não sistematizada, [e] sem um princípio *a priori* de sistematização” (*idem*).

A interpretação de Loparic é pertinente, pois chama atenção para a marca característica da filosofia transcendental na primeira *Crítica*, qual seja, o seu esforço em estabelecer os princípios que determinam a capacidade cognitiva do ser humano. Como a capacidade cognitiva é dividida em dois trocos, a filosofia transcendental se ocupou de fixar os princípios da sensibilidade (receptividade para representações intuitivas ou fenômenos) e os princípios do entendimento (espontaneidade para representações discursivas ou conceitos). Os primeiros (o tempo e o espaço) nada mais são do que princípios *a priori* da receptividade para representações de objetos, isto é, condições subjetivas da intuição (Cf. Kant, 1781: A 33 B 49). Os segundos (as categorias), são formas fundamentais da síntese de dados para a unidade da experiência, ou ainda, “princípios *a priori* da possibilidade da experiência” (Kant, 1781: B 294). Os primeiros princípios determinam as fontes (da sensibilidade pura) e, os segundos, a extensão e os limites do entendimento puro. Em suma, os princípios estabelecidos *a priori* pela filosofia transcendental, na primeira *Crítica*, servem como resposta ao interesse especulativo da razão pura.

No que diz respeito ao interesse prático da razão pura, que busca uma resposta para a questão “que devo fazer?” (Kant, 1781: A 805 / B 833), Kant não foi capaz de fornecer nenhum princípio *a priori* satisfatório na primeira *Crítica*. O mais próximo que chegou desse ponto foi na formulação do princípio “*Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz*” (Kant, 1781: A 808-809 / B 836-837). Mas, como essa fórmula não fornece uma regra clara para o agir, não serve como

princípio de sistematização da filosofia prática. Sendo assim, talvez o principal motivo para a exclusão da metafísica do uso prático da razão pura (metafísica dos costumes) do quadro da filosofia transcendental seja justamente a ausência de provas de que ela, de fato, “contém os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários *o fazer e o deixar de fazer*” (Kant, 1781: B 869).⁶ Neste sentido, compartilho da visão de Loparic, quando ele sugere que foi o reconhecimento dessa situação da filosofia prática “que motivou o esforço de Kant para [...] achar o ou os princípios fundamentais da metafísica dos costumes [e] submeter esses princípios a exame crítico, perguntando pelas condições em que deles podem ser ditos terem uma realidade objetiva prática” (Loparic, 2003b: 2).

Penso que esse esforço do filósofo alemão pertence a um ambicioso projeto de incluir a filosofia prática no quadro da filosofia transcendental. Considero ainda que essa ampliação do conceito de filosofia transcendental pode perfeitamente ser entendida como a própria fundação do campo prático – no qual faz sentido, por exemplo, julgar ações como morais ou imorais, e como legais ou ilegais. Posto isto, pretendo agora mostrar em que consistem as dificuldades enfrentadas por Kant a fim de “instaurar” o campo prático.

⁶ Na verdade, é possível apontar aqui dois elementos que “impedem” a filosofia prática de fazer parte da filosofia transcendental. O primeiro, como mencionei, é a ausência de um ou mais princípios práticos *a priori* fundamentais (que estabeleçam a execução de uma ação como dever). O segundo elemento diz respeito ao empenho da filosofia transcendental em justificar todos os conhecimentos *a priori* (Cf. Kant, 1781: B 26), isto é, em estabelecer os critérios a serem observados pelos mesmos, a fim de valerem objetivamente. Na primeira *Crítica*, a validade objetiva dos conhecimentos *a priori* (juízos sintéticos *a priori* especulativos) está condicionada à experiência possível, ou seja, para que tal conhecimento seja dito objetivamente válido, é necessário que o seu objeto possa ser dado ou construído na intuição sensível. No que se refere à filosofia prática, Kant chega a afirmar que “a moral também pode apresentar, pelo menos em experiências possíveis, todos os seus princípios *in concreto*, juntamente com as suas conseqüências práticas, e assim evitar o mal-entendido da abstração” (Kant, 1781: A 425 / B 452-453). Mas, segundo Loparic, ficou em aberto, na primeira *Crítica*, a questão “de saber como definir a experiência possível que possa dar *in concreto* as idéias morais” (Loparic, 1999: 19).

I.II. – O problema da fundamentação da filosofia prática

O objetivo desta seção consiste em apresentar a questão central que Kant tem de tratar, a fim de incluir a filosofia prática no quadro da filosofia transcendental, a saber, a determinação do fundamento do campo prático. Como foi dito na seção anterior, a filosofia transcendental diz respeito apenas a conhecimentos *a priori* puros e não admite “conceito algum que contenha algo de empírico” (Kant, 1781: A 14 / B 28). Na mesma seção também ficou claro que a referência do campo prático a “sentimentos que pertencem a fontes de conhecimentos empíricos” (Kant, 1781: A 15 / B 29) é uma das causas principais da sua exclusão do conjunto da filosofia transcendental. Sendo assim, parece que o problema central, a ser enfrentado pelo filósofo, consiste em mostrar que os princípios fundamentais de uma metafísica dos costumes (ou seja, da moral pura) podem ser obtidos de forma absolutamente *a priori*, sem pressupor nada de empírico. O cumprimento desta tarefa envolve o esforço de provar a existência de uma faculdade de produzir espontaneamente (sem influência empírica) regras práticas. Mais precisamente, provar a realidade objetiva da faculdade da liberdade, enquanto fundamento do campo prático. Mostrarei que, na primeira *Crítica*, Kant não pode assegurar mais do que a possibilidade lógica do conceito da liberdade, postergando a resolução do problema central do campo prático para a segunda *Crítica*.

Tendo em vista o mencionado objetivo, na primeira subseção me concentrarei em expor alguns pontos do tratamento dispensado por Kant ao problema da possibilidade da liberdade na primeira *Crítica*. Com isso, tenho em mente tornar claro o caráter problemático da idéia transcendental da liberdade e a solução para essa questão. Na segunda subseção, ocupar-me-ei da dedução da fórmula do princípio prático supremo, empreendida na *Fundamentação da Metafísica*

dos Costumes. Neste sentido, pretendo explicitar o raciocínio (caminho) envolvido nessa dedução e a relação de “implicação” existente entre esse princípio e a liberdade (prática). Por último, esforçar-me-ei para mostrar que a “demonstração” da realidade objetiva da liberdade prática, executada pelo filósofo na segunda *Crítica*, tem por consequência a fundação de um novo campo de significação dos conceitos.

I.II.I. – O problema da possibilidade da liberdade transcendental na primeira *Crítica*

A primeira *Crítica* deixa claro que o campo prático se fundamenta unicamente sobre a liberdade (da vontade), uma vez que “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (Kant, 1781: A 800 / B 828). Dito de outra forma, a liberdade é a condição transcendental do campo prático e, conseqüentemente, de toda moral. Contudo, nessa obra, a liberdade é exposta meramente como uma idéia problemática da razão pura. Esta situação põe em dúvida todo o campo prático, pois a sua subsistência depende da admissibilidade da liberdade. Sem admitir-se a liberdade, normas ou regras morais não têm sentido algum e, por consequência, ninguém pode ser responsabilizado por suas ações. Sendo assim, o problema fundamental, relativo ao campo prático, a ser discutido na primeira *Crítica*, consiste em *explicar como é possível a liberdade*, isto é, explicar a forma pela qual a razão pura pode ser entendida como uma “faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos” (Kant, 1781: A 554 / B 582).

Na primeira *Crítica*, Kant trata da liberdade, inicialmente, no contexto da *Dialética Transcendental*, ou seja, na parte da *Lógica Transcendental* que se ocupa de conceitos resultantes

de sínteses operadas não pelo entendimento, mas pela razão pura. Isto significa que a abordagem empreendida pelo filósofo (considerada a partir de um ponto de vista estritamente cognitivo ou teórico-especulativo) toma a liberdade apenas como uma idéia da razão, à qual não corresponde objeto algum na experiência. O exame dessa idéia, na *Dialética Transcendental*, visa basicamente evidenciar o conflito (antinomia) que a mesma idéia gera no âmbito da razão pura, na medida em que aparentemente é incompatível com as leis da natureza.

Kant explicita essa incompatibilidade ao apresentar, no contexto da *Terceira Antinomia*, uma tese a favor e uma antítese contra a aceitação de uma causalidade pela liberdade. A tese sustenta que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (Kant, 1781: A 444 / B 472). A antítese, por outro lado, revoga a tese ao afirmar que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (Kant, 1781: A 445 / B 473). Em seguida, recorrendo a um raciocínio de *reductio ad absurdum*, ele apresenta premissas que desqualificam ambas as posições (tese e antítese). Quer dizer, para sustentar que é necessário admitir uma causalidade pela liberdade, ele argumenta que “a proposição segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada” (Kant, 1781: A 446 / B 474). Da mesma forma, a fim de ratificar que só existe a causalidade segundo as leis da natureza, ele afirma que a liberdade “quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada” (Kant, 1781: A 448 / B 476). Desse recurso segue-se que tanto a tese quanto a antítese podem ser consideradas simultaneamente possíveis (verdadeiras).

Tendo em vista que esse resultado é paradoxal e insustentável, devido às duas proposições (tese e antítese) constituírem opostos contraditórios, faz-se necessário decidir pela verdade de apenas uma delas. Todavia, segundo Kant, uma decisão é impossível, pois se trata aqui de um “conflito de conhecimentos dogmáticos em aparência (*thesis cum antithesi*), sem que se atribua a um, mais do que ao outro, um direito especial à aprovação” (Kant, 1781: A 420 / B 448). Neste sentido, diante da impossibilidade em solucionar a contenda ou mesmo em permanecer indiferente a ela, resta apenas, de acordo com ele, “refletir sobre a origem deste conflito da razão consigo mesma, para apurar se não será culpa de um simples mal-entendido” (Kant, 1781: A 464 / B 492).⁷

Cabe indagar, no entanto, como a filosofia transcendental se posiciona com relação a esse conflito, já que a sua natureza é tal que “nenhuma questão respeitante a um objeto dado à razão pura, [pode] ser insolúvel para essa mesma razão humana” (Kant, 1781: A 477 / B 505). Quanto a isto, Kant faz uma ressalva. De acordo com ele, para as questões cosmológicas (isto é, questões que dizem respeito a idéias cosmológicas como, por exemplo, a liberdade) é possível legitimamente exigir *apenas* “uma resposta satisfatória respeitante à natureza do objeto” (Kant, 1781: A 478 / B 506). Ora, a filosofia transcendental só pode fornecer soluções certas para questões que dizem respeito a objetos de uma experiência possível, ou seja, objetos que podem ser conhecidos (ou pensados a partir de predicados determinados). Como o objeto correspondente

⁷ Mas, se, porventura, fôssemos coagidos a tomar partido na mencionada contenda, deveríamos, segundo Kant, optar em favor da tese. A justificativa para esta opção estaria na natureza arquetônica da razão humana, que “considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (Kant, 1781: A 474 / B 502). Sendo assim, o interesse arquetônico da razão estaria inclinado em favor da tese, em virtude de as proposições da antítese serem “de tal natureza que impossibilitam totalmente a construção completa de um edifício de conhecimentos” (*idem*) e, portanto, não asseguram a unidade (racional pura *a priori*) dos conhecimentos exigida pela razão. Além disso, obviamente, a preferência pela tese tem um motivo adicional igualmente caro, que é a satisfação do interesse prático da razão.

à idéia de liberdade é transcendental (não pode ser dado empiricamente), não podemos conhecê-lo. Logo, questões relativas à natureza da liberdade também são inteiramente nulas e vazias (Cf. Kant, 1781: A 480 / B 508). Na visão do filósofo, não se trata, com essa ressalva, de eximir a filosofia transcendental de fornecer uma “resposta” à questão, pois “a ausência de resposta também é uma resposta” (Kant, 1781: A 479 / B 507). Mais precisamente, trata-se de afirmar que uma “*solução dogmática* não é [apenas] incerta, mas impossível” (Kant, 1781: A 484 / B 512). Como o recurso ao “silêncio” não é exatamente o que se chamaria de uma solução satisfatória para Kant, ele propõe uma *solução crítica*, que não apenas seria possível, mas também totalmente certa. Tal solução, devido à característica do objeto (que é desconhecido), obviamente, “não considera [...] o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça” (*idem*). Isto significa que a resposta tem de poder ser buscada na própria idéia (e nunca fora dela), uma vez que “esta é uma simples criação da razão” (Kant, 1781: A 479 / B 507) e nada correspondente a ela pode ser dado na experiência.

A mencionada *solução crítica*, ao considerar o fundamento do conhecimento sobre o qual se baseia o conflito entre liberdade e natureza, serve-se de um método cético. O emprego desse método visa tornar evidente que o referido conflito (antinomia) se baseia sobre um pressuposto infundado – quer dizer, sobre uma idéia que “tem de ser totalmente vazia e destituída de sentido” (Kant, 1781: A 486 / B 514) – e que, portanto, ele (o conflito) é inevitável. O filósofo almeja, por meio do método cético, tornar claro que, do uso dogmático da idéia de liberdade, resulta uma ilusão. A ilusão consiste em podermos tomar uma decisão objetiva acerca das questões que envolvem essa idéia no campo dos fenômenos do mundo. Assim, lançando mão da doutrina do

idealismo transcendental,⁸ Kant acredita poder dissipar o conflito, rejeitando ambas as partes (tese e antítese), ao mostrar que ele é dialético e que resulta “de uma aparência [*Schein*] proveniente de se ter aplicado a idéia da totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenômenos” (Kant, 1781: A 506 / B 534).

A supracitada solução crítica da antinomia põe em xeque a idéia da liberdade transcendental e, neste sentido, a intenção de abandoná-la definitivamente pode figurar razoável. Mas, Kant não parece inclinado a tomar esta direção. O principal motivo, obviamente, é o prejuízo que isso acarretaria ao interesse prático da razão. Como se sabe, o pressuposto da liberdade vontade é a pedra angular do campo prático e, sem ele, “as idéias *morais* e os seus princípios perdem todo o valor” (Kant, 1781: A 468 / B 496). Na verdade, a meu ver, a intenção do filósofo parece ser antes a de encontrar um lugar e uma função definitiva para a idéia transcendental da liberdade. Essa tese parece se sustentar, na medida em que Kant enxerga nela uma função regulativa. Mais precisamente, o filósofo entende as idéias cosmológicas (dentre elas, a liberdade) não como *princípios constitutivos* da razão – que serviriam para “ampliar o conceito do mundo sensível para além de toda a experiência possível” (Kant, 1781: A 509 / B 537) –, mas sim como *princípios reguladores* da razão – que permitem “prosseguir e alargar a experiência o mais possível e segundo [os quais] nenhum limite empírico deverá considerar-se como valor de limite absoluto” (*idem*). Kant acreditava que, se o empreendimento de tornar evidente “o valor do princípio da razão como regra da *progressão* e da grandeza de uma experiência possível” (Kant, 1781: A 516 / B 544) fosse bem-sucedido, todo o conflito da razão consigo mesma cessaria

⁸ Kant define o idealismo transcendental da seguinte forma: “Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si” (Kant, 1781: A 369).

definitivamente. Isto porque, segundo ele, seria eliminada, “mediante esta solução crítica, não só a *aparência* que punha a razão em discórdia consigo mesma, mas em seu lugar seria estabelecido o *sentido em que concorda* consigo mesma e cuja falsa interpretação era a única causa de conflito; deste modo, um princípio, de *dialético* que era, converter-se-ia em *doutrinal*” (*idem*).

Podemos interpretar tais considerações como um indício de que Kant pretendia compatibilizar a causalidade livre com a causalidade natural, a fim de salvar a liberdade? Vários intérpretes entenderam que é exatamente isso o que faz o filósofo. Há uma proposta, ilustrada principalmente por Kuno Fischer e Norman Kemp Smith,⁹ a qual podemos denominar tradicional, que interpreta que Kant, de fato, compatibilizou ambas as causalidades, ao lançar mão da distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si (númeno). Segundo essa distinção, seria possível considerar tanto a causalidade quanto os efeitos nos fenômenos ou de um *ponto de vista* puramente *fenomênico* (isto é, de acordo com o princípio de causalidade natural e as condições temporais, e onde a causa é igualmente um fenômeno), ou de um *ponto de vista numênico* (que não leva em consideração as condições de determinação causal-temporal, e a causa pode ser tomada como coisa em si). Vista dessa forma, a causalidade de todo fenômeno apresentaria um caráter duplo (empírico e inteligível, respectivamente).¹⁰ Isto significa que, para explicar a causalidade dos fenômenos, não é necessário recorrer a nada além de outros fenômenos no tempo. Simultaneamente, a causalidade inteligível e atemporal da coisa em si não contradiz ou entra em conflito com a causalidade natural dos fenômenos, pois as duas espécies de causalidade simplesmente “não podem, por assim dizer, se encontrar no mesmo plano” (Fischer, 1866: 245).

⁹ Cf. Fischer, 1866: 239-249; e também Kemp Smith, 1918: 512-518.

¹⁰ O que, segundo Kant, “não contradiz nenhum dos conceitos que temos de fazer de uma experiência possível” (Kant, 1781: A 538 / B 566).

Quer dizer, elas não são forças concorrentes. Empregando esse raciocínio às ações humanas – enquanto uma subclasse dos fenômenos –, seria possível, sem causar dano ao encadeamento causal natural dos fenômenos, conferir uma causalidade livre a certos agentes no interior da natureza.

Lewis White Beck, embora também acredite que Kant desejava compatibilizar liberdade e natureza, entende que a interpretação tradicional é problemática. A proposta tradicional, segundo ele, ao recorrer à distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si (númeno), teria gerado dois problemas diretamente opostos. Kant teria, ao mesmo tempo, provado demasiado e muito pouco. Por um lado, teria provado demasiado, pois – ao considerar que todo fenômeno tem como fundamento transcendental uma causa inteligível – “se algo, na natureza, é livre, então tudo é livre” (Beck, 1987, 42). Quer dizer, todo evento poderia ser dito livre, até mesmo, por exemplo, uma maçã caindo de uma árvore. Por outro lado, Kant teria provado muito pouco, pois – ainda que atribua a liberdade transcendental a uma causalidade inteligível – ele também sustenta que “cada uma das ações voluntárias está determinada no caráter empírico do homem ainda antes de acontecer” (Kant, 1781: A 553 / B 581). Logo, de nada adiantaria Kant assegurar a possibilidade da liberdade, valendo-se de uma causalidade inteligível (numênica), se continuasse insistindo que as ações livres, ou melhor, “todas as ações de seres racionais, na medida em que são fenômenos (encontrando-se em qualquer experiência), estão submetidas à necessidade da natureza” (Kant, 1783: 154-155). Em outras palavras, vista dessa forma, a causalidade livre não faria nenhuma diferença no curso dos fenômenos da natureza.

Beck sugere uma alternativa à proposta tradicional. A sua proposta pretende, essencialmente, apresentar uma saída para o suposto dilema contido no compatibilismo entre

natureza e liberdade, que se baseia na distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si (númeno). O dilema tem a seguinte forma: “se a posse da liberdade numênica faz uma diferença na uniformidade da natureza, então não há uniformidade; se não faz diferença, então chamá-la de ‘liberdade’ é uma vã pretensão” (Beck, 1960: 192). Segundo Beck, a única solução para tal dilema seria interpretar o conflito entre natureza e liberdade como um conflito metodológico. Mais precisamente, ele acredita poder traçar um paralelo entre o mencionado conflito (exposto na 3ª Antinomia da primeira *Crítica*) e o conflito entre as explicações teleológica e mecânica (exposto na *Crítica da faculdade de julgar*) (Cf. Beck, 1987: 44-45). Logo, não haveria mais um conflito entre princípios constitutivos, mas sim entre princípios ou máximas reguladoras. Tudo se resumiria, então, à questão de determinar os contextos de aplicação de cada uma dessas máximas.

Julio Esteves entende que a solução oferecida por Beck também é insatisfatória, uma vez que “não se pode assimilar o princípio da Segunda Analogia da *Crítica da razão pura*, um princípio constitutivo e que diz respeito ao juízo determinante, a uma máxima do juízo reflexionante da *Crítica da faculdade de julgar*, a um princípio que simplesmente regula nossa reflexão sobre os objetos” (Esteves, 2000: 59). Além do mais, tal assimilação não está, como o próprio Beck admite, textualmente amparada na primeira *Crítica*. Esteves reconhece o mérito da proposta de Beck, na medida em que busca assegurar a “pretensão à causalidade livre e excludente da necessidade natural, que diz respeito diretamente ao clássico problema da liberdade da vontade às práticas ordinárias de imputação de ações” (Esteves, 2000: 59). Contudo, ele entende que as objeções apresentadas por Beck ao compatibilismo baseado na distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si, embora pertinentes, já teriam sido antecipadas e

solucionadas por Kant.¹¹ Esteves também questiona o pressuposto (empregado na interpretação tradicional do compatibilismo) de “que natureza e liberdade podem ser compatibilizadas, já que não competem entre si” (Esteves, 2000: 67). Segundo ele, esse pressuposto não é correto por duas razões. Por um lado, porque (como atestam passagens da primeira *Crítica*) Kant admitiu a possibilidade de a razão ter causalidade com relação aos fenômenos. Por outro lado, porque determinados efeitos no mundo fenomênico são atribuídos ao agir segundo imperativos, fazendo com que seja possível, “por assim dizer, ‘discernir um canal de conexão entre o inteligível e o sensível’” (*idem*). Logo, é inevitável “admitir que as duas espécies de causalidade estão em franca competição e em oposição contraditória no mundo fenomenal” (Esteves, 2000: 67-68).

A posição de Esteves quanto ao compatibilismo entre natureza e liberdade é inequívoca. Para ele, “Kant não pode querer compatibilizar natureza e liberdade” (Esteves, 2000: 68), já que

¹¹ No que diz respeito à primeira objeção, denunciadora de um suposto “panlibertarianismo”, Esteves entende que Kant estava consciente da urgência em “indicar *critérios* que permitam delimitar uma única subclasse de fenômenos como objetos apropriados de imputação e com relação aos quais unicamente faz sentido e é relevante apelar para o fundamento inteligível”. (Esteves, 2000: 60). De acordo com Esteves, “a subclasse de manifestações fenomenais que possibilita tornar o apelo ao fundamento inteligível algo *operacionalizável* e *não indiscriminado* é aquela delimitada pelas (pretensas) ações dos agentes racionais feitas com base em imperativos” (Esteves, 2000: 61).

No que se refere à segunda objeção de Beck, que acusa uma suposta “ineficiência” da noção de liberdade transcendental, Esteves acredita que o problema em questão resulta de uma interpretação equivocada da distinção transcendental (entre fenômeno e coisa em si); mais precisamente, “da aplicação imediata da distinção transcendental [...] ao agir racional” (Esteves, 2000: 64). Segundo Esteves, essa aplicação é ilegítima, pois – além de (a mencionada distinção) originalmente dizer respeito apenas à reflexão sobre os objetos do conhecimento sensível – há indícios de que Kant tenha evitado proceder dessa forma, por estar ciente das dificuldades envolvidas (dentre elas, a consideração do agir racional, ora como livre, ora como submetido à necessidade natural). Com efeito, ainda que (em tese) a distinção transcendental pudesse assegurar a possibilidade da liberdade, evitando o conflito com a necessidade natural, Kant sabia que “na *aplicação*, quando se as une em uma e mesma ação e, portanto, quando se quer explicar essa união, surgem grandes dificuldades, que parecem tornar inviável uma tal união” (Kant, 1788: 170-171). Ora, tendo em vista que a referida aplicação exige que as ações humanas *também* sejam consideradas “como meros fenômenos, i.e. como causalmente determinadas” (Esteves, 2000: 66), parece improvável (ou, ao menos, difícil de compreender) que a avaliação moral do agente possa “ser capaz de fazer qualquer [...] *diferença*, no curso dos acontecimentos” (*idem*). Neste sentido, o resultado é absolutamente contrário à expectativa, a saber, o resultado é a impossibilidade da liberdade. Isto porque, a liberdade resultante da aplicação da distinção transcendental ao campo das ações humanas, por não ser absoluta, “não seria melhor do que a liberdade de um assador giratório [*die Freiheit eines Bratenwenders*]” (Kant, 1788: 174). Logo, para Esteves, isto seria suficiente para entender que Kant recusou o compatibilismo (ao menos aquele segundo a proposta tradicional).

apenas enfraquecendo as pretensões de validade de um dos dois lados isto seria possível. Algo que o filósofo, segundo Esteves, não parece estar disposto a fazer. Pois, na ocasião na qual se refere às ações racionais a partir de um *ponto de vista prático*, admite “que a causalidade a partir de princípios da razão e da liberdade pode fazer uma diferença” (*idem*). E, por outro lado, quando assume o *ponto de vista teórico*, “se mantém firme na validade do princípio de causalidade natural” (*idem*). Ao proceder dessa forma, o filósofo estaria, de acordo com Esteves, reconhecendo a insolubilidade do conflito entre natureza e liberdade. A forma de superar esse impasse consistiria em interpretá-lo¹² como um conflito entre os pontos de vista objetivo e subjetivo sobre nossas ações (Esteves, 2000: 68). Neste sentido apesar de, os dois pontos de vista, serem completamente incompatíveis, Kant estaria interessado tão-somente em “mostrar que não é *auto-contraditório* reconhecer que princípios que estão em oposição contraditória são igualmente justificados” (Esteves, 2000: 69).

A análise que Esteves faz do compatibilismo, tanto no seu modo tradicional quanto na via defendida por Beck, parece-me plausível. Entendo que Kant, de fato, não pretende compatibilizar natureza e liberdade (e suas respectivas causalidades) no domínio sensível, ou seja, no campo dos fenômenos. Mas, por outro lado, penso que é inegável (e Esteves também parece estar de acordo com isso) que Kant almeja tornar patente que liberdade e natureza podem coexistir pacificamente, sem entrar em conflito uma com a outra. Esta intenção está nitidamente manifesta no seguinte trecho: “o problema que tínhamos que resolver [era apenas] saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que [...] a lei da última não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas se verificam

¹² Vale destacar, inspirando-se em Thomas Nagel. Cf. Nagel, 1979: 196ss.

independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem” (Kant, 1781: A 557 / B 585). Sendo assim, resta saber como Kant compreende esse acordo entre natureza e liberdade. Para tanto, apresentarei resumidamente o percurso trilhado pelo filósofo na *Dialética Transcendental*, com vistas a tornar clara a forma pela qual a causalidade livre pode harmonizar-se com a necessidade universal da natureza.

Na seção da *Dialética* intitulada “Solução das idéias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas” (Kant, 1781: A 532 / B 560), Kant retoma, de início, alguns pressupostos que são responsáveis pelo conflito (antinomia) entre a natureza e a idéia cosmológica de liberdade. Logo em seguida, indica que a observação (cumprimento) da lei geral do entendimento, a qual exige que “tudo o que acontece [deve] ter uma causa” (Kant, 1781: A 533 / B 561), tem como resultado a completa rejeição da idéia transcendental da liberdade. Portanto, o panorama delineado na referida seção não é muito diferente daquele exposto na *Terceira Antinomia*, já que se proíbe afirmar a liberdade. Mas, na seção em questão, há um importante acréscimo a ser destacado, qual seja, a introdução do conceito prático da liberdade. O objetivo da introdução deste “novo” conceito parece ser salientar que as elencadas dificuldades relativas ao problema da possibilidade da liberdade se referem unicamente à idéia transcendental desta mesma liberdade. O mencionado conceito prático estaria, neste sentido, totalmente isento das dificuldades enfrentadas pela idéia transcendental. O que, por sua vez, sugere que tal idéia transcendental deva ser (afinal) abandonada em favor desse conceito prático. Na verdade, como pretendo tornar claro mais adiante (na próxima seção do presente trabalho), é mais ou menos isto o que Kant planeja fazer no *Cânon* (Cf. Kant, 1781: A 803-804 / B 831-832). Contudo, ele está convencido de que não pode simplesmente desistir da idéia transcendental da liberdade, uma vez que é sobre esta idéia que se fundamenta o seu conceito

prático (Cf. Kant, 1781: A 533 / B 561). Sendo assim, não é permitido abster-se de fornecer uma solução para a possibilidade da liberdade transcendental, pois “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (Kant, 1781: A 534 / B 562).¹³

Kant enxerga no *idealismo transcendental* (como já foi apontado) a chave para solucionar o problema que envolve a liberdade transcendental. A intenção do filósofo, ao aplicá-lo (como paradigma interpretativo) a toda a causalidade no mundo dos sentidos, parece ser a de tornar evidente que é logicamente possível pressupor, simultaneamente, natureza e liberdade como causas de um mesmo acontecimento; ou seja, mostrar que esta pressuposição não é autocontraditória. Como o filósofo faz isso? Recorrendo à distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si (númeno).¹⁴ O raciocínio pode ser sintetizado da seguinte maneira: dado que o princípio do encadeamento universal de todos os acontecimentos do mundo sensível não comporta exceção (Kant, 1781: A 536 / B 564), a única possibilidade de salvar (*retten*) a liberdade está em negar a realidade dos fenômenos, isto é, em considerá-los simples representações e, portanto, distintos da coisa em si. Pois, neste caso, os fenômenos “têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos” (Kant, 1781: A 537 / B 565). Do contrário, se eles fossem reais, não poderíamos esperar encontrar neles nada além daquilo que observamos empiricamente, e o encadeamento causal natural seria a única forma possível de

¹³ Interpreto a subordinação do conceito *prático* ao conceito (idéia) *transcendental* da liberdade da seguinte forma: a liberdade transcendental se interessa pela própria possibilidade de conceber-se uma causalidade não-natural no mundo dos fenômenos, enquanto que a liberdade prática não apenas pressupõe esta possibilidade, mas se interessa por mostrar que há no mundo certos fenômenos (ações humanas) que são livres. Neste sentido, diria que o conceito transcendental é maior que o conceito prático da liberdade e, portanto, abarca este último.

¹⁴ Note-se, todavia, que o recurso à distinção transcendental não serve, como pensavam Fischer e Kemp Smith, para explicar a própria possibilidade (real) da liberdade, mas sim apenas para justificar a possibilidade lógica da liberdade. Em outras palavras, a distinção transcendental entre “fenômeno” e “coisa em si” é útil para sustentar que não se trata de um conceito autocontraditório.

causalidade.¹⁵ Desta forma, mediante o emprego do idealismo transcendental, seria possível tomar, ao mesmo tempo, natureza e liberdade como causas de um mesmo acontecimento

Certos aspectos da solução exposta acima precisam, no entanto, ser melhor explicados, a fim de evitar que surjam mal-entendidos decorrentes de uma avaliação apressada da mesma – como, por exemplo, a alegação de que ela (a solução) estabelece justamente aquilo que a terceira antinomia proíbe, a saber, uma causa (primeira quanto ao tempo) que quebra o fio condutor de uma experiência totalmente encadeada. Em primeiro lugar, é necessário deixar claro o que Kant entende por “fundamentos que não [são] fenômenos”. Além disso, também é importante elucidar o modo pelo qual, segundo ele, um mesmo evento pode ser determinado por duas causas concorrentes distintas (liberdade e natureza), e como o convívio (e, inclusive, a relação) entre ambas é possível.

A primeira “dúvida” pode ser sanada sem grande esforço, já que o fundamento (não-sensível) dos fenômenos se trata daquilo que Kant denomina de causa inteligível (mas, que também poderia ser chamada simplesmente de coisa em si ou númeno). O diferencial dessa causa, o que a torna especial e permite a sua coexistência com causas empíricas (fenomênicas), é a sua não-submissão às condições empíricas (ainda que os seus efeitos estejam submetidos a tais condições). Quer dizer, de acordo com Kant, a causa inteligível e a sua causalidade se encontram

¹⁵ Kant também acredita ser possível apreender, na própria observação dos acontecimentos do mundo, razões para se rejeitar a causalidade natural como a única possível no mundo dos fenômenos. Segundo ele, “se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo *leis necessárias*” (A 534 / B 562). Por consequência, os fenômenos, “na medida em que determinam o *arbítrio*, deviam tornar *necessárias* todas as *ações* como suas consequências naturais” (*idem*). Logo, se algo que deveria ter acontecido (segundo essa necessidade causal natural) não aconteceu, então isto seria um indício de que a causa desse algo (fenomênico), que deveria ter acontecido, não era tão necessária (determinante) como se pensava. Neste caso, nada impediria afirmar que o arbítrio também possui “uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos” (*idem*).

“fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas” (Kant, 1781: A 537 / B 565).

O segundo ponto também pode ser facilmente esclarecido, na medida em que compreendemos que, de fato, não pode haver duas causas para um mesmo evento. Para todo e qualquer fenômeno do mundo, pode haver apenas uma única *causa eficiente*. Esta causa, todavia, na concepção kantiana, tem um duplo caráter: empírico (ou sensível) e inteligível (ou numênico). O que, por sua vez, permite que os atos humanos (enquanto fenômenos) possam ser considerados, simultaneamente, não-livres e livres. Não-livres, quando avaliados a partir do caráter empírico da sua causa, pois “estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos” (Kant, 1781: A 539 / B 567) como efeitos dos mesmos de acordo com as leis constantes (e necessitantes) da natureza. Por outro lado, livres, quando o caráter inteligível é levado em conta, já que neste caso a causa “não se encontra subordinada a quaisquer condições da sensibilidade e não é [...] fenômeno” (*idem*). Sendo mais exato, a condição fundamental a qual o caráter (ou causa) inteligível não está subordinado é a condição temporal, uma vez que “o tempo é só a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si” (Kant, 1781: A 539 / B 567). Justamente por não estar subordinada à condição temporal,¹⁶ a causa inteligível é independente de toda condição empírica e pode coexistir com a causa empírica, sem que as duas entrem em conflito uma com a outra.

¹⁶ Segundo Kant, porque o sujeito agente não está submetido ao tempo, “não surgiria nem *cessaria* nele qualquer ato e não estaria, por conseguinte, submetido à lei de toda a determinação do tempo, de tudo o que é suscetível de alteração, a saber, que tudo *o que acontece* encontra a sua causa nos *fenômenos* (do estado precedente)” (Kant, 1781: A 539-540 / B 567-568). Sendo assim, mesmo que não seja permitido afirmar que o sujeito agente (por possuir tal caráter inteligível) começa uma ação no mundo dos fenômenos, certamente é possível dizer que ele “*inicia espontaneamente* [certos] efeitos no mundo dos sentidos” (Kant, 1781: A 541 / B 569) e, portanto, que é responsável pelos mesmos.

Mas, ainda que ambas as causas possam “verificar-se” de forma independente, Kant não enxerga uma relação de indiferença entre elas. Pelo contrário, ele entende que não há problema algum em admitir-se uma relação causal entre elas, na qual a causa inteligível tem certa influência sobre a causa empírica, ou, mais precisamente, na qual a primeira é a *causa transcendental* da segunda (Cf. Kant, 1781: A 546 / B 574). Ele sugere que a causalidade empírica, que observamos nos fenômenos, “possa ser [...] o efeito de uma causalidade não empírica, mas inteligível” (Kant, 1781: A 544 / B 572). Esta última, por sua vez, “seria o efeito da ação originária” (*idem*) daquela causa inteligível. Note-se, todavia, que, do ponto de vista do encadeamento causal dos fenômenos, não é possível encontrar (observar) qualquer ação originária, visto que isso contraria diretamente a condição temporal a qual estão submetidos todos os fenômenos. Neste sentido, o filósofo mantém a sua posição de que, “entre as causas do fenômeno, não pode certamente haver nada que por si possa iniciar, em absoluto, uma série” (*idem*). Quer dizer, sob a perspectiva empírica, ainda que se admita a existência de uma causa e uma causalidade inteligível, todas as causas dos fenômenos são meramente causas naturais (ou seja, fenômenos). O caráter empírico é o único que pode ser acessado para explicar a causalidade nos fenômenos, enquanto que o caráter inteligível permanece totalmente desconhecido.

De acordo com a solução kantiana enunciada acima, não há conflito algum entre liberdade e natureza, ou seja, elas podem coexistir sem contradizer uma a outra. É importante, no entanto, deixar claro qual é o objetivo que o filósofo espera ter alcançado por meio dessa solução. Kant é explícito ao dizer o que não era a sua pretensão: “não pretendemos aqui expor a *realidade* da liberdade, [...] nem sequer pretendemos demonstrar a *possibilidade* da liberdade” (Kant, 1781: A 558 / B 586). Ele, de fato, não poderia desejar atingir tais fins. Primeiro, porque “a experiência é a única que pode conceder realidade aos nossos conceitos” (Kant, 1781: A 489 / B 517) e, como

se sabe, o conceito da liberdade não pode, de forma alguma, ser dado na experiência. Por isso, ela permanece “tão-só uma idéia sem verdade nem relação com um objeto” (*idem*). Segundo, não poderia almejar demonstrar a possibilidade (real) da liberdade, porque esta possibilidade não pode ser conhecida “mediante simples conceitos *a priori*” (Kant, 1781: A 558 / B 586). Portanto, do ponto de vista cognitivo (da filosofia teórico-especulativa), a liberdade é apenas uma idéia transcendental, pela “qual a razão pensa iniciar absolutamente [...] a série das condições no fenômeno, enredando-se assim numa antinomia com as próprias leis, que prescreve ao uso empírico do entendimento” (*idem*). O mérito da solução kantiana, ao mostrar que o conflito entre natureza e liberdade está baseado sobre uma simples aparência (*Schein*), consiste em estabelecer a possibilidade lógica da liberdade, isto é, a sua não-autocontradição.¹⁷ Logo, o resultado atingido não permite mais do que meramente pensar o conceito (idéia) da liberdade. Mas, definitivamente, essa idéia transcendental da liberdade não serve para fundamentar o campo das ações humanas.

Penso que é justamente visando fornecer uma resposta mais condizente com a pretensão de fundamentação (moral) do campo das ações humanas que Kant engendra o (já mencionado) conceito prático da liberdade. De acordo com o filósofo, a liberdade prática tem a vantagem de estar totalmente isenta dos problemas que resultam da tentativa de aplicar a liberdade (como causalidade inteligível) no mundo dos fenômenos e, além disso, pode ser conhecida “por

¹⁷ A possibilidade de algo é definida por Kant, algumas vezes, nos seguintes termos: “o conceito é sempre possível quando não é contraditório” (Kant, 1781: A 597 / B 625). Mas, em outros momentos, ele chama a atenção para o fato de que a “não-contradição do conceito [está] longe de provar a possibilidade do objeto” (Kant, 1781: A 596 / B 624). Fica evidente que há uma importante diferença a ser destacada entre a possibilidade de um conceito e a possibilidade de um objeto. No primeiro caso, o que está em jogo é meramente a *possibilidade lógica* do conceito – que ele possa ser pensado. No segundo caso, por outro lado, é a *possibilidade real* do objeto que se considera. A realidade de um conceito, segundo Kant, só pode ser fornecida pela experiência. Logo, para que um conceito seja dito possível é necessário que, além de ser logicamente consistente, o seu objeto possa ser dado na experiência. Não é propriamente necessário que se faça a experiência do objeto, mas apenas que tal experiência seja possível. Em outras palavras, um conceito (ou um juízo) é possível quando podemos decidir sobre a sua verdade ou falsidade a partir de dados intuitivos. Quanto à diferença entre a possibilidade lógica e a possibilidade real de um conceito, confira também Kant, 1781: A 244 / B 302-303 – nota de rodapé.

experiência, [...] como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade” (Kant, 1781: A 803 / B 831). Tais elementos parecem justificar suficientemente uma filiação ao conceito prático da liberdade e o abandono do seu conceito transcendental, quando se tem em vista a fundamentação do campo prático. Quanto a isso, ao se referir ao conflito suscitado por essa idéia com as leis da causalidade natural, Kant não deixa dúvida: “a questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (Kant, 1781: A 803-804 / B 831-832).

A concepção kantiana da liberdade prática, todavia, pressupõe alguns elementos do conceito transcendental dessa liberdade.¹⁸ Neste sentido, penso que uma compreensão satisfatória do referido conceito prático passa pela idéia kantiana de que o homem é um ser dotado de duas faces distintas. Por um lado, na medida em que a ele (devido a certas forças e faculdades [*Kräfte und Vermögen*])¹⁹ é atribuído um *caráter empírico* (sensível), ele é apenas um fenômeno do mundo sensível e, tal qual outras causas da natureza, está submetido a leis empíricas. Mas, por outro lado, quando o homem é tomado sob a perspectiva das faculdades do entendimento e da razão, é considerado “um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade” (Kant, 1781: A 546-547 / B 574-575). Em outras palavras, visto a partir dessa última perspectiva, o ser humano é detentor de um *caráter*

¹⁸ Não é meu interesse discutir profundamente as diferenças ou supostas contrariedades entre os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática, ou ainda, se há alguma ambigüidade no conceito de liberdade prática na passagem da *Dialética Transcendental* para o *Cânon* (a qual, por um lado, pode ser tomada como sinônimo da liberdade transcendental e, por outro, com algo distinto), como sugere Henry Allison (Cf. Allison, 1990: 59-66). Penso que os elementos apresentados são suficientes para o objetivo do presente trabalho.

¹⁹ Kant não é muito específico quanto a essas forças e faculdades. Mas, provavelmente, a sensibilidade está entre as mesmas, na medida em que esta (enquanto receptividade ou capacidade de sermos afetados) é uma propriedade do arbítrio.

inteligível.²⁰ O caráter inteligível, enquanto fundamento dos fenômenos, “não se refere às questões empíricas, mas diz respeito, de certa maneira, ao pensamento no entendimento puro [*das Denken im reinen Verstande*]” (Kant, 1781: A 545 / B 573). Quer dizer, constitui o *modo de pensar* (*Denkungsart*) do sujeito agente. O caráter empírico, por outro lado, também denominado de *modo de sentir* (*Sinnesart*), é a faculdade sensível, pela qual o arbítrio humano pode ser “*patologicamente afetado* (pelos móveis [*Bewegursachen*] da sensibilidade)” (Kant, 1781: A 534 / B 562). Mas, porque o arbítrio humano (além de sensível) também é livre, “o homem possui a capacidade [*Vermögen*] de determinar-se por si, independentemente da coação [*Nötigung*] dos impulsos sensíveis” (*idem*). Por esse motivo, tendo em vista que essa última capacidade corresponde ao caráter inteligível do homem, parece plausível afirmar que o pressuposto da liberdade depende, em certa medida, da capacidade de o caráter sensível (empírico) ser determinado pelo caráter inteligível.

Mostrar que o caráter inteligível determina o caráter sensível corresponde à tarefa de provar que a faculdade da razão possui uma causalidade (não condicionada empiricamente). Esta última tarefa supostamente não apresenta grande desafio, pois, segundo Kant, que a “razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos *imperativos* que impomos como regras, em toda ordem prática, às faculdades ativas” (Kant, 1781: A 547 / B 575). Isto porque, continua o filósofo, “o *dever* [pressuposto em tais imperativos] exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza” (*idem*). Contudo, ainda que as

²⁰ O caráter inteligível também pode ser entendido como uma espécie de *poder* (*Vermögen*) detido por algumas causas naturais, e que se expressa por meio de “simples princípios do entendimento [*bloßen Gründen des Verstandes*]” (Kant, 1781: A 545 / B 573). Neste sentido, o entendimento “faz um uso empírico dos seus conceitos [puros]” (Kant, 1781: A 547 / B 575), mas é determinado pela razão por meio de idéias.

ações executadas por dever e as ações por natureza sejam igualmente necessárias, os fundamentos de cada uma dessas ações as distinguem completamente: o “dever exprime uma ação possível, cujo fundamento é um simples conceito, enquanto o fundamento de uma mera ação da natureza terá que ser sempre um fenômeno” (Kant, 1781: A 548 / B 576). Logo, de acordo com Kant, a razão assegura e expressa a sua causalidade (determinação do arbítrio para a ação) por meio de um conceito (imperativo) que institui uma ação como dever.²¹ Aqui está a chave para o “sucesso” do conceito prático da liberdade (quando comparado ao conceito transcendental da mesma).

Diferente da liberdade transcendental, a liberdade prática não pretende provar que existem ações (fenômenos) que são absolutamente incondicionadas (e, portanto, primeiras na ordem do tempo), ou seja, explicá-las na sua origem. A questão central da liberdade prática é provar que a razão pode ser a causa inteligível das ações humanas (acontecimentos no mundo sensível), ou ainda, que ela “é uma faculdade, *pela* qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos, [uma vez que] a condição que se encontra na razão não é sensível e, portanto, ela mesma não começa” (Kant, 1781: A 552 / B 580). Não é suficiente, neste sentido, que o conceito prático da liberdade atribua à faculdade da razão plena independência diante das condições empíricas (ou seja, da sucessão no tempo e, conseqüentemente, de influências sensíveis), pois este seria apenas um conceito negativo da liberdade. De acordo com Kant, o

²¹ Vale a pena destacar aqui que, ao contrário do que a crítica de Beck ao compatibilismo tradicional sugere, os fenômenos, aos quais pode ser atribuída uma causa inteligível, se resumem àqueles que dizem respeito ao campo das ações humanas, pois apenas essas podem ter um fundamento que é um “simples conceito”. Em outras palavras, a subclasse de fenômenos aos quais Kant atribui uma causa e uma causalidade inteligível são as “ações dos agentes racionais feitas com base em imperativos” (Esteves, 2000: 61).

conceito prático tem ainda de considerar positivamente a liberdade, “como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos” (Kant, 1781: A 553-554 / B 581-582).²²

A solidez (realidade) desse conceito prático depende de duas condições: a) que a razão forneça, de forma totalmente independente, regras que orientam a conduta humana – ou seja, regras que ordenam o que deve e o que não deve ser feito; e b) que ela – enquanto faculdade inteligível – tenha um caráter empírico, isto é, que produza efeitos no mundo sensível. Tendo em vista que o caráter inteligível da razão é algo permanentemente desconhecido e o caráter empírico é a única “instância” por meio da qual o homem pode ser considerado (Cf. Kant, 1781: A 550 / B 578), este último deve ser entendido como sinal ou esquema sensível (Cf. Kant, 1781: A 546 / B 574; A 553 / B 574) do caráter inteligível.²³ Neste sentido, segundo Kant, a razão mostra possuir uma causalidade própria, à medida que manifesta, por meio desse caráter empírico (que é seu efeito fenomênico), “uma *regra* segundo a qual se podem inferir os motivos racionais e as suas ações, quanto ao seu modo e aos seus graus, e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio” (Kant, 1781: A 549 / B 577). O que está em tela aqui é uma forma de “acesso” empírico ao

²² É certo, contudo, que esse “iniciar” não deve e nem pode ser entendido como um começo (absolutamente primeiro) no tempo. O que Kant tem em mente quando afirma isso não é outra coisa que dizer que a razão é a “condição incondicionada de toda a ação voluntária [e] não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos” (Kant, 1781: A 554 / B 582).

²³ É interessante notar, mais uma vez, a forma dualista (dois pontos de vista) pela qual Kant interpreta a determinação das *ações voluntárias* no homem. De acordo com ele, “cada uma [dessas ações] está determinada no caráter empírico do homem ainda antes de acontecer. Em relação ao caráter inteligível, de que aquele é apenas o esquema sensível, nenhum *antes* ou *depois* é válido e toda a ação, independentemente da relação de tempo em que juntamente com outros fenômenos se insere, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura” (Kant, 1781: A 553 / B 574).

caráter inteligível, quer dizer, uma forma de constatar que a determinação da causalidade de certos fenômenos (ações) se deve a uma regra que só pode ter sua origem na razão (pura).²⁴

Dito de outra forma, parece estar claro que a realidade da liberdade prática só é possível pressupondo-se a capacidade da razão de formular regras práticas. Mais precisamente, a realidade da liberdade depende não da capacidade de a razão (pura) formular um tipo qualquer de regras, mas sim regras que são leis práticas puras (isto é, leis morais). Pois, apenas estas últimas são genuínos princípios *a priori* que comandam de forma incondicionada e estabelecem uma necessidade absoluta para o agir ou a conduta humana. Assim, quando Kant afirma que “a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência” (Kant, 1781: A 802 / B 803), penso que ele tem em vista justamente o efeito que essa regra prática produz no mencionado caráter sensível. Estou convencido de que apenas dessa forma a liberdade pode provar ser uma “faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos” (Kant, 1781: A 554 / B 582).

Como já foi dito mais acima, a regra em questão é um imperativo que torna necessárias certas ações que ainda não aconteceram (e talvez nem aconteçam). Todavia, resta saber o que exatamente ordena esse imperativo. Esta é uma questão, vale destacar, cuja resposta constitui justamente aquilo que Kant denomina interesse prático da razão – que é expresso pela questão “que devo fazer?” (Kant, 1781: A 805 / B 833). Neste sentido, é correto dizer que a resposta ao interesse prático nada mais é do que aquilo que é ordenado pela razão (pura) como um imperativo. Mas, na primeira *Crítica*, não ficou muito claro o “conteúdo” desse imperativo. No *Cânon da razão pura*, Kant tenta responder à questão do interesse prático propondo a seguinte fórmula para

²⁴ Essa posição também parece estar implícita na seguinte passagem: “por vezes [...] descobrimos, ou pelo menos julgamos descobrir, que as *idéias da razão* mostraram realmente ter causalidade em relação às ações do homem, consideradas como fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por *princípios da razão*” (Kant, 1781: A 550 / B 578).

a regra prática (imperativo): “*Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz*” (Kant, 1781: A 808-809 / B 836-837). Contudo, essa fórmula enfrenta a dificuldade de não instituir uma regra (princípio) positiva para a conduta humana e, por consequência, não expressa satisfatoriamente o conceito prático (também positivo) da liberdade. Em outras palavras, a fórmula da regra (princípio) – apresentada por Kant no *Cânon* – não faz mais do que condicionar a busca pela felicidade (que é a satisfação de todas as inclinações sensíveis do ser humano) a algo que torne o ser humano digno de alcançá-la. Quer dizer, fica estabelecido apenas que a felicidade não pode constituir o fim último para a razão, em vista do qual todo o resto deve ser buscado.²⁵ Resumidamente, o problema na fórmula da regra é que ela não diz o que é necessário fazer para que o ser humano torne-se digno da felicidade. Portanto, no final das contas, tal fórmula não estabelece regra alguma de conduta e, por isso, também não responde ao interesse prático da razão. A “ausência” de regra (ou regras) impossibilita, por sua vez, a demonstração da liberdade prática na experiência. Logo, apesar de o conceito prático ser (de acordo com o que foi exposto acima) muito mais plausível que o conceito transcendental da liberdade, ele (ao final da primeira *Crítica*) permanece incerto (embora logicamente possível).

Parece, no entanto, correto afirmar que – ao tratar da liberdade não mais a partir de um conceito transcendental, mas sim de um conceito prático – Kant pretende diferenciar o campo prático (da ação humana) do campo cognitivo (do conhecimento dos objetos). Acredito que, nesse contexto, o fim almejado pelo filósofo é esclarecer que ações humanas não devem ser meramente analisadas (investigadas) como objetos (isto é, segundo o mesmo ponto de vista empregado no conhecimento especulativo). Pois, esse procedimento impossibilita a visão de

²⁵ Neste contexto, parece-me muito clara a crítica de Kant à ética aristotélica – que estabelece a felicidade como o bem supremo do ser humano em vista do qual tudo é buscado (Cf. Aristóteles, 2007: 37-65).

qualquer ordem que não seja a natural e, portanto, impede totalmente a pressuposição da liberdade da vontade. A intenção de “inaugurar” um novo campo de significação parece estar manifesta na seguinte passagem:

Quando [...] examinamos estas mesmas ações do ponto de vista da razão, não da razão especulativa para as *explicar* na sua origem, mas simplesmente na medida em que a razão é causa capaz de as *produzir*, numa palavra, se relacionarmos as ações com a razão de um ponto de vista *prático*, encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza. Pois que, neste caso, *não deveria* talvez ter *acontecido* o que pelo curso da natureza *aconteceu* e, segundo os seus princípios empíricos, tinha inevitavelmente que acontecer (Kant, 1781: A 550 / B 578).

Tendo em vista a questão inicial do capítulo, parece estar claro que, já na primeira *Crítica*, Kant vislumbra a “fundação” de um campo prático, com regras (princípios *a priori*) distintas do campo cognitivo (especulativo-teórico), ou ainda, a instituição do campo prático como único no qual é possível fazer um uso legítimo da razão pura (Cf. Kant, 1781: A 797 / B 825). Esse campo, como foi indicado na primeira seção, é também o único no qual a metafísica pode ter a esperança de produzir princípios (ou conhecimentos práticos), que não têm simplesmente uma utilidade disciplinadora negativa, mas sim positiva, enquanto verdadeiros conhecimentos sintéticos *a priori* – o que foi negado pela *Crítica* ao uso especulativo da razão pura. Contudo, a “instauração” desse campo enfrenta sérias dificuldades devido ao caráter problemático do seu pressuposto fundamental, que é a liberdade da vontade. Neste sentido, mesmo após ter explicado que a causalidade livre não está em conflito com as leis da causalidade da natureza, Kant ainda não estava em condições de provar que esse pressuposto (enquanto expressão do uso prático da razão) é real. Quer dizer, provar que essa faculdade, de fato, produz regras que são absolutamente

independentes de qualquer condição empírica (ou de qualquer condição externa a própria razão), e que a atuação das mesmas pode (de alguma forma) ser empiricamente confirmada. Sendo assim, as questões que ficam em aberto (sem resposta) ao final da primeira *Crítica*, e que comprometem a realidade do campo prático, são essencialmente duas: a) a determinação da fórmula do princípio prático supremo (isto é, da moralidade), e b) a demonstração da realidade objetiva da liberdade (prática).²⁶

I.II.II. – A formulação do princípio prático supremo na *Fundamentação*

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) é escrita precisamente para dar conta de uma das questões não resolvidas na primeira *Crítica*. Isso fica claro, quando Kant afirma que o objetivo da obra se resume à “busca e estabelecimento [*Aufsuchung und Festsetzung*] do princípio supremo da moralidade” (Kant, 1785: BA XV). Mostrarei na presente seção o que está subentendido nesse empreendimento. Para tanto, resumirei o caminho percorrido pelo filósofo nessa obra, a fim de derivar a fórmula do mencionado princípio, e também explicarei alguns elementos que auxiliam a compreensão desse princípio. Pretendo, com isso, pôr às claras que esse princípio não pode se fundar na experiência, mas unicamente sobre uma base *a priori*, isto é, na

²⁶ Além das duas questões elencadas, há outra importante questão não respondida, que diz respeito à definição da realidade objetiva do campo prático. Mais precisamente, Kant afirma que “os princípios da razão pura, no seu uso prático e nomeadamente no seu uso moral, possuem uma realidade objetiva” (Kant, 1781: A 808 / B 836). Quando se refere a esses princípios práticos puros, ele não tem em mente as mesmas condições que estabelecem a realidade objetiva dos juízos e conceitos do campo especulativo. Todavia, tal qual acontece no campo especulativo, a realidade corresponde a certo conteúdo “encontrável” na experiência possível. Neste sentido, o filósofo afirma que a razão pura, num certo uso prático, possui “princípios da *possibilidade da experiência*” (Kant, 1781: A 807 / B 835). Mas, na primeira *Crítica*, ainda que Kant dê a entender que tais princípios não são outra coisa que ações (*Handlungen*) executadas conforme a regra estabelecida pelos princípios morais (Cf. Kant, 1781: A 807 / B 835), não está muito claro em que consiste essa experiência possível que pode apresentar os princípios práticos *in concreto*.

razão pura prática (vontade pura). Caso contrário, ele não teria a necessidade e a universalidade que se exige de uma lei. Espero que, nesse percurso, também fique claro que a fundamentação do campo prático requer o conhecimento do princípio supremo desse campo, ou seja, do princípio que sistematiza esse campo. Por fim, discutirei ainda certas questões referentes à idéia da liberdade da vontade.

A *Fundamentação* tem como ponto de partida, na sua *primeira seção*, o conceito de *boa vontade*. A meu ver, o motivo para Kant ter iniciado a sua busca do princípio prático supremo por tal conceito remete àquele princípio prático formulado na primeira *Crítica* – o qual ordena que se faça aquilo que pode tornar o agente digno (*würdig*) de alcançar a felicidade (Cf. Kant, 1781: A 808-809 / B 836-837). Como indiquei anteriormente, o problema daquele princípio reside na letargia que ele ocasiona, por não enunciar *como* nem *o que* deve ser feito, isto é, não prescreve a conduta que deve ser adotada, a fim de que o agente seja digno da felicidade. Por isso, entendo que a *boa vontade* vem à cena precisamente para preencher essa lacuna, já que ela, segundo o filósofo, “parece constituir a condição indispensável da própria dignidade [*Würdigkeit*] de ser feliz” (Kant, 1785: BA 2). Logo, é apropriado afirmar que o merecimento (dignidade) da felicidade depende da *produção* de uma boa vontade.

Antes de explicar o que significa produzir uma vontade boa, convém ainda expor o raciocínio kantiano que atribui a essa vontade o status de *bem supremo*, ao qual todo o resto está condicionado (Cf. Kant, 1785: BA 7). Essa condição (*status*) se deve ao fato de a boa vontade ter um *valor absoluto* (Cf. Kant, 1785: BA 3-4), e a felicidade, por exemplo, ter um valor meramente relativo. Quer dizer, o objeto de desejo das inclinações é relativo a cada sujeito agente, e a felicidade (que é a satisfação dessas inclinações) também depende de certa habilidade para ser

alcançada. Por outro lado, segundo Kant, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas somente pelo *querer* [*Wollen*], isto é, em si mesma” (Kant, 1785: BA 3). Além disso, continua o filósofo, “a boa vontade tem em si mesma o seu pleno valor [e a] utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor” (*idem*). O valor absoluto da boa vontade também parece poder ser inferido da própria natureza do ser racional. Para tanto, seria necessário compreender a *intenção* da natureza “ao dar-nos a razão por governante da vontade” (Kant, 1785: BA 4). O filósofo deduz essa *intenção* por meio do seguinte raciocínio teleológico: assume-se, em primeiro lugar, que “em todos os seres as disposições naturais [*Naturanlagen*] são tais que, em cada um deles, não se encontra nenhum órgão [*Werkzeug*] que não seja o mais conveniente à finalidade a que se destina” (*idem*); disto infere-se que, se um ser é dotado de razão e vontade, então a verdadeira finalidade da natureza não pode ser a sua *conservação* ou o seu *bem-estar* (ou seja, a sua *felicidade*), pois é fato que “quanto mais uma razão é cultivada, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento” (Kant, 1785: BA 5); em outras palavras, o instinto natural seria um dispositivo muito mais adequado para “engendrar o plano da felicidade e dos meios de a alcançar” (*idem*); logo, se a razão “nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir [*hervorbringen*] uma *vontade*, não só *boa* talvez como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária” (Kant, 1785: BA 7).

A fim de deixar claro o que deve ser entendido por produzir uma boa vontade, Kant serve-se do conceito de *dever* (*Pflicht*). Pois, de acordo com ele, este último conceito “contém [*enthält*]

o conceito de boa vontade” (Kant, 1785: BA 8).²⁷ Isto significa que a produção de uma boa vontade, ou ainda, de um querer (*Wollen*) bom, depende estritamente da observação do dever (Cf. Kant, 1785: BA 20). Mais precisamente, uma vontade boa é aquela que observa (cumpre) o dever. Cumprir o dever requer, segundo o filósofo, que as ações não ocorram meramente *conforme ao dever* (*pflichtmäßig*),²⁸ mas que sejam praticadas *por dever* (*aus Pflicht*). Pois, ações *conforme ao dever* não têm valor intrínseco algum. Apenas ações praticadas *por dever* têm valor moral. O valor moral deste último tipo de ação está, de acordo com o filósofo, “*não no objetivo [Absicht] que com ela se quer alcançar, mas na máxima que a determina*” (Kant, 1785: BA 13). Quer dizer, esse valor não está nas próprias ações ou nos efeitos (fins) das mesmas, mas sim unicamente no “*princípio [Prinzip] do querer segundo o qual a ação [...] foi praticada*” (*idem*).

Tendo em vista que uma ação *por dever* tem valor justamente porque os fins que possam ser alcançados por essa ação são desconsiderados, o princípio que deve determinar a vontade (e que faria dela uma vontade boa) também precisa abstrair dos efeitos das ações. Logo, esse princípio não pode ser material, ou melhor, ele não pode ser um motivo (*Triebfeder*) obtido a

²⁷ Na verdade, o conceito do dever contém o de boa vontade “sob certas limitações e obstáculos subjetivos” (Kant, 1785: BA 8). É importante detalhar aqui o que está subentendido nesta passagem. Uma ação praticada por dever sempre pressupõe uma boa vontade. O inverso, no entanto, não se aplica. Pois, de acordo com Kant, é possível conceber uma boa vontade da qual não decorre qualquer dever. Este seria o conceito de uma vontade santa de seres racionais. Porque a vontade dos mesmos não enfrenta nenhuma limitação ou obstáculo subjetivo contrário à moral, é correto dizer que a ação de tais seres é sempre moral. Por outro lado, para seres humanos (seres racionais sensíveis), que não possuem uma vontade santa, a lei moral instituída pela razão (a fim de determinar a vontade) é sempre um dever. Isto porque, ela tem de se impor frente às inclinações que constituem obstáculos subjetivos ao cumprimento da lei. Logo, quando o filósofo enuncia que o conceito do dever contém o da boa vontade, ele está tão-somente afirmando que, em tudo que ocorre por dever, manifesta-se uma vontade (sensível) boa. Mais do que isso, parece que apenas em vista de uma tal vontade boa (não-santa) o conceito de dever tem sentido.

²⁸ Ações conforme ao dever são aquelas cujo motivo determinante não é o dever, mas sim alguma intenção egoísta ou uma inclinação imediata. De acordo com Kant, quando há uma intenção egoísta, não é difícil “perceber” que a ação não foi praticada por dever. Todavia, quando ação é motivada por uma inclinação imediata, tal “percepção” é muito mais difícil. Pois, neste sentido, a ação poderia perfeitamente ter sido motivada por dever. Este é o caso da *conservação da própria vida*, que é simultaneamente um dever e uma inclinação imediata que todos possuem (Cf. Kant, 1785: BA 9). Além disso, é correto afirmar que essas ações estão de acordo com o dever em virtude de um simples acaso.

posteriori. O motivo (*Bewegungsgrund*) determinante da vontade tem de ser, portanto, um princípio completamente destituído de conteúdo (matéria), e expressar apenas a forma do querer em geral. Na visão de Kant, apenas um princípio formal *a priori* (Cf. Kant, 1785: BA 14) pode ser objeto de respeito (todo o resto, por outro lado, pode ser unicamente objeto de inclinação). Pois, só ele pode expressar a *atividade* (*Tätigkeit*) de uma vontade, que não está meramente a serviço das inclinações, mas que as domina (*überwiegt*) ou as exclui (*ausschließt*) do cálculo na escolha (*Wahl*) (Cf. Kant, 1785: BA 14). Sendo assim, cumprir o dever nada mais é do que tornar necessária uma ação, unicamente por respeito a uma lei prática (princípio formal *a priori*). Em outras palavras, se uma ação é realizada por dever, então “nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito*²⁹ por esta lei prática” (Kant, 1785: BA 15).³⁰

Mas, o que ordena essa lei prática, como dever? Dito de outra forma, o que deve ser feito para que a vontade (o querer) se torne moralmente boa? A resposta a esta questão tem de ser a expressão da forma do querer em geral. Assim, porque a determinação do querer (ou da vontade) deve abstrair de todo conteúdo, “nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade” (Kant, 1785: BA 17). Quer dizer, como a lei prática tem de ser um princípio formal, a sua forma não pode ser outra que a de uma lei universal. Neste sentido, segundo Kant, para saber como cada um deve agir, basta questionar-

²⁹ Há um trecho da *Fundamentação* que parece esclarecedor quanto à função desempenhada pelo sentimento respeito, como princípio subjetivo da vontade: “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade” (Kant, 1785: BA 15).

³⁰ Quer dizer, do ponto de vista objetivo, o princípio determinante da vontade é a própria lei prática. Mas, do ponto de vista subjetivo, o princípio é a máxima de respeitar ou “obedecer a essa lei, mesmo com o prejuízo de todas as minhas inclinações” (Kant, 1785: 15).

se: “[posso] querer que a minha máxima também se torne uma lei universal?” (*idem*). Caso não possa querer isso, continua ele, o sujeito agente deve rejeitar tal máxima, “porque ela não pode servir como princípio numa possível legislação universal” (Kant, 1785: BA 20).

A fórmula apresentada acima pode ser considerada uma versão preliminar daquele princípio, cuja busca e determinação constituem o objetivo central da *Fundamentação*. É importante, no entanto, destacar que essa fórmula é obtida ou derivada do “conhecimento moral da razão humana vulgar [*gemeinen Menschenvernunft*]” (Kant, 1785: BA 20).³¹ Segundo Kant, ela enuncia um princípio que está presente no cotidiano e serve de padrão para o juízo moral de todo homem. Mas, para o filósofo, o fato de a razão vulgar não conceber abstratamente esse princípio, numa forma geral (Cf. Kant, 1785: BA 20), faz com que o juízo moral do homem comum “[possa] ser facilmente perturbado e desviado do reto caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso” (Kant, 1785: BA 22). Por esse motivo, continua ele, “a *razão humana vulgar*, impelida por motivos propriamente práticos [...], se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*” (Kant, 1785: BA 23). Pois, apenas nesta última, essa mesma razão encontra “informações e instruções claras sobre a fonte do

³¹ É interessante destacar aqui o método adotado por Kant na *Fundamentação* para deduzir o princípio prático supremo. No *Prefácio*, ele deixa explícito que o seu método consiste em “tomar o caminho analítico partindo do conhecimento vulgar [*gemeinen Erkenntnisse*] até chegar à determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em sentido inverso, o caminho sintético do exame [*Prüfung*] desse princípio e das suas fontes até alcançar o conhecimento vulgar” (Kant, 1785: BA XVI). O método em questão é aquele utilizado por Kant a longa data nos seus escritos (desde os seus textos pré-críticos). Uma definição clara desse método está nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*: “o método analítico, enquanto oposto ao método sintético, é inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até as condições sob as quais unicamente é possível” (Kant, 1783: A 42). Na verdade, o método analítico é adotado tanto na *primeira* quanto na *segunda seção* da *Fundamentação* e apenas a *terceira seção* emprega o sintético. Contudo, é importante notar uma importante diferença entre o ponto de partida da *primeira* e da *segunda seção*. Na *primeira seção*, Kant parte, de fato, do conhecimento da razão humana vulgar. Na *segunda seção*, por outro lado, o ponto de partida é o “conceito universal de um ser racional em geral” (Kant, 1785: BA 35). A “justificativa”, para Kant ter, em um primeiro momento, pautado a dedução do mencionado princípio no conhecimento da razão humana vulgar, está dada na *primeira Crítica*. Nessa obra, o filósofo afirma que a existência de leis morais puras, que comandam de uma maneira absoluta, pode ser pressuposta, “recorrendo não só às provas dos moralistas mais esclarecidos, mas ao juízo moral de todo o homem” (Kant, 1781: A 807 / B 835).

seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apóiam sobre a necessidade e a inclinação” (Kant, 1785: BA 23-24). Parece-me que, ao insistir na busca por uma fórmula abstrata (regra geral) para o princípio da moralidade, Kant quer afastar qualquer dúvida acerca da origem *a priori* do princípio em questão.³²

A tarefa de formular abstratamente o princípio supremo da moralidade é desenvolvida por Kant na *segunda seção* da *Fundamentação*. Esse empreendimento pressupõe uma completa depuração de tudo o que é empírico. Pois, o filósofo está convencido de que só é possível esperar *exatidão e solidez* do mencionado princípio, se ele for extraído de uma fonte pura. Tendo em vista que a fonte em questão não pode ser outra que a própria razão, o princípio tem de ser fundado na metafísica resultante do uso prático da razão pura, como puro conhecimento racional separado de todo o empírico (Cf. Kant, 1785: BA 30-31). Em outras palavras, Kant entende que a determinação do autêntico princípio supremo da moralidade deve se basear em uma metafísica dos costumes isolada de todo o resto (isto é, em uma pura filosofia prática e não em uma filosofia moral popular). O rigor (na separação do empírico) se deve à vantagem que tal princípio puro tem, segundo o filósofo, em relação a qualquer outro princípio:

A pura representação do dever e em geral da lei moral, que não está misturada com nenhum acréscimo externo de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão [...] uma influência muito mais poderosa [*einen so viel mächtigern Einfluß*] do que todos

³² A dedução do conceito de dever moral a partir do uso vulgar (comum) da razão prática pode levantar a suspeita de que ele é um conceito empírico (Cf. Kant, 1785: BA 25). Kant argumenta, no entanto, que pensar desta forma é um erro, pois “é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (Kant, 1785: BA 26). Além disso, como a lei moral tem de valer de forma absoluta e necessária para todos os seres racionais em geral, fica claro, segundo o filósofo, que “nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade de tais leis apodíticas” (Kant, 1785: BA 28).

os outros motivos [*Triebfedern*] que possam se reunir [*aufbieten*] no campo empírico, de tal modo que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e aos poucos tornar-se senhor dos mesmos. Em vez disto, uma doutrina dos costumes mesclada, composta por motivos [*Triebfedern*] de sentimentos e inclinações, e simultaneamente por conceitos racionais, tem de tornar o ânimo oscilante [*schwankend*] entre causas motoras [*Bewegursachen*], que não se submetem a nenhum princípio, e que podem apenas acidentalmente conduzir ao bem, mas freqüentemente também ao mal (Kant, 1785: BA 33-34).

Em suma, o empreendimento em questão (de determinar o princípio da moralidade) tem de se basear unicamente em puros conceitos racionais. Esse princípio, juntamente com todos os conceitos morais, não pode ser extraído da experiência, uma vez que esta última é contingente e não permite inferir a *necessidade absoluta* com a qual o mesmo deve valer. Para Kant, a origem pura dos conceitos morais tem elevada importância, pois é nesta que “reside a dignidade [dos mesmos] para nos servirem de princípios práticos supremos” (Kant, 1785: BA 34). Neste sentido, “cada vez que lhes acrescentamos qualquer coisa de empírico, diminuímos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações” (*idem*). Com efeito, é interessante frisar, Kant não considera suficiente extrair da razão pura prática os conceitos morais, é essencial ainda que os mesmos sejam expostos isoladamente (sem mistura), pois, apenas desta forma, eles podem “mostrar” a sua força. Além disso, parece que esta também é a condição para “determinar o âmbito [*Umfang*] de todo este conhecimento racional prático [...] puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática” (Kant, 1785: BA 35).

A fim de que a referida pureza do princípio prático supremo seja assegurada, a sua dedução (na *segunda seção* da *Fundamentação*) não pode se basear na natureza particular da razão humana (isto é, no conhecimento moral da razão humana vulgar, como acontece na *primeira seção*), mas apenas no “conceito universal de um ser racional em geral” (Kant, 1785:

BA 35). Parece-me que o motivo de a *segunda seção* ser intitulada *Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes* (Kant, 1785: BA 25) remete exatamente a esse detalhe. Visando tornar gradual essa transição, Kant considera que a dedução deve consistir numa clara descrição da “faculdade da razão prática, percorrendo-a desde as suas regras universais de determinação até ao ponto em que dela brota o conceito de dever” (Kant, 1785: BA 36).

Seguindo esse caminho, a dedução do referido princípio tem de partir do conceito de razão prática. Razão prática, em um ser puramente racional, é o mesmo que vontade. O raciocínio kantiano que evidencia a equivalência entre ambos os conceitos é o seguinte: a) assume-se que, embora todos os eventos da natureza ocorram segundo leis, alguns deles devem ocorrer segundo a *representação* das leis;³³ b) a vontade é a “capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios” (Kant, 1785: BA 36); c) “a razão é necessária para derivar as ações das leis” (*idem*); d) logo, “a vontade não é outra coisa senão razão prática” (*idem*). Mais precisamente, a vontade (de um ser puramente racional) é razão prática, porque ela é completamente determinada pela razão, ou melhor, porque ela é “a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (Kant, 1785: BA 36-37). Esta vontade (razão prática) é, portanto, uma

³³ A vontade torna os atos de um ser racional distintos daqueles de todos os outros seres (naturais). Isto porque, enquanto os atos desses últimos decorrem da necessidade absoluta da lei causal da natureza (sem que a possibilidade de ocorrerem de outra forma seja dada, ou melhor, sem que exista a possibilidade de escolher agir dessa ou de outra forma), os seres racionais, por orientarem suas ações na representação de leis (práticas), podem escolher se a ação ocorrerá conforme a lei ou não. Em outras palavras, a vontade é uma faculdade de escolher ou representar (mentalmente) se um ato pode ou não ser praticado, tendo em vista a obediência a uma lei (prática).

vontade perfeitamente boa (santa),³⁴ e as ações (que dela decorrem) são tanto objetiva quanto subjetivamente necessárias.

Quando a vontade, por outro lado, não é suficientemente (necessariamente) determinada pela razão, ou seja, quando “a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como realmente acontece entre os seres humanos), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes” (Kant, 1785: BA 37). Este é o caso de uma vontade que não é perfeitamente boa, uma vez que sofre a influência de motivos [*Triebfedern*] sensíveis. Neste sentido, ao passo que uma vontade santa é determinada (submetida) de forma infalível pela razão – pois, “o *querer* já concorda por si necessariamente com a lei” (Kant, 1785: BA 39) –, a determinação racional de uma vontade imperfeita (por meio de leis objetivas) é uma necessitação (*Nötigung*) (Cf. Kant, 1785: BA 37). Quer dizer, a vontade imperfeita tem de ser forçada (coagida) a se conformar à razão. Para tanto, a razão institui a sua lei como uma ordem [*Gebot*] a ser cumprida pela vontade. Esta ordem, segundo Kant, é formulada (expressa) como um *imperativo*, e estabelece uma relação de necessitação entre a lei objetiva da razão (do querer em geral) e a vontade subjetivamente imperfeita de um ser racional (como o homem).³⁵ Assim, é correto dizer que uma vontade imperfeita torna-se boa quando é determinada, não por motivos subjetivos, mas

³⁴ Kant entende por “ser puramente racional” um ser não sensível. Nesta concepção se enquadra propriamente seres espirituais, isto é, um ser divino e anjos. O filósofo, até onde pude notar, não argumenta em favor da existência desses seres. Na verdade, este detalhe é irrelevante para o seu objetivo. Parece claro que ele se serve da idéia dos mesmos meramente para fundar (ou deduzir) uma lei (moral) que não esteja comprometida com nenhum elemento da natureza humana particular. Tais seres teriam uma vontade santa (perfeitamente boa) simplesmente porque, devido a sua natureza não-sensível, não podem escolher (como princípio) nada além daquilo que é prescrito pela razão.

³⁵ É importante ficar claro que o imperativo vale unicamente para uma vontade imperfeita, e não para uma vontade santa. Pois, como já foi dito, esta última não pode escolher nada além daquilo que “quer” a razão. Portanto, ela não precisa ser necessitada (coagida) a seguir as regras da razão.

por representações da razão, isto é, “por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal” (Kant, 1785: BA 38).

Esses princípios objetivos da razão são, para uma vontade imperfeita, imperativos que coagem (obrigam) a mesma a obedecê-los. De acordo com Kant, tais imperativos podem comandar [*gebieten*] a vontade ou de forma hipotética ou de forma categórica. No primeiro caso, o imperativo representa “a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)” (Kant, 1785: BA 39).³⁶ No caso do *imperativo categórico*, uma ação é representada “como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade [*Zweck*]” (*idem*), ou seja, independente de qualquer intenção [*Absicht*].³⁷ Dito de outra forma, este último imperativo ordena imediatamente uma conduta [*Verhalten*], que desconsidera qualquer intenção a ser atingida por meio da mesma (Cf. Kant, 1785: BA 43).³⁸ Sendo assim, por ordenar uma ação de forma incondicionada (isto é,

³⁶ Cabe aqui uma rápida descrição do conceito de um imperativo hipotético. De acordo com Kant, um imperativo hipotético tão-somente representa (estabelece) que uma “ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*” (Kant, 1785: BA 40). No primeiro caso, ele pode se chamar *regra da destreza* (ou ainda, *imperativo técnico* – pertencente à arte), uma vez que, para qualquer finalidade possível, ele ordena o meio pelo qual ela pode ser atingida (Cf. Kant, 1785: BA 41). No segundo caso, um nome apropriado seria *conselho da prudência* (ou também, *imperativo pragmático* – pertencente ao bem-estar), pois, tendo em vista que existe uma finalidade (a felicidade) que todos os seres racionais têm e perseguem realmente, este imperativo “representa a necessidade prática da ação como meio para fomentar a felicidade” (Kant, 1785: BA 42).

³⁷ É interessante notar, quanto a isso, que representar uma ação como objetivamente necessária é o mesmo que representar uma ação como boa. Sendo assim, enquanto que um imperativo hipotético representa uma ação como boa apenas “como meio para *qualquer outra coisa*” (Kant, 1785: BA 40), em um imperativo categórico “a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão, como princípio dessa vontade” (*idem*). Em outras palavras, o imperativo (de um modo geral) determina qual ou quais das ações possíveis de ser praticadas é boa. Neste sentido, segundo o filósofo, o imperativo “representa a regra prática na relação com uma vontade que não realiza imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que o soubesse, as suas máximas poderiam [...] ser contrárias aos princípios objetivos de uma razão prática” (*idem*).

³⁸ Sendo mais preciso, esse imperativo “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva, e o essencialmente bom da ação reside na disposição [*Gesinnung*], seja qual for o resultado” (Kant, 1785: BA 43).

de forma absolutamente necessária), apenas o imperativo categórico (também chamado de *imperativo da moralidade*) “tem o caráter de uma *lei* prática, ao passo que todos os outros [imperativos] podem, com efeito, se chamar *princípios* da vontade, mas não leis” (Kant, 1785: BA 49-50). Quer dizer, a legislação da razão só pode se expressar por meio de imperativos categóricos.

É necessário, todavia, entender “como são possíveis todos estes imperativos” (Kant, 1785: BA 44). Esta questão, explica Kant, não requer saber como a ação ordenada pelo imperativo pode ser executada, mas apenas “como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir” (*idem*). A possibilidade de um imperativo categórico não é tão simples de justificar como aquela dos imperativos hipotéticos, pois, diferente do que acontece nestes últimos, a necessidade objetiva contida no imperativo categórico “não pode se apoiar em nenhum pressuposto [*Voraussetzung*]” (Kant, 1785: BA 48).³⁹ Além disso, a existência (realidade) de tal imperativo da moralidade não pode ser demonstrada empiricamente “*por nenhum exemplo*” (*idem*). Logo, a sua possibilidade tem de ser investigada de forma “totalmente *a priori*” (Kant, 1785: BA 49). Na verdade, por se tratar de “uma proposição sintética *a priori* prática” (Kant, 1785: BA 50),⁴⁰ a dificuldade que envolve a possibilidade de um imperativo categórico é, para Kant, a mesma que enfrenta o campo cognitivo (teórico-especulativo) quando quer explicar a possibilidade de proposições desse gênero.

³⁹ De acordo com Kant, a proposição contida em um imperativo hipotético é analítica, pois “quem quer o fim, quer também o meio indispensavelmente necessário para o alcançar” (Kant, 1785: BA 44).

⁴⁰ O imperativo categórico (ou lei da moralidade) é uma proposição sintética *a priori* prática, porque conecta, de modo imediato (necessário), uma vontade imperfeita com um ato [*Tat*] *a priori* (que não pode ser analiticamente deduzido de uma vontade empiricamente pressuposta, mas que deriva do conceito da vontade de um ser puramente racional) (Cf. Kant, 1785: BA 50 – nota de rodapé). Neste sentido, a verdadeira dificuldade do campo prático consiste em responder à questão: como é possível uma proposição (juízo) sintética *a priori* prática?

A fim de prosseguir com a dedução da fórmula do imperativo categórico (princípio da moralidade), Kant assume *provisoriamente* que tais imperativos são possíveis (e existem).⁴¹ Ele parece ainda sugerir que o conhecimento do teor (fórmula) desses imperativos é condição para a resolução da questão que os envolve. Neste sentido, pretende extrair do “simples conceito de um imperativo categórico [...] a sua fórmula [*Formel*]” (Kant, 1785: BA 51), uma vez que tal fórmula “contém a proposição que por si só pode ser um imperativo categórico” (*idem*). Tendo em vista que o imperativo categórico é uma lei formal ou princípio incondicionado, que nada contém além da “necessidade da máxima de conformar-se a esta lei” (*idem*), não há dificuldade em extrair do seu conceito a sua fórmula (conteúdo). Pois, de acordo com o filósofo, quando pensamos tal imperativo, sabemos imediatamente que o seu “conteúdo” só pode ser “a universalidade de uma lei em geral, à qual a máxima da ação deve ser conforme” (Kant, 1785: BA 51-52). Sendo assim, a fórmula do imperativo categórico não pode ser outra que esta: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (Kant, 1785: BA 52).⁴² O filósofo está convencido de que essa fórmula expressa o único imperativo categórico possível de ser pensado,⁴³ ou melhor, ela é a única norma (cânon de todo o dever) para se julgar

⁴¹ Kant não afirma, de forma literal, que assumirá provisoriamente a possibilidade (ou a existência) de um imperativo categórico. Mas, porque ele, ao prosseguir com a dedução da fórmula desse imperativo, deixa de lado as incertezas que envolvem esse imperativo, pode-se inferir que ele provisoriamente admite a possibilidade do mesmo. Caso contrário, não faria sentido o esforço de deduzir a fórmula de uma regra (ou princípio) que é impossível (inexeqüível).

⁴² Como já havia antecipado mais acima, essa fórmula não é muito diferente daquela alcançada pelo filósofo ao final da *primeira seção*. Na essência, elas são praticamente a mesma fórmula. A diferença entre elas está basicamente no caminho percorrido, ou melhor, no ponto de partida adotado para a dedução da mesma.

⁴³ Essa fórmula pode ser denominada de *fórmula da lei universal*. Embora Kant afirme que ela é a única fórmula, ele apresenta ao longo da *Fundamentação* ainda quatro outras. Neste sentido, parece correto dizer que existem “cinco” fórmulas do imperativo categórico. Todavia, este é um ponto controverso, pois duas dessas fórmulas são claramente apenas variantes e, além disso, o filósofo dá a entender que se tratam apenas de três fórmulas (Cf. Kant, 1785: BA 70; 79; 81). Mas, como todas derivam ou contém a primeira (fórmula da lei universal), é igualmente correto dizer que

algo moralmente. Além disso, dela também “podem ser derivados [...] todos os imperativos do dever” (*idem*).⁴⁴

É importante ressaltar que a determinação do imperativo (lei) da moralidade, na fórmula exposta acima, não afirma que “tal imperativo realmente existe” (Kant, 1785: BA 59), ou seja, a formulação do mencionado princípio deixa em aberto se “há uma lei prática que ordena absolutamente por si e independentemente de todo o motivo [*Triebfeder*], e que a obediência a esta lei é o dever” (*idem*). Para provar que tal princípio realmente existe, não é suficiente saber meramente a sua fórmula (teor). Segundo Kant, também não é permitido buscar subsídios em qualquer “*propriedade [Eigenschaft] particular da natureza humana*” (*idem*), pois isso comprometeria a pureza do princípio. Se a existência (realidade) desse princípio fosse derivada da natureza humana, ele deixaria de ser incondicionado e, por conseqüência, deixaria de valer necessariamente para todos os seres racionais. Logo, essa tarefa requer o peculiar esforço de estabelecer, sem o auxílio da experiência,⁴⁵ ou seja, *a priori*, as evidências da existência de um tal princípio. Sendo assim, a realidade do mencionado princípio poderia ser buscada tão-somente no conceito de vontade de um ser racional em geral. O texto da *Fundamentação* não fornece detalhes precisos acerca deste ponto. Mas, parece-me que Kant enxerga a conexão *a priori*, que

existe apenas um imperativo categórico. Uma variante da primeira fórmula é a *fórmula da lei da natureza*: “*age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (Kant, 1785: BA 52). Mais adiante, serão expostas as outras fórmulas.

⁴⁴ Neste contexto, Kant não se refere às outras fórmulas do imperativo categórico, mas sim a um conjunto de deveres morais: *deveres perfeitos para consigo*, *deveres perfeitos para com os outros*, *deveres imperfeitos para consigo*, e *deveres perfeitos para com os outros*. Esta mesma classificação é apresentada na *Doutrina da virtude*, segunda parte da *Metafísica dos costumes* (1797). Na *Fundamentação*, ele expõe tais deveres de forma rápida (superficial) apenas para exemplificar o significado do conceito do *dever*. Uma abordagem mais pormenorizada é reservada para a obra de 1797.

⁴⁵ Segundo o filósofo, “o valor particular de uma vontade absolutamente boa [reside na independência que o princípio da ação tem com relação a] todas as influências de motivos contingentes, que só a experiência pode fornecer” (Kant, 1785: BA 61).

tal princípio moral tem com o referido conceito de vontade (Cf. Kant, 1785: BA 62), como um indício da sua existência (realidade). Neste sentido, é possível perceber um esforço do filósofo em explicitar como ocorre essa ligação, ou, o que significa o mesmo, como ocorre a “relação de uma vontade consigo mesma,⁴⁶ enquanto ela se determina só pela razão” (Kant, 1785: BA 63).

A vontade, na medida em que estabelece uma relação racional consigo mesma, é uma faculdade de se autodeterminar “a agir [*Handeln*] em conformidade com a representação de certas leis” (*idem*). Mas, para que essa autodeterminação da vontade de fato ocorra, ela tem de se servir unicamente de um fim (*Zweck*), válido necessariamente para todos os seres racionais, como princípio objetivo do querer, ou melhor, como motivo (*Bewegungsgrund*) para a conduta (*Verhalten*). Quando, ao contrário, o fim do qual ela se serve vale apenas para um agente particular, o mesmo não passa de um princípio subjetivo do desejar, ou seja, um motivo (*Triebfeder*) que determina de forma condicionada e particular (não-universal) o agir. Assim, visto que uma lei prática (imperativo categórico) é um princípio *formal*, ela tem certamente de abstrair todos os fins subjetivos.⁴⁷ Todavia, para Kant, essa mesma lei prática não só pode como deve possuir (basear-se sobre) um fim objetivo. Isto porque, apenas um fim objetivo vale como *fim em si mesmo*.⁴⁸ Segundo o filósofo, somente pode ser considerado como fim em si mesmo “algo cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto” (Kant, 1785: BA 64).⁴⁹ Sendo mais

⁴⁶ Por ser uma ligação *a priori*, ela só pode ser investigada “no campo da metafísica dos costumes” (Kant, 1785: BA 62).

⁴⁷ Um princípio que se baseia em motivos (*Triebfeder*) ou fins subjetivos é um princípio material, e, de acordo com Kant, não pode ser uma lei prática.

⁴⁸ Kant entende que um fim subjetivo vale sempre meramente como meio para outro fim.

⁴⁹ Neste sentido, é interessante notar que, “todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor” (Kant, 1785: BA 65).

preciso, somente “o homem e, de uma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo” (*idem*). Neste sentido, é correto dizer que a possibilidade de um imperativo categórico (lei prática) tem por fundamento a existência humana (ou, mais precisamente, a existência racional) como fim em si mesmo (Cf. Kant, 1785: BA 66). Isto significa que o imperativo categórico (princípio objetivo da vontade) deriva-se da representação da natureza humana (racional) como fim em si mesmo. Logo, este imperativo categórico também pode ter a seguinte fórmula: “*age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (Kant, 1785: BA 66-67).

A *fórmula da humanidade* (exposta aqui acima) não difere essencialmente da *fórmula da lei universal* (apresentada anteriormente), pois, tal qual essa última, a primeira também expressa o imperativo categórico como um princípio *a priori*, ou seja, como um princípio que não deriva da experiência. Isto é evidente tanto pela sua validade universal, quanto pela sua representação da humanidade como fim objetivo, que “só pode derivar da razão pura” (Kant, 1785: BA 70).⁵⁰ A diferença entre ambas as fórmulas pode ser observada na contribuição de cada uma delas, como princípios da legislação prática. A primeira fórmula estabelece a universalidade como critério objetivo para que uma regra se torne lei prática (Cf. Kant, 1785: BA 70). A segunda, por sua vez, institui, como condição subjetiva da lei prática suprema, que todo ser racional seja sempre tomado como sujeito de todos os fins, ou seja, como fim em si mesmo (*idem*).

⁵⁰ Outro aspecto comum às duas fórmulas é o teor negativo do seu princípio, uma vez que ambas impõem uma limitação aos princípios subjetivos, isto é, às máximas ou fins subjetivos. A *fórmula da lei universal* expressa uma regra geral que exclui toda máxima, cuja elevação ao grau de lei universal não pode ser desejada (Cf. Kant, 1785: BA 53-57). A *fórmula da humanidade*, de maneira análoga, exclui todo fim (subjetivo) que não toma a humanidade (ou a natureza racional em geral) como fim em si mesmo (Cf. Kant, 1785: BA 66-70).

Kant afirma que, dessas duas fórmulas, pode ser inferido um terceiro princípio (fórmula) da legislação prática, a saber, a “*vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (Kant, 1785: BA 70). Este princípio cumpre um papel importante, pois permite “compreender” a concordância (ou conexão) da vontade humana (imperfeita) com a idéia de uma razão prática universal (quer dizer, com a vontade perfeita de um ser racional em geral). Segundo esse princípio, a vontade humana está submetida à legislação prática unicamente na medida em que também é “*vista como auto-legisladora [selbstgesetzgebend]*” (Kant, 1785: BA 71), isto é, como autora da legislação a qual se submete.⁵¹ O mérito desse terceiro princípio consiste tão-somente em evidenciar um traço específico que distingue o imperativo categórico do hipotético, qual seja, “a renúncia de todo o interesse no querer por dever” (Kant, 1785: BA 71). Quer dizer, justamente por causa dessa terceira fórmula (denominada fórmula ou princípio da *autonomia* da vontade⁵²) o imperativo categórico pode ser concebido como um princípio prático incondicional, uma vez que, segundo ela, a vontade pode ser simultaneamente considerada legisladora universal e único objeto dessa legislação (Cf. Kant, 1785: BA 72).⁵³

⁵¹ A explicitação dessa conexão deveria, como indiquei anteriormente, constituir um indício *a priori* de que o princípio prático supremo (imperativo categórico) é algo real ou existente (Cf. Kant, 1785: BA 62-63). Mas, contrariamente à expectativa, Kant afirma que a existência (realidade) de proposições práticas categóricas ainda não pode ser provada na *segunda seção* (Cf. Kant, 1785: BA 71).

⁵² Esse princípio da *autonomia* da vontade se opõe aos princípios da *heteronomia* da vontade, já que estes últimos sempre pressupõem um interesse (Cf. Kant, 1785: BA 73-74). Em outras palavras, a *heteronomia* da vontade ocorre quando esta vontade “busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal” (Kant, 1785: BA 88). Chama-se *heteronomia* porque “não é a vontade [...] que dá a lei a si mesma, mas sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela” (*idem*).

⁵³ Kant entende que o princípio (conceito) da *autonomia* da vontade conduz a outro conceito (princípio) muito fecundo, a saber, o de *reino dos fins*. Segundo o filósofo, *reino dos fins* é aquele no qual vários seres racionais se encontram em ligação sistemática por meio de leis objetivas comuns, que visam regular “a relação destes seres uns com os outros como fins e meios” (Kant, 1785: BA 75). Enquanto legislador universal, o ser racional pertence a esse reino simultaneamente como *membro* e como *chefe*. No primeiro caso, porque está submetido a essas leis e, no segundo caso, porque “não está submetido à vontade de outro membro” (*idem*). Para Kant, esse *reino dos fins* (que é apenas um ideal) se torna possível unicamente por meio da *moralidade* – isto é, por meio de uma necessitação

Os três princípios (da legislação prática) expostos acima são, de acordo com Kant, apenas “fórmulas [da] mesma lei, [e] cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas” (Kant, 1785: BA 79). A diferença prática entre elas seria mais de ordem subjetiva do que objetiva, pois essencialmente são a mesma fórmula. Disso decorre que todas as máximas, erigidas segundo o princípio da moralidade (imperativo categórico), têm a mesma *forma*, *matéria* (fim) e *determinação* (Cf. Kant, 1785: BA 80). A *primeira fórmula* do imperativo categórico estabelece que a *forma* dessas máximas consiste na universalidade; a *segunda*, que a *matéria* (fim) das mesmas é “o ser racional como fim em si mesmo” (Kant, 1785: BA 80); e, a *terceira*, que “todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a idéia de um possível reino dos fins como um reino da natureza” (*idem*). É interessante observar, no entanto, que o filósofo toma a *primeira fórmula* (universalidade das máximas) como o *critério* objetivo supremo do julgamento [*Beurteilung*] moral (Cf. Kant, 1785: BA 81),⁵⁴ e a *terceira* (autonomia da vontade) como expressão mais exata do *princípio supremo da moralidade* (Cf. Kant, 1785: BA 87).^{55 56}

prática que regula a relação de “cada máxima da vontade, enquanto legisladora universal, com todas as outras vontades e com todas as ações para consigo mesmo, e isto não em virtude de qualquer outro motivo prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece à outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá” (Kant, 1785: BA 76-77). Assim, é tão-somente em virtude da *moralidade* que o ser humano pode se tornar membro legislador de um reino dos fins, pois ela “é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo” (Kant, 1785: BA 77), quer dizer, conferir a ele *dignidade* ou um valor absoluto (não relativo ou condicional). Neste sentido, é correto dizer que a *moralidade* (vista aqui, a partir do terceiro princípio, como *autonomia*) é “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (Kant, 1785: BA 79). Dito de outra forma, de acordo com Kant, a humanidade é *digna* de *respeito* porque é capaz de *moralidade*, isto é, capaz de ser livre em relação às leis da natureza e obedecer apenas às leis que estabelece para si mesma (Cf. Kant, 1785: BA 79).

⁵⁴ Todavia, para “proporcionar à lei moral *acesso* [*Eingang*]” (Kant, 1785: BA 81) ao ânimo, todas as três fórmulas devem ser consideradas. Mais adiante explorarei melhor este ponto.

⁵⁵ Para o filósofo, a moralidade nada mais é do que o acordo entre as máximas das ações com uma legislação universal possível, e apenas a vontade autônoma é capaz de legislar universalmente. Assim, se a vontade não for autônoma, não há legislação universal, e, conseqüentemente, a moralidade se torna impossível. Logo, parece evidente que o princípio supremo da moralidade tem de ser aquele contido na *terceira fórmula*, pois ele enuncia a *conditio sine qua non* da moralidade.

É importante entender o que significa dizer que esse princípio supremo da moralidade (que é um imperativo categórico) contém uma proposição sintética *a priori*. Segundo Kant, por se tratar de uma regra à qual “a vontade de todo ser racional [está] necessariamente ligada [...] como condição” (Cf. Kant, 1785: BA 87), e porque esta ligação “não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos contidos [na vontade ou razão prática]” (*idem*), a mencionada regra (princípio) se institui como uma proposição sintética. Além disso, porque a ordem expressa por essa proposição sintética é apodítica (isto é, incondicionada e absolutamente necessária), ela “reconhece-se inteiramente *a priori*” (*idem*). Logo, o imperativo categórico é uma proposição

⁵⁶ Após ter finalizado a dedução das fórmulas do imperativo categórico, Kant retoma o conceito de uma vontade absolutamente boa, a fim de esclarecer, por meio dessas fórmulas, o seu significado. Parece-me que há, nesse esclarecimento, uma aproximação entre o referido conceito com a noção lógica de coerência (isto é, de não inconsistência). De acordo com esta interpretação, uma vontade boa deve ser entendida como uma vontade que não se contradiz (e uma vontade absolutamente boa como aquela que não pode se contradizer). O princípio supremo, que condiciona essa coerência da vontade, é expresso pela *primeira fórmula* (a qual exige que se possa querer que a máxima da ação se torne lei universal). Por outro lado, uma vontade má seria aquela que não poderia universalizar a sua máxima sem entrar em contradição consigo mesma. Outra condição da coerência da vontade consigo mesma é apresentada pela *segunda fórmula* (a qual determina que a máxima da ação deve sempre considerar o ser racional como fim em si mesmo, ou seja, como sujeito de todos os fins). Segundo este princípio, a vontade contradiz a si mesma sempre que, na sua máxima, o ser racional é tomado como meio para um fim (objeto) qualquer. Pois, neste caso, o fundamento dessa máxima é algo (objeto) externo à própria vontade e, portanto, a validade da máxima é apenas relativa, isto é, não é universalmente válida para todo ser racional. É importante destacar que esse princípio não estabelece a natureza racional como um fim *a realizar* (alcançar), mas sim como um fim (negativo) que não pode ser contrariado (Cf. Kant, 1785: BA 82), ou melhor, como “condição restritiva suprema no uso dos meios” (Kant, 1785: BA 83). A última condição da coerência da vontade é dada pela *terceira fórmula* (a qual requer que o ser racional possa ser considerado simultaneamente como legislador universal das leis às quais se submete). A não observação deste princípio afeta a caracterização do ser racional como fim em si mesmo, uma vez que, segundo Kant, a dignidade do mesmo consiste justamente na sua capacidade de legislar universalmente, e obedecer à regra que institui para si mesmo (Cf. Kant, 1785: BA 86-87). Quer dizer, o princípio estabelece que “o respeito por uma mera idéia [deve] servir [...] de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos [...] consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois, do contrário, teríamos que representá-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades” (Kant, 1785: BA 84-85). Assim, a meu ver, a vontade contradiz a si mesma quando se submete a uma lei que ela própria não prescreve, pois parece negar a sua própria capacidade legislativa.

Seguindo o raciocínio exposto acima, a *moralidade* seria justamente a qualificação atribuída às ações resultantes de uma vontade coerente, pois as máximas dessas ações estariam de acordo com uma legislação universal possível, ou seja, com a autonomia da vontade. Neste sentido, de acordo com Kant, uma vontade absolutamente boa (santa) seria aquela “cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia” (Kant, 1785: BA 86). Mas, porque as máximas da vontade humana não concordam necessariamente com as leis da autonomia (e, por este motivo, ela não é uma vontade absolutamente boa), tal vontade se encontra em uma relação de obrigação (necessitação moral) com o princípio da autonomia. Sendo assim, as ações decorrentes dessa vontade resultariam da obrigação imposta pelos princípios morais, cuja necessidade objetiva (não natural) é denominada dever (Cf. Kant, 1785: BA 86).

sintética *a priori*, pois conecta, de forma absolutamente necessária, a vontade de todo ser racional a uma lei universal.⁵⁷ É interessante notar que, em virtude de essa conexão acontecer de forma absolutamente necessária e não poder ser deduzida da própria vontade, ela tem de ocorrer de forma obrigatória (para a vontade humana). Mas, justamente na explicação dessa *obrigação* é que reside o caráter problemático do imperativo categórico (Cf. Kant, 1785: BA 44). Neste sentido, permanece em aberto a questão de saber como é possível um imperativo categórico, e a mesma equivale à questão de saber “como é possível uma [...] proposição prática sintética *a priori*” (Kant, 1785: BA 95).

Kant deixa claro que a sua intenção, na *Fundamentação* (1785), não é afirmar a verdade (realidade) desse imperativo, pois nem ao menos tem em seu “poder os *meios* de prová-la” (*idem*). Quer dizer, ainda não está claro para ele como provar *a priori* a realidade (ou mesmo apenas a possibilidade) do imperativo da moralidade. Na obra em questão, ele afirma que o seu objetivo consistiu apenas em mostrar que, uma vez aceita a realidade da moralidade, tem de se admitir simultaneamente, como princípio supremo dessa moralidade, a autonomia da vontade (Cf. Kant, 1785: BA 95). De acordo com o filósofo, a tarefa de provar a realidade da moralidade pressupõe a explicação de como é possível um “*uso sintético da razão prática pura*” (Kant, 1784: BA 96).⁵⁸ O cumprimento desta tarefa não será levado a cabo na *Fundamentação*, pois requer “uma *crítica*

⁵⁷ Embora o imperativo categórico seja uma proposição sintética, Kant sustenta que, “pela simples análise dos conceitos da moralidade, pode-se mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral” (Kant, 1785: BA 88). Quer dizer, por meio da análise dos conceitos da moralidade, “se descobre que [o princípio da moral] tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia” (*idem*).

⁵⁸ A razão pura prática é uma faculdade sintética na medida em que é capaz de engendrar uma regra apodítica (lei moral), que não pode ser deduzida da sua própria natureza. Esse uso também é caracterizado como sintético por estabelecer uma conexão “necessitante” (obrigatória) entre a mencionada regra e a vontade humana (que é imperfeita, pois não segue necessariamente a regra que a razão prática prescreve).

desta faculdade da razão” (*idem*), e isto vai além dos objetivos traçados para a referida obra. A terceira seção da *Fundamentação* expõe, todavia, os traços centrais (*Hauptzüge*) dessa crítica.

Uma *crítica da razão prática pura*, com o fim de explicar como é possível um uso sintético da razão pura prática, deve se ocupar fundamentalmente da idéia da liberdade, não apenas porque essa idéia é “a chave da explicação [*Erklärung*] da autonomia da vontade” (Kant, 1785: BA 97), mas também porque é o único pressuposto do qual depende a possibilidade de um imperativo categórico (Cf. Kant, 1785: BA 124). Todavia, não é suficiente que tal crítica apenas explique como a vontade, enquanto causalidade dos seres racionais, “pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*” (*idem*), pois esta explicação abarcaria meramente a definição *negativa* da *liberdade*, que é “infecunda para compreender [*einsehen*] a sua essência [*Wesen*]” (*idem*). A mencionada crítica deve tratar, sobretudo, do conceito *positivo* da *liberdade*. De acordo com o seu conceito positivo, a liberdade é “uma causalidade segundo leis imutáveis” (Kant, 1785: BA 98), ou melhor, ela é “a propriedade [*Eigenschaft*] da vontade de ser lei para si mesma” (*idem*). Quando a vontade é autônoma, lei para si mesma, o seu princípio (que é um imperativo categórico ou lei moral) manda agir tão-somente segundo uma máxima que possa ter a própria vontade por objeto em uma lei universal. Disto infere-se que, de acordo com Kant, “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (*idem*).^{59 60}

⁵⁹ Para Kant, “se a liberdade da vontade é pressuposta, disto segue a moralidade junto com o seu princípio, por simples análise do seu conceito” (Kant, 1785: BA 98). Esta tese analítica afirma que uma vontade livre determina-se necessariamente segundo um princípio moral e que as ações que dela decorrem são igualmente morais. Dito de outra forma, uma vez pressuposta a idéia da liberdade da vontade, segue-se “a consciência de uma lei de ação” (Kant, 1785: BA 102), isto é, do “próprio princípio da autonomia da vontade” (Kant, 1785: BA 103).

⁶⁰ Nesta relação entre liberdade e leis morais parece haver, segundo Kant, uma espécie de *círculo vicioso* (dupla petição de princípio) (Cf. Kant, 1785: BA 104). A circularidade resumir-se-ia em “considerarmo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetido a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos à liberdade da vontade” (Kant, 1785: BA 104). Visando mostrar que não há círculo vicioso algum, o filósofo recorre, tal qual na primeira *Crítica*, à doutrina do idealismo

Logo, a tarefa de uma crítica da razão prática pura, de demonstrar a realidade da moralidade e da liberdade da vontade (uso sintético da razão prática), requer um único procedimento de prova.⁶¹

É importante tornar um pouco mais claro o significado que o filósofo atribui à idéia da liberdade, ou melhor, como a legitimidade do uso objetivo de uma idéia que pertence à categoria da causalidade deve ser compreendida. Neste sentido, vale ressaltar que a *Fundamentação* não desconsidera os resultados da primeira *Crítica*, que desautorizam a afirmação da realidade objetiva da liberdade. Todavia, não se deve perder de vista que esses resultados dizem respeito unicamente ao campo teórico (ou seja, ao uso especulativo da razão), no qual a realidade objetiva de um conceito (como, por exemplo, o de natureza) é demonstrada por exemplos da experiência. Nesse campo, segundo Kant, “a liberdade é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa” (Kant, 1785: BA 114). Além disso, quando atribuída à vontade, ela “parece estar em contradição com a necessidade natural” (*idem*). Reafirmando o que foi aduzido na primeira *Crítica*, a *Fundamentação* sustenta que essa aparente contradição é eliminada,⁶² na medida em

transcendental. Segundo essa doutrina, o agente pode ser considerado a partir de dois pontos de vista. Quando representado a partir das suas ações (como efeitos ou fenômenos), ele é apenas um membro do *mundo sensível*. Mas, quando é pensado como um ser racional livre, isto é, como inteligência, ele pertence ao *mundo inteligível* (Cf. Kant, 1785: BA 104-108). Desta forma, o homem pode reconhecer-se como submetido a leis naturais (heteronomia) – enquanto membro do mundo sensível –, bem como a leis fundadas unicamente na razão (autonomia) – como membro do mundo inteligível –, para o uso das suas forças ao executar ações. Assim, de acordo com o filósofo, o *círculo vicioso* desaparece, pois, “quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível, como seus membros, e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade. Mas, quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo também ao mundo inteligível” (Kant, 1785: BA 110).

⁶¹ Na próxima seção do presente trabalho, mostrarei que a mencionada crítica deve tão-somente provar que a lei moral (imperativo categórico) é real, porque impõe uma necessidade que é objetivamente válida, ou seja, deve *provar que essa lei moral, realmente, obriga*. Caso tenha sucesso nessa prova, a liberdade também poderá ser dita real. Contudo, na *Fundamentação*, parece que isso ainda não estava claro para Kant. Além do mais, Kant não sabia como provar a realidade ou, ao menos, a possibilidade da lei moral.

⁶² De acordo com Kant, mesmo que realidade objetiva da liberdade não possa ser afirmada, é indispensável que se elimine essa suposta contradição entre liberdade e necessidade natural, pois, “se até o pensamento da liberdade [*der Gedanke von der Freiheit*] se contradiz a si mesmo ou à natureza [...], teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural” (Kant, 1785: BA 115). Este trecho reforça a importância da solução fornecida pelo

que o sujeito da ação *não* é pensado “*no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre [e] quando se considera submetido à lei natural” (Kant, 1785: BA 115). Quer dizer, não há nenhuma contradição em representar o homem como um fenômeno, quando submetido às leis naturais, e simultaneamente pensá-lo com ser *em si*, quando independente (Cf. Kant, 1785: BA 117). De acordo com o filósofo, essa dupla maneira de o homem representar e pensar a si mesmo “funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si [*Bewußtsein seiner selbst*] como objeto afetado pelos sentidos, [e] para o segundo, na consciência de si como inteligência, isto é, como ser independente de impressões sensíveis no uso da razão (portanto como pertencente ao mundo inteligível)” (Kant, 1785: BA 117). Essa forma de pensar-se como inteligência é tão-somente um *ponto de vista*, que se toma para pensar a razão como prática, isto é, como causa atuante ou livremente eficiente (Cf. Kant, 1785: BA 119). Esse pensamento conduz à “idéia de uma ordem e legislação [diferente daquela] do mecanismo natural [...], e torna necessário o conceito de um mundo inteligível” (Kant, 1785: BA 119-120). Note-se, entretanto, que tal pensamento não tem a pretensão, nem muito menos os meios, de “*explicar como* a razão pura pode ser prática, [ou] *como é possível a liberdade*” (Kant, 1785: BA 120). Segundo Kant, uma vez que só é passível de explicação aquilo que pode ser referido “a leis cujo objeto pode ser dado em alguma experiência possível” (*idem*), e a liberdade é uma idéia cuja realidade objetiva não pode ser inferida da experiência, ela não “pode ser concebida [*begriffen*] nem conhecida [*eingesehen*]” (*idem*).⁶³ Em

filósofo, na primeira *Crítica*, para a possibilidade lógica da liberdade transcendental. A mencionada solução não garante nem a possibilidade do objeto da liberdade nem tampouco a realidade objetiva da mesma, mas sim, o que não é pouco, a não-autocontradição da idéia de liberdade. Em outras palavras, a solução garante que a liberdade pode ser pensada, uma vez que não é uma idéia contraditória.

⁶³ Embora a liberdade não possa ser explicada, ela tem o “direito” de ser *defendida* contra as objeções daqueles pretendem declará-la impossível (Cf. Kant, 1785: BA 120). Pois, se faltam os elementos empíricos para prová-la objetivamente real, faltam igualmente os elementos para prová-la irreal (uma ficção). Logo, no que diz respeito ao campo especulativo, nada pode ser decidido a respeito dela, ou seja, se há ou se não há liberdade. Mas, isso não impede que ela possa ser legitimamente pressuposta (pensada), já que não se trata de uma idéia autocontraditória.

vista disso, a liberdade “vale apenas como *pressuposto necessário* da razão num ser que julga ter consciência de uma vontade” (*idem*).

Apesar de Kant admitir a impossibilidade de explicar a liberdade da vontade, ao afirmar que a dificuldade em explicá-la é equivalente [*einerlei*] àquela de explicar o “*interesse* que o homem possa tomar pelas leis morais” (Kant, 1785: BA 122), ele aparentemente indica o caminho a ser seguido para que a liberdade seja provada real. À primeira vista, a afirmação dessa equivalência não parece ser desproposital, porque se fosse possível constatar que o homem *toma interesse* pela lei, então seria possível afirmar que há liberdade. De acordo com o filósofo, “[o homem] realmente toma interesse por [essas leis]” (*idem*), pois esse interesse pode ser constatado por meio de um *sentimento moral*. Quer dizer, a existência desse interesse é confirmada a partir de um sentimento moral (de prazer ou satisfação), ou seja, de um “efeito *subjetivo* [*subjektive Wirkung*] que a lei exerce sobre a vontade” (*idem*).⁶⁴ Mas, curiosamente, na *Fundamentação*, Kant não enxerga nessa equivalência o caminho para resolver a questão da realidade objetiva da liberdade da vontade. Penso que o motivo para a recusa, em tomar o mencionado caminho, reside na convicção, mantida pelo filósofo na *Fundamentação*, de que a possibilidade da lei moral (imperativo categórico) deveria ser provada unicamente *a priori* e, segundo ele, “é totalmente impossível compreender [*einzusehen*], isto é, tornar concebível *a priori*, como um simples pensamento, que não contém nada de sensível, pode produzir uma sensação [*Empfindung*] de prazer ou de desprazer” (Kant, 1785: BA 123). Além disso, Kant parecia estar convencido de que,

⁶⁴ Na verdade, a importância desse sentimento moral vai muito além de meramente confirmar o interesse do homem pela lei moral, pois, segundo o filósofo, o homem apenas é capaz de ser livre, isto é, de querer “aquilo que só a razão lhe prescreve como dever”, caso a faculdade da razão seja capaz de “[*inspirar*] um *sentimento de prazer* [*Gefühl der Lust*] ou satisfação [*Wohlgefallen*] no cumprimento do dever” (Kant, 1785: BA 122). Nesse caso, confirmar-se-á que há “uma causalidade da razão que [determina] a sensibilidade conforme aos seus princípios” (Kant, 1785: BA 122-123); o que significa o mesmo que dizer que a razão é prática, que a liberdade é algo real.

da constatação do interesse pela moralidade, não é possível inferir que as leis morais (e a moralidade) são válidas para o homem. Para ele, o caminho é o inverso, a moralidade (e as leis morais) produz “[interesse] porque é válida para nós como homens” (*idem*).⁶⁵ Contudo, para poder afirmar essa validade da moralidade, é necessário, antes de qualquer coisa, responder como é possível uma lei moral (ou um imperativo categórico). Essa resposta depende, por sua vez, da possibilidade de se afirmar (*angeben*) o pressuposto fundamental dessa lei, a saber, a idéia da liberdade (Cf. Kant, 1785: BA 124). A afirmação dessa idéia requer, segundo o filósofo, para o seu *uso prático* (isto é, para que a validade da lei moral seja confirmada), tão-somente que seja possível compreender (*einsehen*) a sua necessidade (*Notwendigkeit*) (Cf. Kant, 1785: BA 124).⁶⁶ O problema é que a compreensão dessa necessidade está limitada (*eingeschränkt*) pelo conhecimento da condição (*Bedingung*) sob a qual pode haver liberdade (Cf. Kant, 1785: BA 127). Porém, como mostrou a primeira *Crítica*, esse conhecimento não pode ser obtido. Logo, a questão permanece sem resposta.

Ainda que, ao final da *Fundamentação*, continue sem resposta a questão da liberdade da vontade, isto é, permaneça absolutamente inexplicável “*como uma razão pura [pode] ser prática*” (Kant, 1785: BA 124), é correto afirmar que a idéia da liberdade não só pode ser pensada (conforme autorizam os resultados da primeira *Crítica*), mas também que é “*necessário, [...], para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, [...], admiti-la praticamente,*

⁶⁵ Embora o mencionado interesse possa ser constatado, ele permanece inexplicável. Quer dizer, como a produção da sensação de prazer ou desprazer se trata de uma “espécie particular de causalidade, da qual [...] absolutamente nada podemos determinar *a priori*, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência” (*idem*), e esta última não fornece outra relação de causa e efeito do que aquela entre dois objetos da experiência, é “totalmente impossível [...] explicar como e porquê [*wie und warum*] nos interessa [...] a moralidade” (Kant, 1785: BA 123).

⁶⁶ De acordo com o filósofo, ainda que se possa compreender a necessidade, para fins práticos, da idéia da liberdade, permanecerá incompreensível *como* essa idéia é possível (Kant, 1785: BA 124).

[...], como condição de todas as suas ações voluntárias” (Kant, 1785: BA 124). Mas, vale destacar, a indecisão acerca da realidade da liberdade da vontade põe em dúvida a possibilidade de um imperativo categórico (lei moral). O que significa, em outras palavras, que permanece inconcebível a necessidade prática incondicionada de um imperativo moral (Cf. Kant, 1785: BA 128).

Antes de prosseguir para a *Crítica da Razão Prática*, penso ser interessante entender porque a *Fundamentação* não teve sucesso em provar tanto a validade objetiva da moralidade (e das leis morais) quanto a realidade objetiva da liberdade. Parece-me que esse insucesso se deve, por um lado, à forma como Kant entendia a relação entre liberdade e lei moral, já que pensava ser necessário primeiro provar que somos livres para, apenas então, ser possível afirmar que as leis morais são objetivamente válidas. Como mostrarei na próxima seção, Kant muda de perspectiva na segunda *Crítica*. Por outro lado, a incompreensão acerca do *terceiro* elemento, que deve servir de ponte para a ligação entre a vontade (humana) e a lei moral, também parece ter contribuído para esse insucesso. Segundo Kant, “proposições sintéticas [práticas *a priori*] só são possíveis quando ambos os conhecimentos estão ligados [*verbunden*] entre si através da conexão [*Verknüpfung*] com um terceiro, no qual ambas as partes se encontram” (Kant, 1785: 99). Na *Fundamentação*, embora o filósofo diga não estar em condições de indicar (*anzeigen*) o que é esse terceiro elemento, afirma que o mesmo resulta do conceito *positivo* da liberdade, não pode ser natural (intuitivo), e dele podemos ter uma idéia *a priori* (Cf. Kant, 1785: 99).⁶⁷

⁶⁷ Loparic interpreta que Kant fracassou em estabelecer a possibilidade e a verdade da lei moral, porque tomou o conceito positivo da liberdade como o próprio terceiro elemento que permitiria conectar (sinteticamente) a vontade com a lei moral. De acordo com Loparic, “Kant identificara [em 1785], equivocadamente, o terceiro elemento, que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo, com a condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula, a saber, com a liberdade da vontade” (Loparic, 1999: 31). Essa identificação é problemática, segundo Loparic, porque “a razão teórica possui apenas um conceito negativo da

Em vista do que foi exposto nesta seção, parece correto afirmar que o mérito da *Fundamentação* consiste principalmente na determinação e justificação do princípio da moralidade com mais exatidão do que de costume (Kant, 1785: BA 103; 1788: 14). Pois, estabeleceu, na primeira fórmula do imperativo categórico, que o cânone (regra geral) para todo julgamento moral (Cf. Kant, 1785: BA 57) consiste na universalidade da máxima da ação. Quer dizer, mostrou que esse cânone é a única condição necessária da moralidade.

I.III. – A demonstração da realidade objetiva da liberdade prática na segunda *Crítica*

A *Crítica da razão prática* (1788) se propõe a solucionar o problema fundamental do campo prático, a saber, determinar se a vontade pode ser livre. Em outras palavras, ela se dispõe a “demonstrar que há uma razão prática pura” (Kant, 1788: 3). A fim de tornar clara essa intenção, a presente seção ocupar-se-á essencialmente da *Analítica* da mencionada *Crítica*.⁶⁸ Pretendo expor os pontos centrais dessa demonstração da liberdade prática. Para tanto, mostrarei primeiro como Kant enxerga a relação entre a lei moral e a liberdade. Explicarei, em seguida, a prova da realidade da lei moral, e a importância dessa prova para a liberdade da vontade. Por último, discutirei algumas consequências dos resultados da segunda *Crítica*.

Antes de tratar dos pontos elencados acima, é importante deixar claro porque a obra de 1788 não se intitula *Crítica da razão prática pura*. Diferente da primeira *Crítica*, que “precisa

liberdade” (*idem*). Mais precisamente, para Loparic, essa identificação indica que “um problema semântico, que faz parte da crítica da razão prática, foi confundido com um problema metafísico” (*idem*).

⁶⁸ Tendo em vista o objetivo do presente trabalho, deixarei de lado as questões levantadas na *Dialética* da razão prática pura, em torno do sumo bem.

criticar a *própria faculdade pura* para ver se a razão não se *excede*, [...], numa vã presunção” (Kant, 1788: A 3), a segunda *Crítica* pretende tão-somente provar que a razão pura pode ser prática. A segunda *Crítica* não visa estabelecer os limites dessa razão, ou seja, criticar o uso prático da razão pura, mas sim provar que *há* um uso prático da razão pura, na medida em que essa razão pode fornecer e impor regras (leis) para as máximas das ações. Logo, ela tem não apenas de se ocupar da justificação dos “fundamentos determinantes da vontade” (Kant, 1788: A 29), mas tem ainda de provar que a liberdade é uma propriedade que convém à vontade humana (Cf. Kant, 1788: A 30). Parece-me que uma crítica da razão prática pura seria algo redundante, pois, nada seria provado acerca da própria razão, isto é, da sua capacidade de produzir e impor regras, caso se verificasse que a razão empiricamente condicionada pode fornecer regras para as ações. Portanto, obviamente o que está em jogo não é a constatação de que a razão empiricamente condicionada fornece regras, mas que a razão pura também é capaz disso. Quer dizer, a segunda *Crítica* se propõe a provar que não apenas a razão empiricamente condicionada, mas que a razão pura também pode ser prática (Cf. Kant, 1788: A 30-31). Segundo Kant, para determinar as condições nas quais a razão pura pode ser prática, é suficiente uma crítica da razão prática em geral. Além disso, é totalmente desnecessária uma crítica do uso prático da razão pura, pois, para o filósofo, se tal razão existe, “ela própria contém a norma para a crítica de todo o seu uso” (Kant, 1788: A 30).⁶⁹

A estrutura dessa *Crítica da razão prática* é semelhante àquela da razão especulativa, isto é, dividida em doutrina dos elementos (composta por uma analítica e uma dialética) e doutrina do

⁶⁹ Ainda outro motivo poderia ser cogitado para justificar a escolha do mencionado título. Talvez a intenção do filósofo tenha sido sublinhar a diferença entre os objetivos das duas *Críticas*, salientando que, embora se trate de uma única faculdade, o seu uso prático deve ser entendido como algo completamente heterogêneo com relação ao seu uso especulativo.

método. Mas, Kant chama a atenção para uma diferença significativa entre ambas as obras, a saber, a ordem na subdivisão da analítica da razão prática é inversa àquela da razão especulativa pura (Cf. Kant, 1788: A 31-32). Enquanto esta última começa pelos sentidos e termina nas proposições fundamentais, a analítica da razão prática inicia com as proposições fundamentais, passa para os conceitos e, apenas então, se possível, chega aos sentidos (Cf. Kant, 1788: A 32). Esse detalhe é importante porque indica que se trata de um uso da razão completamente diferente daquele especulativo. Como o uso especulativo trata de objetos, ele precisa partir de dados (ou construtos) intuitivos, caso almeje operar com conceitos e juízos objetivamente válidos. Por outro lado, como o uso prático da razão tem em vista apenas a causalidade da vontade, tem de encetar pelas proposições fundamentais de uma causalidade empiricamente incondicionada, para em seguida tentar estabelecer os “conceitos do fundamento determinante [*Bestimmungsgrund*] de uma tal vontade, de sua aplicação a objetos e, por fim, ao sujeito e sua sensibilidade” (Kant, 1788: A 32).⁷⁰ Não pretendo na presente seção percorrer sistematicamente todos os meandros da segunda *Crítica*. Pelo contrário, concentrar-me-ei essencialmente em apresentar e explicar a prova (demonstração) de que a razão pura pode ser prática, uma vez que essa prova é a principal

⁷⁰ Note-se que, segundo a primeira *Crítica*, os dados intuitivos são obtidos por meio da sensibilidade, que é uma faculdade de recebermos representações (sensações), na medida em que os objetos nos afetam os sentidos (Cf. Kant, 1781: B 33). Como essa sensibilidade fornece dados para o intelecto (entendimento) formar juízos ou produzir conhecimento acerca das coisas, parece correto denominá-la *sensibilidade cognitiva*. De acordo com a primeira *Crítica*, a ciência que se ocupa dos princípios de uma sensibilidade *a priori* denomina-se *estética transcendental* (Cf. Kant, 1781: A 21 / B 35). Na segunda *Crítica*, por outro lado, quando menciona a aplicação de conceitos práticos à sensibilidade, ele não pode estar se referindo a mesma faculdade (ou, ao menos, não ao mesmo uso dessa faculdade) descrita na primeira *Crítica*. Pois, diferente da sensibilidade cognitiva que é uma capacidade para ser afetada por objetos, esta outra seria a capacidade de sermos afetados por conceitos. De acordo com o filósofo, na segunda *Crítica*, “a sensibilidade de modo algum será considerada como capacidade de intuição, mas simplesmente como sentimento [*Gefühl*]” (Kant, 1788: A 161), ou seja, se trata de uma *sensibilidade moral*. Ainda que o filósofo afirme que a analogia com a estética transcendental talvez seja inadequada, a “ciência” que se ocuparia dessa sensibilidade poderia ser denominada *estética da razão prática pura* (Cf. Kant, 1788: A 161). Kant é mais elucidativo na *Metafísica dos costumes* (1797), ao se referir à sensibilidade cognitiva como sendo um sentido (*Sinn*) e à sensibilidade moral como um sentimento (*Gefühl*) (Cf. Kant, 1797a: AB 2). Além disso, ainda faz menção a uma *estética dos costumes* (Kant, 1797b: A 48).

contribuição da obra de 1788 para a filosofia prática kantiana. Mais precisamente, ela é a principal contribuição, porque garante a realidade da liberdade da vontade e, portanto, estabelece o campo prático.

Tendo em vista que a segunda *Crítica* pressupõe a *Fundamentação*,⁷¹ certos elementos expostos na analítica da razão prática pura repetem em grande medida o que foi dito na obra de 1785⁷² e, por isso, não os retomarei aqui. Neste sentido, com o fim de expor a demonstração (executada na obra de 1788) de um possível uso prático da razão pura, pode-se tomar como ponto de partida a tese kantiana de que “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (Kant, 1788: A 52).⁷³ Algo similar já havia sido afirmado na *Fundamentação* (Cf. Kant, 1785: BA 98). Essa tese da reciprocidade é importante não apenas porque estabelece que é suficiente provar a realidade de apenas um dos dois elementos (lei prática ou liberdade), mas principalmente porque indica qual dos dois membros pode ser provado real. Segundo essa tese, a liberdade deve ser tomada como a condição da lei moral e, em sentido inverso, a lei moral como a condição da liberdade. Essa tese não é incoerente, pois a reciprocidade entre ambas as partes não é homogênea. De acordo com o filósofo, “a liberdade é [...] a *ratio essendi* da lei moral,

⁷¹ Vale mencionar que, de acordo com Kant, a segunda *Crítica* pressupõe a *Fundamentação*, na medida em que esta última dá “a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste [dever]” (Kant, 1788: A 14). Salvo essas contribuições da obra de 1785, o sistema desenvolvido na segunda *Crítica* “subsiste por si próprio” (*idem*). Isto significa que a obra de 1788 assume a fórmula do imperativo categórico (lei moral) como suficientemente justificada pela *Fundamentação*. Mas, a confirmação da existência (realidade) ou, ao menos, da possibilidade desse imperativo categórico (como lei prática imposta pela razão), dispensa completamente a *Fundamentação*.

⁷² Refiro-me particularmente ao conteúdo dos parágrafos 1 (um) a 8 (oito) do primeiro capítulo. Tais parágrafos, embora não reproduzam exatamente o mesmo percurso e acrescentem mais clareza ou novos detalhes ao conteúdo exposto na *Fundamentação*, coincidem em grande medida com o que lá foi exposto. Quer dizer, eles se resumem basicamente na exposição e justificação da fórmula da lei moral.

⁷³ Não é meu interesse discutir aqui se há um problema envolvido nessa tese. Assumirei que a mencionada tese pode ser aceita sem reservas. Para informações sobre uma suposta dificuldade em aceitar essa tese, Cf. Allison, 1986: 393-425; 1990: 201-213.

mas [...] a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (Kant, 1788: A 6 – nota de rodapé). Em outras palavras, a liberdade é a condição ontológica da lei moral, ao passo que essa última é “a condição sob a qual primeiramente podemos *tornar-nos conscientes* da liberdade” (*idem*). Dessas explicações é possível inferir por “onde *começa* o nosso *conhecimento* do incondicionalmente prático” (Kant, 1788: A 52-53). Kant é contundente ao afirmar que esse conhecimento não pode começar pela liberdade, porque não “podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela” e, muito menos, “inferi-la da experiência” (*idem*). Por isso, o referido conhecimento só pode começar pela *lei moral*, pois apenas dela podemos nos tornar “imediatamente conscientes” (*idem*).

Posto isso, fica claro que, para Kant, se for possível provar que temos consciência da lei moral, ficará provado que temos consciência da liberdade. Como a consciência da lei moral é uma forma de conhecimento imediato da própria atividade da razão (isto é, da obrigação ou coerção que a lei impõe à vontade), ela implica a efetividade (realidade) dessa lei. Em vista disso, da consciência da lei moral é possível inferir a realidade da liberdade da vontade.⁷⁴ Logo, é importante saber “como é possível [...] a consciência [*Bewußtsein*] daquela lei moral” (Kant, 1788: A 53). No entanto, para essa questão, Kant não tem uma resposta satisfatória.⁷⁵ Em vez de

⁷⁴ Essa posição do filósofo pode ser constatada nos seguintes trechos: “o conceito de liberdade [...] é [provado real] por uma lei apodíctica da razão prática” (Kant, 1788: A 4), ou ainda, “a liberdade efetivamente existe, pois [...] manifesta-se pela lei moral” (Kant, 1788: A 5). É interessante observar que, para Kant, não apenas o conceito prático da liberdade é provado real mediante a lei moral, mas também são provados possíveis (isto é, deixa de ser apenas um problema e se torna uma asserção) a idéia transcendental da liberdade e o incondicionado (Cf. Kant, 1788: A 4-5). Contudo, o filósofo adverte que, embora possamos saber *a priori* que essa idéia é possível, não temos dela nenhuma compreensão ou perspicácia (*Einsicht*) (Cf. Kant, 1788: A 5).

⁷⁵ Kant afirma que “podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras da mesma forma como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete” (Kant, 1788: A 53). É importante destacar, com referência ao trecho citado, que a consciência de uma lei prática pura é anterior à consciência das proposições fundamentais teóricas puras, o que significa que todos os conceitos estão primeiramente subordinados à razão prática, ou que a razão prática é anterior (tem a primazia com relação) à razão especulativa. De acordo com o filósofo, essa ordem dos conceitos é confirmada inclusive pela experiência (exemplos), pois alguém

respondê-la, ele afirma que tal consciência se trata de um *fato da razão*. Quer dizer, ela pode ser denominada “um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, [...], [e também] porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*” (Kant, 1788: A 56). Ele chama a atenção para a natureza *sui generis* desse fato, ao afirmar que ele “não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legisladora” (*idem*), ou seja, não é um fato que resulta de uma intuição (pura ou empírica). Esses esclarecimentos são importantes, pois indicam que se trata de um *fato* absolutamente inexplicável (Cf. Kant, 1788: A 74). Assim, fica sem explicação *como* nos tornamos conscientes da lei moral, ou melhor, *como* nos tornamos conscientes da obrigação imposta por essa lei, porque apenas é passível de explicação aquilo que pode ser atribuído “a leis cujo objeto pode ser dado em alguma experiência possível” (Kant, 1785: BA 120).

Embora o *fato da razão* (consciência da lei moral) não possa ser explicado, isto é, demonstrado *como* ele é possível, Kant dá a entender que é suficiente provar que *há* esse *fato*. Isto porque, se for provado *que* somos efetivamente conscientes da lei moral (mais precisamente, da obrigação que ela impõe), então saber *como* tomamos consciência dessa lei deixa de ser relevante. Kant sustenta que é incontestável que somos conscientes de leis morais, ou seja, para ele esse “*factum* é inegável [*unleugbar*]” (Kant, 1788: A 56).⁷⁶ Para comprovar isso, bastaria “analisar [*zergliedern*] o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis”

“julga que pode algo pelo fato de ter consciência de que o deve” (Kant, 1788: A 54). Mas, essa resposta não é muito elucidativa quanto ao modo pelo qual é possível a consciência dessa lei.

⁷⁶ Loparic interpreta que o fato da razão é aquele terceiro elemento, cuja definição ficou em aberto na *Fundamentação*. Quer dizer, aquele elemento que estabelece a conexão sintética *a priori* entre a vontade e a fórmula da lei (Cf. Loparic, 1999: 32-35).

(*idem*).⁷⁷ Mas, porque alguém pode objetar que a simples consciência da lei moral prove que tal lei realmente nos obriga, alegando que estar consciente dos próprios pensamentos (como, por exemplo, fantasiar possuir certos poderes sobrenaturais) não implica a realidade do conteúdo dos mesmos, é importante esclarecer que o *fato da razão* não é uma consciência meramente intelectual, já que a ela está indissoluvelmente ligada um sentimento moral (Cf. Kant, 1788: 142). Na verdade, é esse sentimento o “dado” sensível que prova que a lei nos obriga.

Vale lembrar que, na *Fundamentação*, Kant já havia se referido a um certo sentimento moral, “como o efeito *subjetivo* que a lei exerce sobre a vontade” (Kant, 1785: BA 122). No entanto, há uma diferença significativa entre aquele sentimento descrito na *Fundamentação* e esse aventado na segunda *Crítica*. Na *Fundamentação*, Kant entendia que o sentimento moral era um “sentimento de prazer ou satisfação no cumprimento do dever” e, em vista disso, a lei devia ser capaz de *inspirar* (*einflößen*) esse sentimento.⁷⁸ Mas, na segunda *Crítica*, ele rejeita essa definição, ao dizer que “já se tem de estar pelo menos a meio caminho de um homem honesto para fazer-se uma simples representação daquelas sensações [de contentamento consigo mesmo no cumprimento do dever]” (Kant, 1788: A 68). Assim, o sentimento moral que anda junto da consciência da lei moral é o sentimento de respeito, que “não é um sentimento de prazer” (Kant, 1788: A 137). Segundo o filósofo, o sentimento de respeito não possui origem empírica, mas é “produzido por um fundamento intelectual, e [...] é o único que conhecemos de modo

⁷⁷ Se tal análise for feita, continua Kant, “então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação entrementes possa também expressar, a razão [do homem] [...] sempre atém a máxima da vontade, em uma ação, à vontade pura” (Kant, 1788: A 56).

⁷⁸ Como já foi mencionado anteriormente, na *Fundamentação*, Kant recusa esse caminho para provar a realidade da lei moral, porque considerava “totalmente impossível compreender, isto é, tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor” (Kant, 1785: BA 123).

inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia” (Kant, 1788: A 130). Além disso, o respeito, “como efeito da consciência da lei moral” (Kant, 1788: A 133), não é uma sensação patológica (ou seja, um efeito meramente negativo da influência da lei moral sobre a faculdade de sentir prazer ou desprazer), ou melhor, uma sensação patologicamente produzida, mas sim uma sensação “praticamente produzida” (Kant, 1788: A 134), pois o respeito “é produzido unicamente pela razão” (Kant, 1788: A 135),⁷⁹ como um efeito positivo da lei moral.⁸⁰

A lei moral é objeto de respeito, porque é capaz de afastar, no juízo da razão, o obstáculo produzido pelas inclinações, isto é, “[remover] uma resistência a uma promoção positiva da causalidade” (Kant, 1788: A 133). Neste sentido, ela é o princípio determinante objetivo da vontade. Mas, numa vontade imperfeita afetada por inclinações sensíveis, como a do ser humano, a lei moral que é objetivamente necessária, é muitas vezes subjetivamente contingente (Cf. Kant, 1785: BA 37). Quer dizer, a mencionada lei é certamente causa movente (*Bewegungsgrund*) objetiva, sem ser motivo (*Triebfeder*) subjetivo para a vontade. Como, segundo Kant, “o motivo da vontade humana [...] jamais pode ser algo diverso da lei moral, [...] o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação” (Kant, 1788: A 127). Pois, do contrário, a ação satisfará “apenas a *letra* da lei sem conter o seu *espírito*” (*idem*). Essa conjuntura evidencia mais ainda a importância do sentimento de respeito pela lei moral, já que é justamente por meio dele

⁷⁹ Kant reforça essa posição, ao dizer que “o sentimento que emerge da consciência dessa necessidade [prática das ações pela lei moral] não é possível patologicamente [...], mas só praticamente, isto é, mediante uma antecedente determinação (objetiva) da vontade e uma causalidade da razão” (Kant, 1788: A 143).

⁸⁰ É interessante observar que, para Kant, a “lei [moral] é algo em si positivo” (Kant, 1788: A 130) e, por isso, também tem de produzir um sentimento positivo. A lei é algo positivo, porque promove positivamente a causalidade (Cf. Kant, 1788: A 133) ou atividade da razão prática. Ela faz isso quando reduz os obstáculos àquela atividade, pois, de acordo com o filósofo, “toda redução de obstáculos a uma atividade é a promoção desta mesma atividade” (Kant, 1785: BA 140).

que essa lei pode se tornar motivo para (ou obter influência sobre) a vontade. Sendo mais preciso, de acordo com o filósofo, “o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade, mas é a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura [...] proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência” (Kant, 1788: A 134). Assim, a lei moral, que é uma idéia meramente intelectual, prova a sua realidade objetiva (existência), na medida em que é comprovado que ela tem influência sobre o sentimento moral (considerado aqui como faculdade de sermos afetados por conceitos ou idéias morais), já que produz um efeito que é o sentimento de respeito. Esta forma de provar a lei moral obedece àquela exigência, imposta ainda na *Fundamentação*, de não buscar subsídios na experiência (Cf. Kant, 1785: BA 48-49) ou na natureza humana (Cf. Kant, 1785: BA 59-60), pois o mencionado sentimento de respeito pode ser conhecido *a priori* (Cf. Kant, 1788: A 140).

É importante ressaltar que esse sentimento de respeito não é anterior à lei moral. Quer dizer, ele não serve para fundamentá-la, nem ela pode ser dele deduzida. Segundo Kant, a dedução⁸¹ da lei moral consistiria na “justificação da sua validade objetiva e universal e [...] [na] perspicácia da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*” (Kant, 1788: A 82). Mas, o sentimento de respeito não é capaz de explicar como é possível uma lei moral (ou uma obrigação moral), nem qual é o conteúdo (fórmula) dessa lei. Na verdade, para o filósofo, a lei moral “não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique” (Kant, 1788: A 82), uma vez que ela se “confirma por si mesma [*steht dennoch für sich selbst fest*]” (*idem*). Neste

⁸¹ Não se deve confundir a dedução da fórmula da lei moral com a dedução da validade objetiva (e da possibilidade) dessa lei. Na *Fundamentação*, Kant se concentrou em justificar tanto o conteúdo da fórmula da lei, quanto a total independência dessa fórmula com relação aos princípios empíricos. Quer dizer, o filósofo estabeleceu que a condição necessária da moralidade é o imperativo categórico. Mas, não foi capaz de provar a sua validade objetiva (que ela nos coage), nem explicar a sua possibilidade.

sentido, o referido sentimento serve tão-somente para atestar que a lei moral vigora (obriga), uma vez que ela exige e inspira respeito (Cf. Kant, 1788: A 143).⁸²

Uma vez provado que a lei moral é algo real (porque efetivamente coage), demonstra-se⁸³ que a razão pura pode ser prática, ou seja, que a liberdade é algo real, pois esta última é a condição ontológica (*ratio essendi*) da lei moral. Mais precisamente, a lei moral “prova não apenas a possibilidade, mas a efetividade [da liberdade] em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles” (Kant, 1788: A 82). Essa demonstração só é possível porque a lei moral é o princípio da dedução da liberdade (Cf. Kant, 1788: A 82). Assim, se ela é real, então a sua condição também o é. Tendo em vista que a referida demonstração pretende estabelecer que e “como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade” (Kant, 1788: A 79), ela tem de começar pelas “leis práticas puras e [a] sua efetividade” (*idem*). Pois, do contrário, ela teria de recorrer à experiência. Mas, como Kant mostrou na primeira *Crítica*, a experiência não pode fornecer nenhuma evidência da realidade dessa faculdade. Assim, a realidade que a liberdade adquire por meio da lei moral, que “é dada quase como um *factum* da

⁸² Kant adianta-se àqueles que sugerissem que essa prova da realidade da lei moral é falha, pois não há garantia alguma de que sentimos respeito por ela. Segundo ele, “*respeito* é um *tributo* que não podemos recusar ao mérito, quer o queiramos ou não; podemos, quando muito, abster-nos dele exteriormente mas não podemos evitar de senti-lo interiormente” (Kant, 1788: A 137). Quer dizer, para ele, é absolutamente inevitável sentir respeito pela lei moral.

⁸³ Vale destacar que a demonstração da lei moral é diferente da demonstração das proposições (juízos) especulativas. No campo especulativo, a demonstração da possibilidade de uma proposição significa “mostrar que ele pode ser verdadeiro ou falso no domínio de dados intuitivos sensíveis” (Loparic, 1999: 16). Apenas após ter sido estabelecida essa possibilidade, parte-se para a demonstração da efetividade (realidade) dessas proposições. No campo prático, por outro lado, a lei moral (que é uma proposição sintética *a priori*) é, primeiro, demonstrada efetiva e a demonstração da sua possibilidade decorre analiticamente da sua efetividade (Cf. Loparic, 1999: 35). Além disso, no campo prático a demonstração não consiste na apresentação de conceitos ou proposições no domínio de dados intuitivos, mas sim no domínio dos sentimentos morais. A demonstração da realidade objetiva da liberdade é, no entanto, indireta. Não é ela própria demonstrada no domínio dos sentimentos morais, mas sim o seu princípio objetivo (a lei moral).

razão pura, do qual somos conscientes *a priori*” (Kant, 1788: A 81), é completamente diferente daquela realidade dos objetos da experiência (do campo especulativo).⁸⁴

No campo especulativo, diz-se que um conceito possui realidade objetiva e significação (*Bedeutung*), se o seu objeto correspondente puder ser dado (ou construído) na experiência possível. No campo prático, isso acontece de outra forma. A legitimidade do próprio campo prático (que pressupõe a liberdade da vontade) prova-se primeiro por meio de um fato da razão, ou melhor, por meio de um efeito que a lei moral (que é uma proposição prática fundamental) produz na sensibilidade moral (não na intuição). Após o conceito de liberdade ter sido provado real, “todos os demais conceitos [...] seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a *possibilidade* dos mesmos é *provada* pelo fato de que a liberdade efetivamente existe, pois esta idéia manifesta-se pela lei moral” (Kant, 1788: A 4-5). Contudo, vale ressaltar, quando Kant afirma que a liberdade torna-se objetivamente real, não se deve perder de vista que se trata tão-somente de uma realidade objetiva *prática*, ou seja, o “significado que a razão lhe proporciona pela lei moral é meramente prático” (Kant, 1788: A 87).⁸⁵ Pois, a liberdade continua a ser uma faculdade inexplicável, do ponto de vista

⁸⁴ Para informações sobre o caráter e a função do *fato da razão* na filosofia prática kantiana, confira Loparic, 1999; Almeida, 1997, 1998, e 1999.

⁸⁵ Loparic entende que a demonstração da liberdade, por meio do fato da razão (consciência / sentimento moral) produzido pela lei moral, instaura um domínio de significação (e uma semântica *a priori*) completamente diferente daquele do campo especulativo, para interpretar as representações da razão prática (Cf. Loparic, 1999: 47-50). Quer dizer, a segunda *Crítica* inaugura um “domínio de fatos sintetizados pelo uso (causal) da fórmula da lei moral” (Loparic, 1999: 48). Note-se que, de acordo com Kant, nesse novo domínio, “a razão prática não se ocupa dos objetos para *conhecê-los*, mas com a sua própria faculdade de [...] *torná-los efetivos*” (Kant, 1788: A160).

especulativo.⁸⁶ Isto significa, por exemplo, que “o conceito de causalidade [...] não é por ela ampliado para além dos limites da [experiência]” (Kant, 1788: A 85).

A esta altura espero ter esboçado suficientemente porque interpreto que Kant (tanto em parte da *Dialética transcendental* quanto no *Cânone* da primeira *Crítica*, na *Fundamentação* e na *Analítica* da segunda *Crítica*) se ocupou da parte transcendental da filosofia prática.⁸⁷ Entendo que o filósofo estava ciente de que tinha primeiro de estabelecer as condições nas quais um campo prático é possível, antes de tratar de uma doutrina dos costumes. Pois, do contrário, não haveria garantia alguma de que leis práticas (tanto éticas quanto jurídicas) podem ser cumpridas. Quer dizer, esse primeiro momento da filosofia prática não trata propriamente da ética normativa de Kant, mas tão somente de questões metaéticas. Obviamente tais questões pertencem à ética do filósofo como um todo, mas não expõem ou discutem um conjunto de regras morais a serem cumpridas no cotidiano (em situações particulares). Além disso, parece-me que o imperativo categórico (lei moral) não deve ser entendido como uma regra para o cálculo das decisões, mas apenas como a forma pela qual a razão pura se expressa praticamente (nas suas decisões). Da maneira como vejo, a lei moral é uma regra geral da razão semelhante às categorias, que são regras gerais para a síntese dos fenômenos. Neste sentido, como as categorias dizem respeito a objetos em geral, a lei moral analogamente diz respeito a ações em geral. Interpretada dessa

⁸⁶ É interessante mencionar aqui uma comparação entre a liberdade kantiana e a força gravitacional newtoniana, estabelecida por Loparic, que ajuda a explicar a semântica daquela idéia. Segundo Loparic: “tal como acontece no caso do conceito dessa força fundamental da natureza [que é a gravidade], o significado objetivo da força da liberdade permanece desconhecido. Falando materialmente, desconhecemos tanto a natureza da liberdade como a da gravitação. Nem por isso a força gravitacional é considerada um conceito transcendente, um mistério, pois algo dela se conhece, a saber, a lei, descoberta por Newton, [...]. A liberdade tampouco é da ordem do mistério, pois também conhecemos a lei básica da sua manifestação no domínio dos sentimentos e ações” (Loparic, 1999: 41).

⁸⁷ Nesta interpretação sigo Loparic, que afirma que, “ao voltar-se para os problemas da crítica da razão prática, Kant ampliou o conceito de filosofia transcendental para abranger também a semântica [*a priori*] das representações da razão prática” (Loparic, 1999: 49). Cf. também Loparic, 2003b: 2.

forma, ela não pode ser aplicada diretamente às ações externas ou às máximas internas, bem como as categorias não podem ser aplicadas diretamente aos objetos corpóreos. Ambas necessitam de princípios intermediários (de aplicação), isto é, de uma doutrina.

Esta seção expôs a demonstração kantiana da realidade objetiva prática da liberdade. Em vista disso, é importante destacar que essa demonstração provou apenas que a razão pura *pode* ser prática, ou seja, que *podemos* ser livres. Mas, ela não garante que somos efetivamente livres nas nossas ações particulares ou que, de fato, agimos moralmente. Isto significa que, ao final da segunda *Crítica*, ficou em aberto a questão da aplicação da lei moral às ações particulares.

CAPÍTULO II

A PARTE DOUTRINAL DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

No presente capítulo, após ter explicitado os problemas e soluções apresentadas por Kant na parte transcendental da filosofia prática, passo a tratar dos elementos que envolvem a elaboração de uma genuína metafísica dos costumes ou doutrina dos costumes. Pretendo deixar claro que nesta parte da filosofia prática, denominada doutrinal,⁸⁸ Kant não está mais interessado em discutir questões transcendentais referentes ao campo prático, mas sim questões relativas à aplicação do princípio prático supremo (que é um imperativo categórico ou lei moral) às ações externas e às máximas internas dos agentes humanos. Em outras palavras, mostrarei que Kant está empenhado em assegurar o uso externo e interno da liberdade e, em vista disso, necessita formular princípios específicos para cada um desses usos da liberdade.

⁸⁸ Essa divisão da filosofia prática, em uma parte transcendental e outra doutrinal, não foi explicitada por Kant. O filósofo estabelece uma divisão semelhante apenas no que se refere à filosofia especulativa ou metafísica da natureza (Cf. Kant, 1781: A 845 / B 873; 1786: VIII). Contudo, penso que a grande quantidade de analogias estabelecidas entre a filosofia prática (metafísica dos costumes) e a filosofia especulativa (metafísica da natureza) é um indício de que a transposição da mencionada divisão para o contexto da metafísica dos costumes talvez seja mais viável do que pareça. Mas, além disso, acredito que os motivos elencados no primeiro capítulo sejam suficientes para sustentar uma parte transcendental na filosofia moral. Quanto à parte doutrinal, parece-me que um trecho do final do *prefácio* da *Crítica da faculdade do juízo* (1790) é muito elucidativo. Naquele trecho, após ter exposto o objetivo da terceira *Crítica*, Kant afirma que, com essa obra, “[termina a sua] inteira tarefa crítica” (Kant, 1790: A X). O que, por sua vez, permite que ele passe, “sem demora, à tarefa doutrinal” (*idem*). Além disso, não deixa dúvidas ao dizer que “a metafísica da natureza e a dos costumes constituirão aquela tarefa” (*idem*).

Para desenvolver esse objetivo, encetarei pelo esclarecimento da dificuldade, observada por Kant na segunda *Crítica*, de se aplicar a lei moral (que é um princípio objetivo e formal) às máximas (que são princípios subjetivos e materiais) das ações humanas. Em seguida, exponho a idéia de uma metafísica dos costumes como doutrina dos costumes (doutrina dos deveres). O próximo passo consiste na discussão dos princípios de aplicação da lei moral como princípios do uso externo e do uso interno da liberdade, e na exposição dos respectivos deveres relacionados a esses usos da liberdade. Por último, apresentarei alguns elementos que indicam que o cumprimento desses deveres requer informações acerca das condições subjetivas da natureza humana, o que remete a uma antropologia moral.

II.I. – O problema da aplicação da lei moral

Nesta seção tratarei do problema da aplicação da lei moral. Aplicar a lei moral nada mais é do que fazer com que a máxima (interna) da ação submeta-se efetivamente à legislação da razão pura prática, ou que a ação (externa) esteja em conformidade com a letra da lei. Esta é uma tarefa completamente diferente da de provar que a lei moral é real (que efetivamente coage). É diferente porque, a prova da realidade da lei, garante tão-somente que a fórmula dessa lei tem *autoridade* para impor objetivamente uma obrigação à vontade, mas não garante que a vontade (arbítrio) seja, de fato, subjetivamente determinada pela lei. Quer dizer, o sentimento moral de respeito prova tão-somente que há um conceito (lei prática pura) capaz de estabelecer uma conexão sintética (obrigação) com a vontade, uma vez que tal conceito inspira respeito, mas não assegura que esse respeito seja suficiente para submeter a vontade (ou melhor, o arbítrio) à essa lei. Vale lembrar

que esse sentimento não expressa um princípio (lei) para a determinação da vontade. Antes sim, ele é o único motivo (subjetivo) para uma livre submissão da vontade à lei (objetiva). Em vista disso, a minha pretensão aqui se resume a expor os contornos da dificuldade e do método elaborado por Kant para aplicar a lei moral na *Doutrina do método* da segunda *Crítica* e, em seguida, baseando-me em *A religião nos limites da simples razão* (1793), explicar porque a lei moral não pode ser imediatamente aplicada às ações particulares (e ao arbítrio).

A doutrina do método da razão prática é diferente daquela da razão especulativa, uma vez que não fornece um modo de proceder para obter um conhecimento científico baseado em leis práticas puras. Em vez disso, de acordo com Kant, por doutrina do método da razão prática, deve-se entender “o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo [*Gemüt*] humano, influência sobre as máximas dos mesmos, isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática” (Kant, 1788: A 269). Embora o filósofo afirme que tais leis “têm de ser representadas como os autênticos motivos das ações” (*idem*), ele está ciente que

Tem de parecer totalmente improvável a qualquer um que, mesmo subjetivamente, aquela apresentação da virtude⁸⁹ possa ter *mais poder* sobre o ânimo humano e fornecer um motivo de longe mais forte para efetuar mesmo aquela legalidade das ações e produzir resoluções mais vigorosas que façam preferir a lei, por puro respeito a ela, a qualquer outra consideração, mais do que todas as seduções que alguma vez possam exercer-se a partir de miragens de deleites e de tudo aquilo que se queira computar como felicidade, ou também mais do que todas as ameaças de dor e de males (Kant, 1788: A 270).

⁸⁹ Kant parece empregar aqui o conceito de virtude no sentido de moralidade, representada em um lei prática. Note-se que virtude é a “disposição moral [*Gesinnung*] em luta” (Kant, 1788: A 151). Este conceito mostrar-se-á central na doutrina kantiana dos costumes, porque virtude “é a coisa mais elevada que uma razão prática finita pode conseguir” (Kant, 1788: A 58).

Por isso, Kant entende ser necessário empregar, “para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente-bom um ânimo inculto ou mesmo degradado, algumas instruções preparatórias [*vorbereitenden Anleitungen*]” (Kant, 1788: A 271). Tais instruções constituiriam um mecanismo (*Maschinenwerk*) para atrair (*locken*) o ânimo humano para o moralmente-bom ou “por seu próprio proveito ou [atemorizando-o] pelo dano” (*idem*). Mas, o filósofo adverte que esse mecanismo tem de ser provisório, e tão logo “estas andadeiras [*Gängelband*] tenham produzido algum efeito, o motivo [*Bewegungsgrund*] moral puro tem que ser integralmente levado à alma [*Seele*]” (*idem*). Isto porque, apenas esse motivo é capaz de “[conferir] ao ânimo uma força, [...] de libertar-se de todo o apego sensível” (*idem*).

É interessante destacar que, segundo o filósofo, pode ser provado, “por observações que cada um pode fazer, que esta propriedade de nosso ânimo, esta receptividade de um interesse moral puro⁹⁰ e, por conseguinte, a força motriz [*bewegende Kraft*] da representação pura da virtude, se for transposta convenientemente ao coração humano [*menschliche Herz*], é o motivo mais poderoso e [...] o único motivo [*Triebfeder*] para o bem” (Kant, 1788: A 272). Contudo, continua ele, “se essas observações provam somente a efetividade de um tal sentimento e não um melhoramento moral levado a cabo através dele, isto não prejudica [...] o único método de, mediante uma simples representação pura do dever, tornar subjetivamente práticas as leis objetivamente práticas da razão pura” (*idem*). Do aduzido pode-se inferir que, apenas porque há uma receptividade do ânimo, cuja afecção por conceitos é um sentimento moral de respeito, a lei

⁹⁰ Receptividade para um interesse moral puro é o sentimento moral (enquanto propriedade do ânimo de sermos afetados por conceitos, que são leis práticas puras). Quanto ao conceito de interesse moral, um trecho da *Analítica* da razão prática é bastante elucidativo. Nesse trecho, lê-se: “do conceito de motivo surge o de *interesse*, que jamais pode ser atribuído senão a um ser dotado de razão e significa um *motivo* da vontade, na medida em que este é *representado pela razão*. Visto que numa vontade moralmente boa a própria lei tem que ser o motivo, o *interesse moral* é um interesse não sensorial pura da simples razão prática” (Kant, 1788: A 141).

moral pode se tornar subjetivamente prática. Mas, para Kant, “apenas se podem exigir provas dessa receptividade” (Kant, 1788: A 272) e não dos seus resultados (um melhoramento moral, por exemplo). Pois, um melhoramento moral pressupõe que essa receptividade já tenha sido posta em prática, o que não parece ser o caso de um ânimo inculto ou degradado. Logo, é necessário primeiro conduzir aquela representação pura da virtude (moralidade) ao coração humano, para então esperar que a força motriz dessa representação produza uma disposição moral.⁹¹ O método da razão prática visa justamente esse fim, uma vez que ele seria um “método da fundação e da cultura de autênticas disposições morais [*moralischer Gesinnungen*]” (*idem*).

Após ter descrito outros métodos de educação moral e ter concluído que são contraproducentes (Cf. Kant, 1788: A 280), Kant sugere que em um método da razão prática devem constar dois exercícios (*Übungen*). O *primeiro exercício* visaria “tornar o ajuizamento [*Beurteilung*] segundo leis morais uma ocupação [*Beschäftigung*] natural, que acompanhe todas as nossas próprias ações livres bem como a observação das ações livres de outros, e como que [*gleichsam*] torná-lo um hábito [*Gewohnheit*] e aguçá-lo” (Kant, 1788: A 284). Esse exercício, segundo o filósofo, “tem de produzir aos poucos um certo interesse, inclusive pela lei da [razão prática], por conseguinte por ações moralmente boas” (Kant, 1788: A 285). O *segundo exercício*, por sua vez, deveria “tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral [*moralischen Gesinnung*], a pureza da vontade, inicialmente apenas como sua perfeição negativa, na medida em que numa ação como dever não entra como fundamento determinante absolutamente nenhum motivo das inclinações” (Kant, 1788: A 286). Por meio desse exercício, Kant acredita que “o aprendiz é [...] mantido atento à consciência de sua *liberdade*” (*idem*). Quer

⁹¹ Sobre as particularidades que envolvem esse conceito, tratarei mais adiante.

dizer, o filósofo pensa que, ao manter o aprendiz consciente da “independência das inclinações e das circunstâncias do acaso [*Glücksumständen*], e [...] da possibilidade de bastar-se a si mesmo” (Kant, 1788: A 287), as leis práticas puras encontrariam “um acesso mais fácil pelo *respeito por nós mesmos* na consciência de nossa liberdade” (*idem*).

O método descrito acima, todavia, não é visto como definitivo por Kant, uma vez que afirma que a sua intenção foi apenas esboçar um tal método (Cf. Kant, 1788: A 272), elencar as “máximas mais gerais da doutrina do método acerca de uma cultura e exercícios morais” (Kant, 1788: A 288), e que se limitou apenas aos traços fundamentais desse método. Penso que essa ressalva do filósofo é uma forma de reconhecimento da inviabilidade de a lei moral ser imediatamente aplicada, pois ele dá a entender que um método satisfatório requer “determinações particulares para cada espécie [de dever]” (*idem*). Parece correto interpretar que a demanda por “determinações particulares” é um indicativo de que a aplicação da lei moral em vista da moralidade (conformidade das máximas com a fórmula da lei) é diferente daquela em vista da legalidade (conformidade das ações com a fórmula da lei). No primeiro caso ocorreria uma aplicação interna e, no segundo, uma aplicação meramente externa dessa lei. O que, por sua vez, pressupõe duas espécies distintas de deveres.

O *prefácio à primeira edição da Religião*, a meu ver, ajuda a entender e a encontrar um caminho para eliminar a dificuldade que envolve a aplicação da lei moral. Naquela obra, o filósofo afirma que, “embora a moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim *tenha* uma referência *necessária a um tal fim*, a saber, não como fundamento, mas como às necessárias conseqüências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis” (Kant,

1793: BA V-VI). Essa referência necessária às conseqüências da determinação da vontade é importante, pois, segundo Kant,

Sem qualquer relação de fim, não pode ocorrer no homem nenhuma determinação da vontade [*Wille*], já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio [*Willkür*] e como fim prévio no propósito [*Absicht*], decerto com conseqüência da determinação do arbítrio em ordem a um fim (*finis in consequentiam veniens*); sem este, um arbítrio que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter), sabe por ventura *como*, mas não *em que direção* [*wohin*] tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo (Kant, 1793: BA VI).

O trecho citado acima é muito elucidativo para a questão da aplicação da lei moral, pois indica que um princípio formal (como é o caso da lei moral), que não pressupõe um fim⁹² como objeto a ser alcançado, não é capaz de determinar a vontade. Uma lei formal, destituída de qualquer relação a um fim, não pode determinar a vontade, porque se trata de um princípio negativo que diz tão-somente o que não deve ser feito. Logo, ainda que se saiba *como* agir (segundo máximas universalizáveis), não há orientação alguma quanto à direção da ação, isto é, *o que* deve ser feito.

É interessante notar que, na *Fundamentação*, o imperativo categórico já pressupõe um fim na sua segunda fórmula, a saber, a humanidade (e toda natureza racional) considerada como fim em si mesma (Cf. Kant, 1785: BA 66-70). Como esse fim constitui um princípio prático (e, ao menos na *Fundamentação*, todos os princípios práticos são formais, isto é, abstraem de toda

⁹² Vale destacar que, na *Religião*, o conceito de fim em questão é o sumo bem.

matéria / objeto da vontade), trata-se de um fim destituído de matéria. Tendo em vista que todo fim subjetivo é um fim material, a humanidade (considerada como fim em si mesma) é um fim objetivo (que todos devem ter) e, principalmente, é “a condição suprema que limita todos os fins subjetivos” (Kant, 1785: BA 70). Em vista disso, fica claro que, naquela fórmula, o fim é concebido apenas negativamente, uma vez que o imperativo categórico exige apenas que a humanidade nunca seja tomada como meio para algo, mas sempre como fim. Sendo assim, esse fim objetivo pressuposto no imperativo categórico (lei moral) não é capaz de determinar (positivamente) a vontade.

Na segunda *Crítica*, Kant reconhece que “é inegável que todo o querer tenha de possuir também um objeto, por conseguinte, uma matéria” (Kant, 1788: A 60). Faz, no entanto, a ressalva de que essa matéria (que é um fim) não deve constituir “o fundamento determinante e a condição da máxima” (*idem*). Pois, caso isso ocorra, “a expectativa da existência do objeto seria a causa determinante do arbítrio”, o que não pode constituir uma regra necessária e universal. Na verdade, segundo o filósofo, “a matéria da máxima pode [...] permanecer, mas ela não tem de [*muß*] ser sua condição” (Kant, 1788: A 61). Disso ele infere que, “a simples forma de uma lei que limita [*einschränkt*] a matéria, tem de [*muß*] ser ao mesmo tempo uma razão [*Grund*] para acrescentar [*hinzufügen*] esta matéria à vontade, mas não para pressupô-la [*sie voraussetzen*]” (*idem*). Essa lei formal não visa eliminar toda a matéria da máxima, mas simplesmente a limitar. Penso que limitar a matéria significa submeter ao crivo da condição formal (prescrita pela lei moral) essa matéria, e que a matéria que permanece (após essa limitação) tem de ser algo permitido. Todavia, parece haver uma maneira de uma matéria (a felicidade, por exemplo) não apenas ser permitida, mas tornar-se inclusive obrigatória, ou seja, um dever promover (*befördern*). Como se sabe, a *felicidade própria* não pode tornar-se uma lei prática objetiva, contudo, o filósofo está

convencido de que isso muda na medida em que “incluo na mesma a felicidade dos outros” (Kant, 1788: A 61). Neste sentido, uma lei de promover a felicidade dos outros resultaria “simplesmente do fato de que a forma da universalidade, que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si [*Selbstliebe*] a validade objetiva de uma lei, torna-se o fundamento determinante da vontade” (*idem*). Quer dizer, segundo o filósofo, nesse caso não é “o objeto (a felicidade dos outros) o fundamento determinante e, sim, a simples forma legal, pela qual eu limitava minha máxima fundada sobre a inclinação para propiciar-lhe a universalidade de uma lei e, deste modo, torná-la adequada à razão prática pura, a partir de cuja limitação, então, e não a partir do acréscimo de um motivo exterior, o conceito de *obrigação*, de estender a máxima do meu amor de si também à felicidade dos outros, unicamente poderia surgir” (*idem*). Não há um acréscimo de algo exterior à própria máxima, mas tão-somente a aplicação da condição formal à matéria da máxima, a fim de torná-la universalizável. Embora esse raciocínio de Kant possa deixar dúvidas, parece-me que ele indica o caminho para aplicar a condição formal da vontade (lei moral).

Kant aparentemente estava ciente das dificuldades para aplicar imediatamente a condição formal da vontade às ações, uma vez que hesita em considerar aquele método de educação moral (exposto da *doutrina do método* da segunda *Crítica*) como satisfatório. Na verdade, de nada adianta um bom método de educação moral, se os princípios morais, que devem ser difundidos por meio dela, não são capazes de *mover* o agente em direção à moralidade. Penso que esse *movimento* só pode ocorrer na medida em que os princípios morais não são meramente princípios

negativos, mas princípios positivos.⁹³ Sendo assim, para que um método de educação moral seja eficiente, é necessário primeiro elaborar princípios de aplicação da condição formal da lei moral, o que pressupõe a determinação de fins (matérias) objetivos para a vontade. Do contrário, a vontade não pode bastar-se a si mesma (ou ao arbítrio), e as leis objetivamente práticas não se tornam subjetivamente práticas.

II.II. – O conceito de uma doutrina dos costumes

Esta seção visa explicar o que Kant entende por uma doutrina dos costumes. Com isso pretende-se mostrar o que está subentendido na tarefa de formulação dos princípios de aplicação da condição formal da lei moral às ações internas e externas. Em vista disso, é importante esclarecer primeiro o conceito de uma metafísica dos costumes. Para tanto, o paralelo, estabelecido pelo filósofo, entre essa metafísica e a metafísica da natureza (Cf. Kant, 1797a: AB III-IV, 11) é muito elucidativo. Após ter explicitado esse paralelo, apoiado em *A metafísica dos costumes* (1797), apresentarei alguns detalhes da doutrina dos costumes.

Nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786), Kant afirma que uma metafísica da natureza pode “ou tratar [...] das leis que tornam possível o conceito de uma natureza em geral [...]; ou então ocupa-se de uma natureza particular desta ou daquela espécie de

⁹³ A aplicação externa da lei moral (imperativo categórico), isto é, no direito, não é idêntica à aplicação interna (na ética). No direito os princípios permanecem apenas formais e, portanto, negativos. Além disso, o direito não exige que a máxima interna da ação esteja de acordo com a lei prática, mas apenas que haja uma conformidade entre a própria ação e a lei. Quer dizer, o motivo da ação é irrelevante para o direito. Logo, diferente da ética, ele não precisa de fins.

coisas” (Kant, 1786: A VIII). A primeira delas é, para ele, “a parte *transcendental* da metafísica da natureza” (*idem*) e, a segunda, embora o filósofo se refira a ela como uma *fisiologia racional*, poderia denominar-se a parte doutrinal da metafísica da natureza, uma vez que se ocupa das doutrinas gerais dos corpos e da alma.⁹⁴ A parte transcendental “investiga o que constitui o conceito de uma natureza em geral” (Kant, 1786: A IX) e, neste sentido, “considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que *seriam dados*” (Kant, 1781: A 845 / B 873). Essa parte foi exposta na primeira *Crítica*, e se resume à tábua das categorias (Cf. Kant, 1786: A XV) e aos princípios do entendimento puro (quais sejam: axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral). A parte doutrinal, por outro lado, “considera a *natureza*, isto é, o conjunto dos objetos *dados*” (Kant, 1781: A 845 / B 873) nos sentidos. Serve-se, portanto, do “conceito empírico de uma matéria, ou de um ser pensante, e busca o âmbito do conhecimento que a razão é capaz *a priori* acerca destes objetos” (Kant, 1786: A VIII). Mas, ainda que seja possível falar em objetos do sentido interno e externo, quer dizer, em uma natureza pensante e em uma natureza corpórea, a parte doutrinal (exposta nos *Princípios* de 1786) trata apenas da natureza corpórea (Cf. Kant, 1786: A XI).⁹⁵

⁹⁴ Para Kant, a natureza em sentido material, ou seja, “o complexo de todas as coisas enquanto podem ser *objetos dos nossos sentidos* e, por conseguinte, objetos da experiência” (Kant, 1786: A III), é composta por duas partes: “uma contém os objetos dos sentidos *exteriores*, a outra encerra o objeto do sentido *interno*” (*idem*). A dualidade (natureza extensa e natureza pensante) permite pensar duas doutrinas da natureza completamente distintas, a saber, uma doutrina dos corpos e uma doutrina da alma.

⁹⁵ É interessante expor aqui alguns pressupostos. O filósofo afirma que “a ciência da natureza [...] pressupõe uma metafísica da natureza” (Kant, 1786: A VII), pois só pode se chamar uma ciência *genuína* “aquela cuja certeza é apodítica” (Kant, 1786: A V), o que exige que os princípios (leis) dessa ciência sejam conhecidos *a priori*. Tendo em vista que “conhecer algo *a priori* significa conhecê-lo segundo a sua simples possibilidade” (Kant, 1786: A IX), conhece-se tão somente “a possibilidade do pensamento (isto é, que ele não se contradiz a si mesmo), mas não do objeto enquanto coisa natural” (*idem*). Logo, é ainda necessário que seja apresentada “*a priori* a intuição correspondente ao conceito, isto é, que o conceito seja construído” (*idem*). Como “o conhecimento racional mediante a construção de conceitos é matemático” (*idem*), então “uma pura teoria da natureza acerca de coisas naturais

Essa parte doutrinal da metafísica da natureza (doutrina da natureza particular corpórea ou física racional) tem, como principal tarefa, apresentar “os princípios da *construção* dos conceitos, que pertencem à possibilidade da matéria em geral” (Kant, 1786: A XII).⁹⁶ Essa tarefa pressupõe “uma análise completa do conceito de uma matéria em geral” (*idem*); o que, por sua vez, não requer “quaisquer experiências particulares, mas unicamente [o que se] encontra no conceito separado (se bem que empírico em si), em relação às intuições puras no espaço e no tempo” (*idem*). Quer dizer, essa análise visa explicitar “tudo o que se pode pensar *a priori* [de uma matéria em geral], tudo o que se pode representar na construção matemática ou que, na experiência, dela pode ser dado como objeto determinado” (Kant, 1786: A XVIII-XIX). Posto isso, Kant explica que os princípios metafísicos da natureza corpórea (a *física racional*) resultam da inclusão de todas as determinações do conceito universal de uma matéria em geral nas quatro classes de conceitos puros do entendimento (isto é, à quantidade ou grandeza, qualidade, relação e modalidade), que versam sobre a natureza de objetos em geral (Cf. Kant, 1786: A XVIII-XIX). Mas, além de submeter o conceito de matéria às mencionadas quatro funções dos conceitos do entendimento, acrescenta-se ainda “uma nova determinação” (Kant, 1786: A XX). A determinação fundamental, a qual Kant se refere, é “o movimento, pois só por ele podem ser afetados os sentidos” (*idem*).⁹⁷ Segue-se que os princípios metafísicos da ciência da natureza – que é “sem exceção, uma *doutrina* ou pura ou aplicada do *movimento*” (*idem*) – podem se

determinadas (doutrina dos corpos e doutrina da alma) só é possível por meio da matemática” (*idem*). Acontece que “a matemática não é aplicável aos fenômenos do sentido interno e às suas leis” (Kant, 1786: A X). Portanto, o termo, metafísica da natureza, reserva-se apenas a uma metafísica da natureza extensa ou corpórea. Em outras palavras, os princípios metafísicos da ciência da natureza são tão-somente princípios da física racional, mas não de uma psicologia racional. Pois, esta última não é uma ciência genuína.

⁹⁶ Essa tarefa é importante, pois “torna possível a aplicação da matemática à doutrina dos corpos” (Kant, 1786: A XII), que é condição indispensável para que essa doutrina se torne ciência da natureza.

⁹⁷ Um motivo adicional, para tomar o movimento como a determinação fundamental da matéria, é que, segundo Kant, “o entendimento reconduz [ao movimento] todos os outros predicados da matéria, que pertencem a sua natureza” (Kant, 1786: A XX).

classificados em quatro classes distintas, a saber, os princípios da foronomia, da dinâmica, da mecânica e da fenomenologia.⁹⁸

É importante destacar que, embora os referidos princípios metafísicos da ciência da natureza tenham de ser conhecidos *a priori*, eles não constituem um conhecimento puro (como é o caso da parte transcendental da metafísica da natureza), já que admitem o conceito empírico de matéria (e a sua determinação fundamental, o movimento, que só pode ser extraída da experiência). Apesar disso, também não constituem um conhecimento racional aplicado, como é o caso da *física empírica*, que se ocupa de simples princípios ou leis derivadas da experiência. Ao invés disso, tais princípios são “princípios de aplicação [*Prinzipien der Anwendung*] daquelas proposições fundamentais [*Grundsätze*] universais mais elevados de uma natureza em geral a objetos da experiência” (Kant, 1797a: AB 11). Tal característica não apenas os coloca no intervalo entre os princípios transcendentais (absolutamente puros) do entendimento e os princípios empíricos da física, mas ainda faz deles a “passagem [*Überschritt*] da metafísica da natureza à física” (Kant, 1797b: 150).⁹⁹ Quer dizer, eles apresentam os puros conceitos do entendimento, que são regras para objetos em geral, como prontos para o uso científico em objetos (corpóreos) da experiência (Cf. Kant, 1797b: 150).

⁹⁸ De acordo com Kant, a primeira classe “considera o *movimento* como um puro *quantum*, segundo a sua composição, omitindo toda a qualidade do móvel [...]; [a segunda] estuda-o como pertencente à *qualidade* da matéria, sob o nome de uma força originalmente motriz, [...]; [a terceira] considera toda a matéria dotada desta qualidade em *relação* recíproca devido ao seu próprio movimento [...]; [e a quarta] determina o seu movimento ou repouso simplesmente em relação com o modo de representação, ou *modalidade*, por conseguinte, como fenômeno do sentido externo” (Kant, 1786: A XX-XXI).

⁹⁹ No fragmento citado acima, o filósofo se refere apenas à parte transcendental da metafísica da natureza e à física empírica.

Transpondo (*mutatis mutandis*) tal arquitetura da metafísica da natureza à metafísica dos costumes (filosofia prática pura), parece correto afirmar que essa última metafísica também conta com uma parte transcendental e uma parte doutrinal. A parte transcendental (como acredito ter deixado claro no primeiro capítulo) se ocupou de formular e provar a validade objetiva de um princípio prático puro (imperativo categórico / lei moral), como uma lei para ações em geral.¹⁰⁰ Quer dizer, ela se ocupou de estabelecer a lei para os atos do livre arbítrio em geral (Cf. Kant, 1797a: AB 13-14), ou a condição (formal) para o uso incondicionado da liberdade em geral (Cf. Kant, 1900ss: XIX.210, XIX.287, XIX.295).¹⁰¹ A parte doutrinal da metafísica dos costumes, por sua vez, deve tratar dos princípios do uso interno e externo da liberdade, isto é, dos princípios metafísicos da ética e do direito, cujo conjunto compõe a doutrina da virtude e a doutrina do direito.

Como essa parte doutrinal tem de considerar “a natureza particular dos seres humanos, que só pode ser conhecida pela experiência, a fim de nela *mostrar* as conseqüências [*Folgerungen*] dos princípios morais universais” (Kant, 1797a: AB 11), parece correto dizer que a parte doutrinal tem de levar em consideração as ações efetivamente executadas. Não se trata, de forma alguma, de deduzir da antropologia (ou de exemplos da experiência) os princípios da ética e do direito, mas de levar em consideração as condições subjetivas presentes nas ações

¹⁰⁰ Dois trechos parecem corroborar com a interpretação de que o imperativo categórico (lei moral) é uma regra para ações em geral. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, lê-se que, “uma vez que [despojou-se] a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma *lei universal das ações em geral* que possa servir de único princípio à vontade” (Kant, 1785: BA 17). Em outro trecho, observa-se que o motivo (*Triebfeder*), fundamento determinante da faculdade de desejar para o agir, pode ser “o sentimento de prazer ou desprazer [resultante] do *objeto da ação* [...] ou da regra da ação em geral” (Kant, 1900ss: XXIII.383).

¹⁰¹ Penso que, da mesma forma que os princípios da parte transcendental da metafísica da natureza reportavam-se a objetos em geral, sem admitir objetos que seriam dados, o princípio transcendental da metafísica dos costumes refere-se apenas a ações em geral, sem admitir ações que seriam efetivamente executadas.

executadas pelos seres humanos. Penso que todas essas condições podem ser reunidas no conceito empírico de *obstáculo* (*Hindernis*) ao uso (tanto externo quanto interno) da liberdade.¹⁰² Neste sentido, ao determinarem as condições objetivas para o uso externo e interno do livre arbítrio, os mencionados princípios podem ser tomados como meios para remover qualquer obstáculo ou, por assim dizer, garantidores do uso da liberdade em geral.

Vale destacar que, embora tais princípios da ética e do direito pressupõem o conceito empírico de obstáculo, eles são princípios metafísicos, pois são deduzidos de bases *a priori*, ou melhor, são “dados *a priori* somente pela razão pura [prática]” (Kant, 1797a: AB 11). Do contrário, não poderiam ser universalmente válidos. Mas, diferente da lei moral, não são princípios puros.¹⁰³ Segundo Kant, analogamente aos princípios da ciência da natureza, eles devem ser entendidos como princípios de aplicação da lei moral (que é uma proposição fundamental universal suprema acerca de ações em geral) na natureza particular do ser humano (Cf. Kant, 1797a: AB 11). Além disso, os referidos princípios da metafísica dos costumes têm de estabelecer a passagem entre a (parte transcendental da) metafísica dos costumes e a antropologia moral. Passagem essa, que, de acordo com o filósofo, “ao aplicar os puros princípios do dever a casos da experiência, *esquematizaria* esses princípios, por assim dizer, e os apresentaria como prontos para o uso moralmente prático” (Kant, 1797b: 150).

¹⁰² Kant também fala em certas disposições que ajudam (ou promovem) o cumprimento das leis de uma metafísica dos costumes (Cf. Kant, 1797a: AB 11). Abordarei, todavia, tais disposições mais adiante, uma vez que elas aparentemente são mais úteis para promoção das leis éticas do que para as leis jurídicas.

¹⁰³ Ainda que Kant insista em dizer o contrário (Cf. Kant, 1797a: AB 11), os princípios metafísicos do direito e da virtude não são princípios puros, pois pressupõem um hipotético obstáculo ao uso externo ou interno da liberdade. Sobre a falta de rigor, por parte de Kant, no uso dos termos “puro” e “a priori” na *Metafísica dos costumes*, confira Gregor, 1963: 1-17.

Uma vez assimilado esse paralelo entre a metafísica dos costumes e a metafísica da natureza, torna-se mais fácil compreender o que Kant entende por uma doutrina dos costumes. Essa doutrina deve ser vista como um sistema de todos os conceitos e princípios relativos às ações externas e aos atos internos do livre arbítrio. Ela é uma metafísica dos costumes, pois se trata de um sistema derivado *a priori* da razão (Cf. Kant, 1797a: AB III), ou seja, um sistema de conhecimentos *a priori* por puros conceitos, o que faz dela “uma ciência genuína [...] e não um agregado de preceitos investigados um a um (fragmentariamente)” (Kant, 1797b: A III).¹⁰⁴ Note-se que, embora tanto o direito quanto a virtude tenham seus princípios metafísicos empregados na práxis, isto é, aplicados a casos que surgem na experiência,¹⁰⁵ “isso de modo algum [prejudica] a pureza desses princípios, nem torna duvidosa a sua origem *a priori*” (Kant, 1797a: AB 11)

É importante ressaltar que a doutrina dos costumes, enquanto doutrina prática, não deve ser tomada como “doutrina *técnico-prática*, mas somente [como] doutrina *moral-prática*” (Kant, 1797a: AB 12-13). Kant entende que não se pode pautar por princípios técnicos a execução de ações livres,¹⁰⁶ pois tais princípios são todos condicionais. Pelo contrário, os princípios da doutrina dos costumes têm de ser todos incondicionados, e prescrever uma ação como absolutamente necessária. Isso significa que os princípios do direito e da virtude têm de ser universalmente válidos e ordenar o seu cumprimento obrigatoriamente. Por isso, a doutrina dos

¹⁰⁴ Cf. também Kant, 1797a: AB 51.

¹⁰⁵ Os diversos casos que surgem na experiência devem, segundo Kant, “ser utilizados como exemplos em observações” (Kant, 1797a: AB IV), mas não como partes integrais desse sistema, que é metafísico. Além disso, ele entende que, “no que respeita à aplicação desses princípios a casos, não se pode ter expectativas com o próprio sistema, mas apenas com uma aproximação dele” (*idem*).

¹⁰⁶ Para Kant, “se a habilidade do arbítrio, seguindo leis da liberdade por oposição à natureza, tiver que ser chamar também *arte* [*Kunst*], teria que se entender por isto uma arte tal que possibilite um sistema da liberdade, semelhante a um sistema da natureza” (Kant, 1797a: AB 13). Ele se refere a tal arte (técnica) como divina, pois seria perfeito “se estivéssemos em condição de, por meio dela, executar [*ausführen*] completamente o que a razão nos prescreve, e realizar [*ins Werk zu richten*] a sua idéia” (*idem*).

costumes é uma doutrina dos deveres (Cf. Kant, 1797a: AB 48).¹⁰⁷ Disso decorre que o princípio supremo da doutrina dos costumes, de acordo com o filósofo, é o imperativo categórico: “*age segundo uma máxima que possa ao mesmo tempo valer como uma lei universal*” (Kant, 1797a: AB 26).

Enquanto doutrina dos deveres, a doutrina dos costumes divide-se em doutrina dos deveres de direito e dos deveres de virtude. A primeira doutrina versa sobre a legislação jurídica, cujas leis podem ser unicamente deveres externos, que exigem não mais do que a conformidade das ações externas à lei (Cf. Kant, 1797a: AB 6), quer dizer, a legalidade. A segunda doutrina tem por objeto a legislação ética, cujas leis são deveres internos, que ordenam que as “próprias [leis] sejam os fundamentos determinantes das ações” (*idem*), isto é, tais deveres exigem a moralidade. Tais legislações (ética e jurídica) diferenciam-se no *motivo* das ações. Enquanto que a primeira exige que o próprio dever seja o motivo da ação (Cf. Kant, 1797a: AB 14), a segunda “não inclui o motivo do dever na lei e, assim, admite um motivo distinto da idéia do próprio dever” (Kant, 1797a: AB 14-15). Isso implica que, ao contrário da legislação jurídica, a legislação ética não pode ser externa, “porque [...] inclui no interior de sua lei o motivo interno da ação (a idéia do dever), e este aspecto não deve estar presente na legislação externa” (Kant, 1797a: AB 15).¹⁰⁸ Mas, diferente da legislação ética que pode ser tão-somente interna (Cf. Kant, 1797a: AB 47), a legislação jurídica pode ser tanto externa quanto interna. Isto porque, a

¹⁰⁷ Kant esclarece que a razão, para a doutrina dos costumes denominar-se apenas doutrina dos *deveres* e não também doutrina dos *direitos*, “é que conhecemos nossa própria liberdade (da qual provêm todas as leis morais e assim todos os direitos, bem como os deveres) somente através do *imperativo moral*, que é uma proposição que ordena o dever, a partir do qual a faculdade de obrigar outrem, ou seja, o conceito de um direito, pode posteriormente ser desenvolvida” (Kant, 1797a: AB 48).

¹⁰⁸ Para filósofo, a legislação ética não pode ser externa, “ainda que realmente assuma deveres que se apóiam em [...] uma legislação externa” (Kant, 1797a: AB 16). Pois, apenas uma legislação interna é capaz de tomar tais deveres como “motivos em sua legislação” (*idem*).

legislação ética, “embora [...] transforme ações internas em deveres, não exclui ações externas, mas se aplica a tudo que seja um dever em geral” (Kant, 1797a: AB 15). Kant entende que “todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética, [ainda que] a legislação para eles [nem] sempre [esteja] contida na ética” (Kant, 1797a: AB 16). Isso significa, por exemplo, que “a ética me ordena ainda cumprir um contrato assumido, mesmo que a outra parte não pudesse coagir-me a fazê-lo” (*idem*), simplesmente por se tratar de um dever. Logo, como “a legislação interna torna [todos os deveres], sem qualquer exceção, indiretamente éticos” (Kant, 1797a: AB 18),¹⁰⁹ é correto dizer que a legislação jurídica também pode se tornar interna.

Além da diferença marcada pelos deveres e pela legislação, a doutrina do direito e da virtude distinguem-se ainda pelo tipo de obrigação (ou coerção) que cada uma delas impõe. Por um lado, são distintas, porque o direito admite uma coerção externa para o cumprimento das suas leis, ao passo que a ética admite apenas uma coerção interna (auto-coerção) (Cf. Kant, 1797a: AB 36; 1797b: A 3). Por outro lado, na medida em que prescreve uma lei para as ações, a obrigação do direito é estrita (*enge Verbindlichkeit*) e, portanto, perfeita. Pois, sabe-se exatamente o que deve ser feito (Cf. Kant, 1797a: AB 36-37; 1797b: A 18-23).¹¹⁰ A ética, por sua vez, porque estabelece uma lei para a máxima das ações, a sua obrigação é lata (*weite Verbindlichkeit*) e, por consequência, imperfeita (*idem*). Isto porque, nesse caso, a lei “não pode informar exatamente [*bestimmt*] como e quanto deve ser feito [*gewirkt*] através da ação para um fim” (Kant, 1797b: A 20). Segue-se disso que os deveres de direito são todos estritos e perfeitos (Cf. Kant, 1797a: AB

¹⁰⁹ Esse ponto é importante, porque indica que uma doutrina dos costumes poderia reduzir-se a questão fundamental: como tornar as leis objetivamente práticas também subjetivamente práticas?

¹¹⁰ Essa característica dos deveres de direito faz da doutrina do direito “uma mera doutrina da ciência (*doctrina scientiae*)” (Kant, 1797 b: A IV). Isto porque, segundo Kant, “o que é meu e o que é teu têm que ser determinados na balança da justiça com exatidão, de acordo com o princípio de que ação e reação são iguais e, deste modo, com uma precisão análoga à da matemática” (*idem*). Cf. também Kant, 1797a: AB 37-38.

36), e os deveres latos e imperfeitos podem ser unicamente deveres de virtude (da ética) (Cf. Kant, 1797b: A 21) – doutrina essa à qual também pertencem deveres perfeitos para consigo mesmo.

É interessante destacar que, na *Metafísica dos costumes*, os princípios (de cada uma dessas doutrinas) não são mais pensados como princípios (deveres) válidos meramente para seres racionais em geral (o que abarca hipotéticos seres santos ou puramente racionais), mas como válidos apenas para seres humanos. Obviamente, isso decorre do fato de que tais princípios não mais dizem respeito a ações em geral (isto é, ao uso da liberdade em geral), mas sim ao uso externo e interno da liberdade (o que pressupõe as condições subjetivas da natureza humana, isto é, os obstáculos que razão pura prática tem de enfrentar para que a sua ordem seja efetivamente acatada).¹¹¹ Parece-me que é um sinal dessa mudança a advertência do filósofo de que, no que se refere ao uso externo da liberdade, a única relação jurídica possível é aquela “dos seres humanos com seres que possuem direitos bem como deveres [...], pois esta é uma relação de seres humanos com seres humanos” (Kant, 1797a: AB 50). Quanto ao uso interno da liberdade, ele segue o mesmo caminho ao dizer que “na ética, enquanto pura filosofia prática da legislação interna, apenas as relações de obrigação dos *seres humanos* para com os *seres humanos* nos são compreensíveis” (Kant, 1797b: A 188). Neste sentido, continua o filósofo, “nos é absolutamente incompreensível que tipo de relação é válida entre Deus e os homens, [pois isso] ultrapassa totalmente os limites da mesma [ética]” (*idem*). Quer dizer, “a ética não pode se expandir além dos limites dos deveres dos seres humanos entre si” (*idem*).

¹¹¹ Na segunda *Crítica*, Kant afirma que “a determinação específica dos deveres como deveres humanos, para dividi-los, somente é possível se antes o sujeito dessa determinação (o homem) for conhecido segundo a natureza que ele efetivamente detém, embora apenas na medida em que é necessário com relação ao dever em geral” (Kant, 1788: A 14-15).

II.III. – Os princípios de aplicação da lei moral

Nesta seção, apresentarei e explicarei separadamente os deveres de direito e de virtude, como princípios metafísicos de aplicação da lei moral em ações particulares. Neste sentido, mostrarei que os mesmos se tratam de princípios para o uso externo e interno da liberdade. Pretendo esclarecer em que medida tais princípios cumprem a função de removedores de obstáculos, isto é, de desobstruir ou garantir o uso da liberdade em geral. No que diz respeito aos deveres de direito, sustentarei que, por se tratarem de princípios meramente formais (da regulação, segundo uma lei universal, das relações externas interpessoais de seres humanos), se resumem a princípios negativos e, neste sentido, fomentam apenas indiretamente o melhoramento moral dos seres humanos. No que se refere aos deveres de virtude, mostrarei que, por pressuporem, além da condição formal, ainda uma condição material, isto é, “um fim dado *a priori*, independentemente das inclinações” (Kant, 1797b: A 4), são princípios positivos,¹¹² que promovem diretamente o melhoramento moral dos seres humanos.

II.III.I. – Princípios para o uso externo da liberdade (deveres de direito)

Tendo em vista que o uso externo da liberdade implica, inevitavelmente, em uma relação prática recíproca entre seres humanos, faz-se necessária uma normatização dessas relações. Pois,

¹¹² Na verdade, nem todos os deveres de virtude são princípios positivos, já que os deveres estritos (perfeitos) para consigo mesmo e estritos (de respeito) para com os outros são todos princípios negativos (eles proíbem certos vícios). Apenas os deveres imperfeitos (latos) para consigo mesmo e latos (de amor) para com os outros são propriamente princípios positivos, pois em vez de exigirem a omissão (limitação) de certas ações, exigem a execução (ampliação) de certas ações. Portanto, prescrevem a promoção ativa (positiva) de certos fins morais.

na medida em que as ações desses agentes humanos podem “ter influência (direta ou indireta) entre si” (Kant, 1797a: AB 32), dessa relação pode resultar um conflito. Em outras palavras, o uso externo da liberdade de um pode constituir um obstáculo ao uso externo da liberdade de outro agente livre. Esse hipotético conflito pode ser descrito como uma “guerra entre mim e você no estado de natureza” (Kant, 1797a: A 233 / B 264). Em vista disso, Kant afirma que “estabelecer a paz universal e duradoura constitui não apenas uma parte, mas todo o propósito final [*Endzweck*] da doutrina do direito nos limites da mera razão” (Kant, 1797a: A 234 / B 265).¹¹³ Portanto, a fim de nos aproximarmos da mencionada paz, o direito tem de determinar a *forma* pela qual deve ocorrer a relação externa entre o arbítrio de agentes humanos, ou melhor, “as condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (Kant, 1797a: AB 33).

A soma (*Inbegriff*) dessas condições é o que Kant denomina direito. Por se tratar de uma aplicação da lei moral, a condição fundamental imposta pelo princípio do direito, para o uso externo da liberdade, é a universalidade. Essa é uma condição *formal*, pois exige apenas “a coerência [da liberdade] consigo mesma, se a sua máxima fosse transformada em lei universal” (Kant, 1797b: A 4), ou a coexistência externa da liberdade do arbítrio de cada um de acordo com uma lei universal. Neste sentido, o princípio ou *lei universal do direito* tem o seguinte teor: “age externamente de modo que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir [*zusammen bestehen*] com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (Kant, 1797a: AB 34). Segundo Kant, essa lei impõe uma obrigação, que não exige que “eu *mesmo* [...] *devo* limitar [*einschränken*] minha

¹¹³ Segundo o filósofo, “a razão moral-prática pronuncia em nós seu *veto* irresistível: *não deve haver guerra alguma*; nem guerra entre mim e você no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados [...], pois a guerra não constitui o modo como cada um deve buscar seus direitos” (Kant, 1797a: A 233 / B 264).

liberdade a essas condições, em vez disso, a razão diz apenas que a liberdade *está* limitada àquelas condições na sua idéia e que ela também pode [*darf*] ser ativamente limitada por outros” (*idem*). Quer dizer, ao direito está ligada uma autorização (*Befugnis*) para que a liberdade, no seu uso externo, seja coagida (restringida) por outros.

Essa autorização, postulada pela razão,¹¹⁴ para que a liberdade de um agente seja externamente coagida por outros, refere-se apenas à correção (eliminação) de uma injustiça. Conforme o princípio do direito, uma “ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (Kant, 1797a: AB 33). Por outro lado, uma ação é injusta (*unrecht*) quando ela se apresenta como um obstáculo (resistência) ao uso externo da liberdade de outro, cuja ação ou estado está de acordo com a lei universal do direito. O raciocínio kantiano que explicita essa autorização é o seguinte:

A resistência [*Widerstand*], que se opõe ao obstáculo de um efeito [*Wirkung*], é uma promoção [*Beförderung*] desse efeito e concorda com ele. Ora, tudo que é injusto é um obstáculo à liberdade segundo leis universais. Mas, a coerção [*Zwang*] é um obstáculo ou resistência, que ocorre com a liberdade. Conseqüentemente, se um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, é injusto), então a coerção que a isso se opõe, como um *impedimento* de um *obstáculo à liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais (isto é, é justa). Portanto, ligada ao direito pelo princípio da contradição há uma autorização [*Befugnis*] de coagir quem a ele causar dano [*Abbruch tun*] (Kant, 1797a: AB 35).

Kant entende que o direito estrito (aquele ao qual nenhum preceito ético está vinculado), na verdade, não pode ser representado de outra maneira que não seja “como a possibilidade de

¹¹⁴ Por se tratar de um postulado, essa autorização não é “susceptível de prova adicional” (Kant, 1797a: 34).

uma contínua [*durchgängig*] coerção recíproca compatível com a liberdade de cada um segundo leis universais” (Kant, 1797a: AB 35). Na visão do filósofo, por dizer respeito unicamente ao “que é externo nas ações, o direito estrito [...] requer apenas fundamentos externos para determinar o arbítrio, pois somente então é ele puro e não mesclado a quaisquer preceitos da virtude” (Kant, 1797a: AB 36). Neste sentido, embora o direito estrito realmente se funde (*gründet sich*) na consciência da obrigação a qual todos estão submetidos por uma lei, a fim de permanecer puro (direito estrito), ele não “pode recorrer a essa consciência como um motivo para determinar o próprio arbítrio de acordo com essa lei” (*idem*). Kant julga, pelo contrário, que “o direito estrito se baseia [*fußt sich*] no princípio da possibilidade de uma coerção externa, que pode coexistir com a liberdade de todos segundo leis universais” (*idem*).¹¹⁵ Isso implica que, para o filósofo, “direito e autorização para coagir [*zwingen*] significam o mesmo” (*idem*).

Para explicar a lei que estabelece uma coerção recíproca externa, Kant recorre a uma analogia com a lei física da atração e repulsão dos corpos, isto é, “com a possibilidade dos corpos se movendo livremente sob a lei da *igualdade da ação e reação*” (Kant, 1797a: AB 37). Segundo o filósofo, por meio dessa analogia, a referida lei (princípio) de uma coerção recíproca é “a *construção* daquele conceito [de direito estrito], ou seja, a sua apresentação [*Darstellung*] numa pura intuição *a priori*” (*idem*).¹¹⁶ Parece que essa construção é um tipo de esquematização que dá

¹¹⁵ Kant apresenta, na seqüência, um claro exemplo do *modus operandi* do direito estrito: “quando se diz que um credor dispõe de um direito de exigir de seu devedor o pagamento de sua dívida, isto não significa que ele pode lembrar [*zu Gemüte führen*] o devedor que a sua própria razão o conecta a esse pagamento [*Leistung*], mas sim que uma coerção que força [*nötigt*] a todos a pagar suas dívidas pode coexistir com a liberdade de todos, inclusive a dos devedores, segundo uma lei universal” (Kant, 1797a: AB 36).

¹¹⁶ Note-se aqui o exato paralelo entre esse princípio metafísico do direito (como princípio da *construção* do conceito de direito estrito) com os princípios metafísicos da ciência da natureza (como princípios da *construção* dos conceitos que pertencem à possibilidade da matéria em geral) (Cf. Kant, 1786: XI).

sentido ao conceito de direito estrito, quer dizer, que o torna compreensível.¹¹⁷ Kant explica que a construção do conceito de direito cumpre uma função análoga àquela dos conceitos na matemática pura, uma vez que nem na matemática pura nem no direito é possível deduzir imediatamente de conceitos as propriedades de seus objetos. Nesse sentido, “não é tanto o *conceito* de direito quanto, ao contrário, uma contínua e uniforme coerção recíproca posta sob uma lei universal e compatível com esta que torna possível a apresentação desse conceito” (Kant, 1797a: AB 37).

O estabelecimento da paz perpétua requer, no entanto, que a doutrina do direito determine ainda as condições de uso dos objetos externos, pois grande parte dos conflitos (senão todos) se refere à reivindicação sobre o uso desses objetos. Como “a condição subjetiva de qualquer uso possível é a *posse*” (Kant, 1797a: AB 55), o estabelecimento da paz pressupõe a solução de problemas relativos à posse privada. Possuir algo (ter algo como juridicamente seu) significa que existe uma ligação entre o arbítrio de um sujeito agente, detentor da posse (proprietário), e um objeto de posse e, qualquer uso não consentido desse objeto por outrem, fere o direito do proprietário sobre esse objeto.

¹¹⁷ A esse respeito, Loparic tem uma interessante interpretação. Segundo ele, o termo *construção* “designa o modo pelo qual os conceitos teóricos são providos de referência e significado, isto é, esquematizados. Um conceito do entendimento – por exemplo, uma categoria – esquematizado é dito ‘realizado’, isto é, referido diretamente ao domínio da experiência possível, recebendo assim uma realidade objetiva teórica [...]. Esse procedimento de estabelecimento de referência e de sentido para conceitos do entendimento teórico deve ser distinguido do *esquematismo por analogia* ou *simbolização*, empregado na sensificação das idéias da razão em geral. ‘O símbolo de uma idéia (de um conceito da razão)’, diz Kant, ‘é uma representação do [seu] objeto segundo a analogia’ (Kant, 1804: 63). Um conceito esquematizado por analogia ou simbolização não é ‘realizado’, pois o conteúdo ou a realidade objetiva que lhe é conferida preserva algo de ficcional. Sendo assim, tal conceito *não* pode ser usado para enunciar conhecimentos. Mesmo assim, a simbolização de conceitos da razão é de grande importância *operacional*, pois permite que essas idéias sejam empregadas na construção do sistema da natureza [...] bem como no estabelecimento do sistema da liberdade, isto é, da regulamentação racional dos cursos do agir humano, que é a finalidade a que se prestam as idéias sensificadas” (Loparic, 2003a: 489-490).

A posse de algo pode ser, segundo Kant, ou uma posse sensível (física) ou uma posse inteligível (meramente jurídica). No primeiro caso, não há dificuldade alguma em sustentar *a priori* que algo é juridicamente meu (Cf. Kant, 1797a: AB 58). Pois, de acordo com um *postulado do direito*, “é possível ter como meu qualquer objeto externo do meu arbítrio” (Kant, 1797a: AB 56), desde que o seu uso possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.¹¹⁸ Para tanto, é necessário apenas a capacidade física de usar o objeto como quiser, ou seja, ter o uso do objeto em seu poder (*Macht*) (Cf. Kant, 1797a: AB 57). Em vista disso, a negação por outrem da possibilidade desse uso, isto é, o uso não consentido que outro (agente humano) faz do mencionado objeto, causa um obstáculo ao uso externo da liberdade daquele que detém (fisicamente) a posse do objeto.¹¹⁹ Mas, Kant afirma que “ter um objeto em meu poder [*Gewalt*] (*in potestatem mean redactum*), não pressupõe apenas uma *capacidade* [*Vermögen*], mas também um *ato* [*Akt*] do arbítrio” (Kant, 1797a: AB 57-58). Em outras palavras, tem de ser possível afirmar (amparado unicamente na razão prática) uma posse, ou melhor, um poder (*Gewalt*) sobre o uso de algo, mesmo quando esse algo não estiver em minha posse (física). Logo, o problema que a doutrina do direito precisa resolver consiste em “saber *se e como* é possível a razão *legítimar* que algo seja meu” (Loparic, 2003a: 480). A posse de algo, que se funda tão-somente na razão prática, é aquilo que Kant denomina de *posse inteligível* (meramente jurídica) de um objeto externo do arbítrio, e é muito mais difícil de explicar do que a posse física.

¹¹⁸ Para Kant, é possível possuir qualquer objeto externo do arbítrio, desde que o sujeito agente disponha de poder físico para tal e o uso desse objeto possa coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal, porque, do contrário, “a liberdade estaria privando a si mesma do uso do seu arbítrio quanto a um objeto do arbítrio, colocando objetos utilizáveis além de qualquer possibilidade de serem usados; em outras palavras, os aniquilaria no aspecto prático e os transformaria em *res nullum*” (Kant, 1797a: AB 57).

¹¹⁹ Segundo Kant, “uma proposição *a priori* sobre o direito relativo à posse empírica é *analítica*, porque nada mais expressa do que o resultante da posse empírica de acordo com o princípio de contradição, a saber, que se eu estou de posse [*Inhaber bin*] de uma coisa (portanto, fisicamente ligado a ela), aquele que a afete sem meu consentimento (por exemplo, arranca da minha mão a maçã) afeta e diminui o que é internamente meu (minha liberdade) de sorte que sua máxima está em direta contradição com o axioma [ou princípio] do direito” (Kant, 1797a: AB 63).

Na posse inteligível, a ligação entre o detentor da posse e o objeto da posse é estabelecida de maneira sintética *a priori* pela razão prática, pois não pode ser derivada do conceito de uso externo da liberdade. Segundo Kant, “cabe à razão a tarefa de mostrar como uma tal proposição – que ultrapassa o conceito de posse empírica – é possível *a priori*” (Kant, 1797a: AB 63). Mas, embora se trate de um problema fundamental do direito, ele permanece sem uma resposta detalhada, pois “a possibilidade da posse não física de forma alguma pode ser provada ou compreendida [*eingesehen*]” (Kant, 1797a: AB 67). Em vez disso, Kant afirma que a possibilidade dessa posse não física “é uma consequência imediata do postulado [do direito]” (*idem*). Trata-se de uma consequência imediata, porque “se é necessário agir de acordo com esse princípio do direito, então também deve ser possível a sua condição inteligível (de uma posse meramente inteligível)” (Kant, 1797a: AB 67).¹²⁰

A importância desse postulado do direito, ou lei permissiva (*Erlaubnisgesetz*) da razão prática, parece ser central para o direito, pois é ele que “nos concede a autorização [*Befugnis*], que não poderia ser obtida de meros conceitos do direito em geral” (Kant, 1797a: AB 58), de impor coerção ao arbítrio de outros, para “se absterem de usar certos objetos do nosso arbítrio porque fomos os primeiros a ter deles a posse” (*idem*). Quer dizer, sem esse postulado, não haveria essa obrigação por parte dos outros. Segundo Kant, “é vontade da razão que isso seja válido como princípio [*Grundsatz*] e que, enquanto razão prática, estende-se [*erweitert sich*] *a priori* através do seu postulado” (*idem*). Obviamente, não se trata de uma extensão do conhecimento (especulativo), mas apenas do uso prático da razão (uso externo da liberdade).

¹²⁰ Para mais informações sobre a dedução kantiana do conceito de posse inteligível (meramente jurídica), confira Loparic, 2003a: 484-509.

Tendo em vista o que foi exposto, infere-se que é um dever de direito não criar obstáculos ao uso externo da liberdade dos outros. Kant formula esse dever da seguinte forma: “*não cometa injustiça com ninguém [tue niemanden Unrecht]*” (Kant, 1797a: AB 43). Há ainda outros dois deveres que o filósofo inclui na divisão geral do sistema dos deveres de direito. A fórmula de um deles diz: “*seja um homem honesto [sei ein rechtlicher Mensch] (honeste vive)*” (*idem*);¹²¹ e o teor do último exige o seguinte: “(Se tu não puderes evitar relacionar-te com outros), *entre [tritt]* em uma sociedade com os outros, na qual cada um possa conservar o que é seu (*suum cuique tribue*)” (*idem*).¹²² Todos esses deveres, por se basearem unicamente na condição formal prescrita pela lei moral para o uso da liberdade em geral, são princípios negativos, pois não exigem propriamente que uma ação seja realizada (feito), mas estabelecem apenas *como* (de que forma) devem ser as ações para serem *legais*.

Vale destacar que todos os princípios metafísicos do direito, discutidos por Kant na *Metafísica dos costumes*, dizem respeito a uma doutrina do direito natural, já que essa doutrina “se apóia em nada além de princípios *a priori*” (Kant, 1797a: AB 44). O filósofo acreditava que tais princípios poderiam servir de “base para uma possível legislação positiva” (Kant, 1797a: AB 31). Além disso, ele também entende que o direito (em geral) pode ser dividido em *direito inato* e *direito adquirido*. Como só existe um único direito inato, a saber, “a liberdade (a independência

¹²¹ De acordo com Kant, “a honestidade no direito (*honestas iuridica*) consiste em afirmar a própria dignidade como um ser humano em relação aos outros, um dever expresso pelas palavras: ‘não faças de ti mesmo apenas um meio para os outros, mas sejas simultaneamente um fim para eles’” (Kant, 1797a: AB 43).

¹²² Esse dever também pode ser formulado de outra forma: “*participa* de um estado [*Zustand*] no qual cada um possa assegurar o que é seu contra os outros” (Kant, 1797a: AB 43). O estado ao qual Kant se refere aqui é o estado de paz, que só é possível se cada um sair do estado de natureza e ingressar em uma sociedade civil, regida por uma constituição. Pois, esse é o único estado no qual cada um pode assegurar por *leis* o que é seu perante uma multidão de seres humanos que vivem próximos uns dos outros (Cf. Kant, 1797a: A 234 / B 265).

de ser coagido pelo arbítrio de outro)” (Kant, 1797a: AB 45), todos os outros direitos são direitos adquiridos.

Por último, é importante deixar claro que os deveres de direito, por serem princípios de aplicação da lei moral no uso externo da liberdade, não tornam a lei moral (princípio objetivo) o motivo da ação (isto é, o princípio subjetivo da ação). Em outras palavras, eles servem apenas para garantir o uso externo da liberdade, e apenas indiretamente promovem um melhoramento moral nos seres humanos. Para uma promoção direta de um melhoramento moral são necessários princípios de aplicação da lei moral no uso interno da liberdade.

II.III.II. – Princípios para o uso interno da liberdade (deveres de virtude)

Kant define a ética (enquanto doutrina moral que se ocupa do uso interno da liberdade) como “uma doutrina dos fins” (Kant, 1797b: A 5) ou ainda como “o sistema dos *fins* da razão pura prática” (*idem*). Como foi indicado na primeira seção deste capítulo, a vontade não pode ser determinada, a não ser que tenha em vista um fim (Cf. Kant, 1793: BA VI). Quanto a isso, é importante deixar claro que não se trata, de forma alguma, de fundar a moral sobre fins, pois a moral não necessita de fim algum em vista do reto agir, e “basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral” (Kant, 1793: BA VI). Trata-se sim, de acordo com o filósofo, de reconhecer que “da moral resulta [*hervorgeht*] um fim, pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão: *que resultará [herauskomme] deste nosso reto agir*” (Kant, 1793: BA VI-VII).

Parece, no entanto, que a necessidade de reconhecer a relação da moral com fins não se deve meramente a não-indiferença da razão frente às conseqüências das ações, mas sim à insuficiência da condição formal (imposta pela lei moral) para vencer os obstáculos impostos pelas inclinações ao uso interno da liberdade, já que “o ser humano mostra mais propensão [*Hang*] para dar atenção à sua inclinação [*Neigung*] do que à lei” (Kant, 1797b: A 4). Neste sentido, Kant entende que, “como as inclinações sensíveis induzem [*verleiten*] a fins (enquanto matéria do arbítrio) que podem ser contrários ao dever, a razão legisladora não pode lutar contra [*sich wehren*] a influência deles de outra maneira do que através de um fim moral oposto, que deve ser dado *a priori* independente da inclinação” (Kant, 1797b: A 4). Isso implica que “nenhuma ação livre é possível sem que o agente vise com isso ao mesmo tempo um fim (enquanto matéria do arbítrio)” (Kant, 1797b: A 19). Quer dizer, além da condição formal (universalidade das máximas), a ética precisa ainda de uma matéria (um fim) para o arbítrio. Caso contrário, não é capaz de remover os obstáculos causados pelas inclinações.

Em vista disso, é interessante observar que, diferente do direito que admite uma coerção externa, na ética somente é possível uma auto-coerção. Pois, embora alguém possa “ser coagido por outros a ações que são dirigidas [*gerichtet sind*] como meios para um fim, nunca [pode] ser coagido [*gezwungen werden*] a ter um fim [*Zweck*]” (Kant, 1797b: A 4-5). Segundo Kant, “apenas eu mesmo posso tornar [*machen*] algo um fim para mim” (Kant, 1797b: A 4-5), porque estabelecer um fim para si mesmo “constitui um ato interno da mente [*Gemüt*]” (Kant, 1797a: AB 47). Sendo assim, não pode ser objeto de coerção externa. Em outras palavras, para o filósofo, uma coerção externa para fins é algo autocontraditório, porque seria “um ato da liberdade que é simultaneamente não livre” (Kant, 1797b: A 6). Justamente por isso, Kant afirma que “a doutrina

geral dos deveres na parte que não acompanha a liberdade externa, mas sim interna sob leis, é a *doutrina da virtude*” (KANT, 1797b: A 4).

Note-se que não é qualquer fim que pode ser adotado como fim ético, pois, caso assim fosse, a ética poderia assumir fins que são totalmente contrários a ela mesma. Isso é evitado na medida em que cada um está “obrigado [*verbunden*] a tornar algo que se encontra [*liegt*] nos conceitos de uma razão prática um *fim* [para si]” (Kant, 1797b: A 5). Por essa razão, cada um está obrigado “a ter, além de princípios formais de determinação do arbítrio (como inclui de forma análoga o direito) ainda alguns princípios materiais, um fim que pudesse ser contrário ao fim proveniente dos impulsos sensíveis” (*idem*). O princípio material de determinação do arbítrio, ao qual Kant se refere, é “o conceito de um *fim que é em si mesmo um dever*” (Kant, 1797b: A 5), isto é, um dever de virtude. Esses fins (que são deveres) são fins objetivos e não fins subjetivos. De acordo com o filósofo, “não se trata aqui dos fins que o homem se propõe segundo os impulsos sensíveis da sua natureza, mas sim de objetos do livre arbítrio submetidos às leis desse arbítrio, os quais ele deve tornar fim para si” (Kant, 1797b: A 12). Eis porque a doutrina da virtude ou “ética pode ser definida como o sistema de *fins* da razão pura prática” (*idem*), ou ainda, como “doutrina de *fins*” (*idem*).

No que se refere ao conceito de um fim que é dever, deve-se atentar que o fim nunca pode ser pensado como anterior ao dever. A ética, diz Kant, “não pode partir dos fins que o homem quer estabelecer para si e conceber conforme seus fins a máxima a tomar, isto é, conceber seu dever, pois estes seriam fundamentos empíricos de máximas que não fornecem nenhum conceito de dever” (Kant, 1797b: A 7). Pelo contrário, continua o filósofo, “na ética o *conceito de dever* conduzirá a fins e as *máximas*, em vista dos fins que nós *devemos* nos estabelecer, têm de ser

fundadas em princípios morais” (Kant, 1797b: A 7-8). O princípio sobre o qual tais máximas devem ser fundadas não é outro que aquele de se qualificarem para uma legislação universal, isto é, um princípio formal (universalização das máximas). Contudo, Kant não é muito claro no que se refere ao modo como acontece essa transição do conceito de dever (formal) para o de fim, ou seja, como o conceito de dever conduzirá a fins.

Vale destacar que nem todos os deveres éticos são deveres de virtude, e que apenas os deveres de virtude conduzem a fins. Segundo Kant, “não são deveres de virtude aqueles deveres que não dizem respeito tanto a um determinado fim (matéria, objeto do arbítrio) quanto apenas ao *formal* da determinação moral da vontade (por exemplo, que a ação conforme o dever também deva acontecer *a partir do dever*)” (Kant, 1797b: A 8). Assim sendo, embora todos os deveres de virtude possam ser contados entre os deveres éticos, o contrário nem sempre acontece, uma vez que “somente um *fim que é ao mesmo tempo dever* pode ser chamado *dever de virtude*” (*idem*).

O fundamento desse fim que é dever (ou seja, um dever de virtude) é um ato da razão prática, isto é, “um ato (*Akt*) de liberdade do sujeito agente” (Kant, 1797b: AB 11), que estabelece um fim obrigatório (um fim como dever para si mesmo).¹²³ Quer dizer, de acordo com Kant, “toda ação tem seu fim e, como ninguém pode ter um fim sem converter em fim para si *mesmo* o objeto de seu arbítrio, ter qualquer fim de ação é um ato da *liberdade* do sujeito agente e

¹²³ O conceito de ato da liberdade não é definido em termos de condições restritivas impostas por outros (tal como é a ação externa restritiva legítima do direito), mas sim em termos de condições restritivas auto-impostas. As condições restritivas, neste contexto, limitam os obstáculos que impedem o cumprimento da condição formal da lei moral e, portanto, o uso interno da liberdade. Porém, o ato da liberdade não é pensado por Kant como um princípio negativo (que limita), mas ainda como um princípio positivo (que amplia o âmbito de atuação da liberdade mediante fins para consigo mesmo e para com outros). Assim, a razão pura prática não é somente capaz de impor restrições às relações interpessoais externas práticas entre seres humanos, bem como às relações internas do ser humano consigo mesmo, mas também é capaz de fornecer uma finalidade para essas mesmas relações. Tais princípios (condições) formam a legislação interna da razão prática, que é objeto de estudo da ciência da ética. É interessante lembrar que, no prefácio à *Doutrina da virtude*, Kant exalta a importância da ética (doutrina da virtude) “ser formulada como uma ciência genuína (sistematicamente)” (KANT, 1797b: A III).

não um efeito da *natureza*” (*idem*). Além disso, como a determinação de um fim somente é possível mediante um princípio prático de auto-coerção e toda coerção resulta de um imperativo categórico (Cf. Kant, 1797b: A 2), então este ato de determinar fins “é um imperativo categórico da razão pura prática que une [*verbindet*] um *conceito de dever* com o conceito de um fim em geral” (Kant, 1797b: A 11-12). Fica claro que, quando Kant se refere ao ato de determinar fins (incondicionados), ele está se reportando a um uso sintético da razão prática e, como o fim que este ato prescreve é concebido *a priori*, trata-se de um ato ou juízo sintético *a priori*.

O argumento kantiano para sustentar a necessidade tanto da capacidade de prescrever fins quanto do caráter obrigatório desses fins, isto é, que é um dever possuir certos fins, consiste no seguinte raciocínio: a) parte-se da asserção de que há ações (*Handlungen*) livres; b) toda ação livre tem um fim ou é dirigida a fins, isto é, “não pode haver nenhuma ação sem um fim” (Kant, 1797b: A 12); c) entre esses fins é necessário que haja alguns fins que sejam deveres;¹²⁴ d) caso não houvesse tais fins (que são deveres), “todos os fins seriam válidos para a razão prática somente como meios para outros fins” (*idem*); e) portanto, um fim seria impossível; f) como um imperativo categórico ordena uma ação como fim em si mesma, ele também seria impossível; g) a impossibilidade de um imperativo categórico gera, por sua vez, a supressão de toda doutrina dos costumes.

Como as “máximas das ações podem ser arbitrárias [*willkürlich*]” (Kant, 1797b: A 19) e a única condição restritiva a que se submetem é a da “habilidade [*Habilität*] para uma legislação universal, enquanto princípio formal das ações” (*idem*), o imperativo categórico (como mero

¹²⁴ Embora Aristóteles, no início de sua *Ética*, também afirme que há deveres que são deveres em si mesmos, ele se refere a um tipo de fins totalmente diferente daquele de Kant. Kant está interessado unicamente em fins que são dados *a priori*, enquanto que para Aristóteles essa especificidade é totalmente irrelevante.

princípio formal e negativo) não parece ser totalmente capaz de suprimir a arbitrariedade das máximas das ações, enquanto meios para fins. Isto porque, segundo Kant, se assemelha a uma “recomendação [*Anpreisung*] (já que é exigido apenas saber o meio mais adequado para um fim)” (Kant, 1797b: A 19). Por esse motivo é que a ética, além de um princípio formal, deve conter ainda um princípio material de determinação do arbítrio, isto é, um fim que também é dever, pois “somente o conceito de um *fim* que também é um dever, um conceito que pertence exclusivamente à ética, estabelece uma lei para máximas de ações subordinando o fim subjetivo (que todos têm) ao fim objetivo (que todos *devem* tornar seu fim)” (*idem*). Em vista disso, o *princípio supremo da doutrina da virtude* (um imperativo categórico que engloba uma condição material) não pode ser outro do que este: “aja segundo uma máxima de fins que tê-los possa ser para todos uma lei universal” (Kant, 1797b: A 30).

II.III.II.I. – Acerca da possibilidade de um dever de virtude

É importante destacar que, antes de afirmar que as pretensões dessa ética (concebida como doutrina de fins) são efetivamente válidas, é necessário saber *se* e *como* tal princípio material (um fim que também é dever) *pode* ser válido, ou melhor, saber “como é possível um tal fim?” (Kant, 1797b: A 6). Ora, a questão aqui não consiste apenas em saber como é possível o conceito desse fim (que é um dever possuir), mas sim como o próprio fim é possível. Isto porque, “a possibilidade do conceito de uma coisa (que ele não se contradiz) ainda não é suficiente [*hinreichend*], quanto a isso, para admitir [*annehmen*] a possibilidade da coisa mesma (a

realidade objetiva do conceito)” (Kant, 1797b: A 6).¹²⁵ Logo, é indispensável demonstrar a possibilidade desse fim, para não correr o risco de ser considerado um mero produto da imaginação.

O princípio (*Grundsatz*) ou imperativo categórico que ordena um fim para consigo e para com os outros é um juízo sintético *a priori*. Isto porque, ele não pode ser derivado do conceito de liberdade exterior, mas “vai além do conceito de liberdade exterior e conecta a ele, de acordo com leis universais, um *fim* que ele torna *dever*” (Kant, 1797b: A 31), ou ainda, “une [*verbindet*] um *conceito de dever* com o conceito de um fim em geral” (Kant, 1797b: A 11-12). Além disso, como ao conceito de auto-coerção (dever) é acrescentado o conceito de um fim, “não um fim que temos, mas sim um que devemos ter, portanto, um que a razão prática tem em si” (Kant, 1797b: A 32), o mencionado princípio também é concebido *a priori* (independente da experiência). Portanto, a tarefa de saber como é possível um fim que é dever corresponde à tarefa de explicar como é possível um juízo sintético *a priori* da ética (virtude).¹²⁶

¹²⁵ O termo “possibilidade” é empregado aqui em dois sentidos. Em primeiro lugar se referindo à mera possibilidade lógica de um conceito e, em segundo lugar, se referindo à possibilidade real da coisa. Note-se, entretanto, que possibilidade real não significa sinônimo de realidade objetiva da coisa, mas apenas que a coisa pode ser real ou realizada.

¹²⁶ Kant menciona uma aparente contradição no juízo sintético *a priori* que prescreve como dever um fim para consigo mesmo, devido a uma suposta falta de força coercitiva nesse fim. Quer dizer, todo juízo que prescreve um fim como dever pressupõe coerção (necessitação) no cumprimento da ação prescrita, mas não parece haver coerção alguma, segundo o filósofo, se “o eu que *impõe obrigação* for tomado no mesmo sentido do eu que *é submetido à obrigação*” (Kant, 1797b: A 63), pois o mesmo sujeito estaria simultaneamente submetido a uma obrigação passiva (estar *obrigado*) e ativa (estar impondo obrigação), o que é contraditório. Seguindo esse raciocínio, “aquele que impõe obrigação poderia sempre liberar da obrigação o submetido à obrigação, de sorte que (se ambos são um e o mesmo sujeito) ele não estaria de modo algum obrigado a um dever que ele colocou a si mesmo” (Kant, 1797b: A 63). Por esse motivo, um juízo que prescrevesse um fim (como dever) para consigo mesmo, seria impossível e, conseqüentemente, deveria ser eliminado do sistema moral. Kant sustenta, entretanto, que esse tipo de juízo (indicado acima) é indispensável para o sistema moral, já que a impossibilidade do mesmo ocasionaria a impossibilidade de quaisquer tipos de deveres (mesmo os externos), dado que “somente posso reconhecer que estou submetido à obrigação a outros na medida em que eu simultaneamente submeto a mim mesmo a obrigação, uma vez que procede em todos os casos de minha própria razão prática a lei em função da qual julgo a mim mesmo como estando submetido à obrigação e, no ser coagido por minha própria razão, sou também aquele que coage a mim

A dedução da possibilidade objetiva prática do juízo sintético *a priori* da virtude (dever de virtude) consiste tão-somente em mostrar que essa possibilidade é uma consequência imediata do conceito de razão pura prática. O argumento de Kant é composto pelo seguinte raciocínio:

O que, na relação dos seres humanos consigo mesmo e com os outros, *pode* ser um fim *é* um fim diante [*vor*] da razão pura prática, pois ela é uma faculdade dos fins em geral; ser indiferente aos fins, isto é, não nutrir interesse por eles, é, portanto, uma contradição; porque então ela também não determinaria as máximas para as ações (enquanto estas últimas sempre encerram um fim) e, assim, não seria razão prática. Mas a razão pura não pode ordenar *a priori* nenhum fim, a não ser na medida em que ela anuncia tal [fim] como dever; este dever chama-se então dever de virtude (Kant, 1797b: A 30).

Essa dedução pode ser dividida em duas partes. O ponto central da primeira parte consiste em explicar a passagem daquilo que “*pode* ser um fim” para aquilo que “*é* um fim”. Esta não é uma tarefa complexa, pois requer apenas a compreensão de que o conjunto do que “*pode*” ser é maior e abarca o do que “*é*” um fim. Dito de outra forma, o “*pode*” congrega todos os fins

mesmo” (Kant, 1797b: A 64). Kant entende que essa aparente contradição pode ser facilmente dissipada mediante a afirmação de um dualismo do ser humano enquanto sujeito do dever, ou seja, o ser humano pode ser considerado ou como um *ser sensível* ou como um *ser inteligível*. Tomado no primeiro sentido, ele é um *ser natural* que “mediante sua razão (como causa) é determinável [*bestimmbar*] para ações no mundo sensível” (Kant, 1797b: A 65), contudo, sem a contemplação [*Betrachtung*] do conceito de obrigatoriedade. Tomado no segundo sentido, enquanto *ser dotado de liberdade interior*, o ser humano “é considerado como um ser capaz de obrigação [*Verpflichtung fähiges Wesen*] e, precisamente, para consigo mesmo (a humanidade em sua própria pessoa)” (*idem*). Esta distinção, segundo o filósofo, por mostrar que o conceito de ser humano não é pensado em um único sentido, encerraria a aparente contradição.

Quanto ao juízo sintético *a priori* que estabelece um fim como dever para com os outros, os detalhes não são tão precisos como aqueles que determinam deveres para consigo mesmo. Em geral, o que se deve ter em mente em relação a tais juízos é que eles podem gerar dois tipos de deveres distintos. Quer dizer, “deveres para com os outros, por cuja prestação submete também os outros à obrigação, e deveres para com os outros, cuja observância não resulta em obrigação da parte dos outros” (Kant, 1797b: A 116). Tendo em vista que os sentimentos de amor e respeito acompanham a execução (*Ausübung*) de tais deveres, diz-se que os primeiros são chamados de deveres de amor e os segundos de deveres de respeito para com os outros. Kant ilustra tais deveres mediante uma analogia com o mundo físico, a saber, “quando se fala das leis do dever (não das leis da natureza), isto é, na relação externa dos homens entre si, nós nos consideramos num mundo moral (inteligível), no qual, segundo a analogia com o mundo físico, a ligação dos seres racionais (sobre a terra) é implicada através da *atração e repulsão*” (Kant, 1797b: A 117).

possíveis da relação dos seres humanos consigo mesmo ou com os outros. Isto significa que inclusive fins contrários aos preceitos da razão estão aqui incluídos (como, por exemplo, o fim de assassinar o outro ou de suicidar-se). É importante ressaltar que não se trata aqui propriamente dos fins *da* razão pura prática (isto é, dos fins que têm sua origem na razão pura prática), mas antes de fins que se apresentam *diante* (*vor*) da razão pura prática. Isto quer dizer que a razão pura prática deve ser entendida, neste caso, como uma faculdade de julgar os fins que se apresentam diante dela (o que justifica Kant denominá-la “faculdade dos fins em geral”). Neste sentido, ela avalia ou julga se um determinado fim é permitido ou não, o que explica o seu interesse por todos os fins, até mesmo por aqueles que não prescreve. Por esse motivo, parece correto afirmar que os fins permitidos provêm da razão prática, pois já passaram pelo julgamento dela.

A segunda parte da dedução tem como ponto de partida o fato de que a razão pura prática é uma faculdade dos fins em geral e, portanto, tem interesse por todos os fins. Daí infere-se que, embora a razão prática possa não fomentar alguns fins permitidos, é certo que ela venha a combater todos aqueles fins proibidos por ela. Como a única maneira de combater um fim proibido é “através de um fim moral oposto que deve ser dado (...) *a priori* independente da inclinação” (Kant, 1797b: A 4), e como “a razão pura não pode ordenar *a priori* nenhum fim, a não ser na medida em que ela o anuncia como dever” (Kant, 1797b: A 30), esse fim tem de ser um dever. Isto porque, o “ato que determina um fim é um princípio prático que não ordena o meio (portanto, não condicionado), mas sim o fim mesmo (por isso, incondicionado)” (Kant, 1797b: A 11).

Fica claro que a possibilidade objetiva do conceito de *fim que é dever*, ou seja, de dever de virtude, é consequência imediata do conceito *a priori* de razão pura prática. No entanto, de acordo com Kant, embora possa ser deduzido, esse conceito de dever de virtude permanece indemonstrável, quer dizer, ele não “permite nenhuma prova [*verstattet keinen Beweis*]” (Kant, 1797b: A 30).¹²⁷ Neste sentido, a mencionada dedução se assemelha àquela da liberdade prática na segunda *Crítica*, pois, apesar da liberdade ter sua realidade garantida pela lei moral, ela permanece um conceito indemonstrável. Algo semelhante também acontece com relação ao conceito de posse inteligível. Dizer que um dever de virtude (fim que é dever possuir) é possível, não significa apenas que a razão pura prática tem a capacidade de impor um fim para as máximas do arbítrio, mas também que esse dever pode ser cumprido. Pois, a capacidade racional de prescrever deveres não se pauta pela capacidade moral, atribuída aos seres humanos, de cumprir esses deveres. Mas, pelo contrário, “a capacidade moral deve ser estimada a partir da lei [*nach dem Gesetz geschätzt werden*]” (Kant, 1797b: A 45).

¹²⁷ Esse argumento não constitui uma prova direta (positiva), mas apenas um argumento por contradição (uma espécie de redução ao absurdo), isto é, uma prova indireta. Este tipo de prova (também denominada apagógica) foi tratado por Kant na primeira *Crítica* e está baseada “puramente sobre regras formais, a saber, sobre a regra de *modus tollens* (a qual diz que se uma única consequência falsa puder ser extraída de uma proposição, a proposição é em si mesma falsa, B 819) e sobre o princípio do terceiro excluído” (Loparic, 1991: 56). Este método de prova foi, desde a primeira *Crítica*, amplamente rejeitado por Kant para tratar das ciências empíricas (ciência da natureza), visto que não satisfaz todos os requisitos da razão (Cf. Kant, 1781: A 790 / B 818), devendo antes ser considerado como um último refúgio. Na verdade, Kant afirma que o verdadeiro lugar das demonstrações apagógicas está na matemática, pois nesta “é impossível *substituir* pelo subjetivo das nossas representações o objetivo, ou seja, o conhecimento do que está no objeto” (KANT, 1781: A 791 / B 819). Como a ética, analogamente à matemática, não está fundada sobre intuições empíricas, mas sim sobre conceitos *a priori*, nela as condições subjetivas do pensar não subtraem fatos que poderiam influenciar no resultado da prova (Cf. Kant, 1781: A 791 / B 819 – A 792 / B 820). Sendo assim, no presente caso, parece lícita a utilização deste método por Kant. Portanto, a parte fundamental da dedução consiste na aplicação da regra de *modus tollens* para gerar uma contradição. A contradição acontece no momento em que se nega a relação da razão prática com um fim qualquer, pois ela, enquanto faculdade dos fins em geral, relaciona-se necessariamente com todos os fins. Logo, tudo o que *pode ser* – é, a fim de evitar a contradição. Para maiores informações sobre provas indiretas, ver Loparic 1988 e 1991.

II.III.II.II. – Exposição dos deveres de virtude para consigo e para com os outros

O critério da universalidade (presente no princípio formal do imperativo categórico) permite distinguir se a execução de uma ação se deu de forma moral. Mas, apenas no princípio supremo da doutrina da virtude que um fim é acrescentado para as máximas das ações.¹²⁸ Determinar quais fins devemos possuir não constitui tarefa difícil, pois, já na *Fundamentação*, ficou estabelecido que a base de um possível imperativo categórico (e de todo dever) só pode estar em algo “cuja existência possua em si mesmo valor absoluto [*dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat*]” (Kant, 1785: BA 64), uma vez que apenas tal existência pode ser um fim em si mesmo (*Zweck an sich selbst*). Tendo em vista que a única existência que tem valor absoluto é a humana (e, de um modo geral, toda natureza racional), o imperativo categórico exige que a humanidade seja tomada na pessoa do sujeito agente como na pessoa do outro como fim em si mesmo (Cf. Kant, 1785: BA 66).

Note-se, entretanto, que, na citada segunda fórmula do imperativo categórico, a humanidade (ou a natureza racional) constitui apenas um princípio negativo (condição limitativa

¹²⁸ Parece-me que, a despeito de Kant não traçar um paralelo entre a definição positiva da liberdade e as formulações do imperativo categórico (enquanto princípio formal e princípio material), não é absurdo afirmar que o princípio formal não esgota a positividade do conceito de liberdade. Pois, como essa positividade tem várias notas (*Merkmale*), uma delas é a de não contrariar uma legislação universal e a outra é a aptidão para fins, pode-se afirmar que, embora o conceito de liberdade contido no princípio formal do imperativo categórico seja positivo, ele ainda é um pouco “negativo”. Com efeito, apenas no princípio supremo da doutrina da virtude figura a completa positividade do conceito de liberdade, uma vez que apenas nesta o conceito de fim é acrescentado e, como afirma Kant, “nenhuma ação livre é possível a menos que o agente vise um fim (que é a matéria do arbítrio)” (Kant, 1797b: A 19). Note-se que um ato interno da liberdade somente é possível se o conceito de liberdade for entendido como uma faculdade (*Vermögen*). Tendo em vista que apenas o conceito positivo da liberdade pode ser uma faculdade ou capacidade “em relação [*Beziehung*] à legislação interna da razão” (Kant, 1797a: AB 28), então o conceito positivo de liberdade e o conceito de liberdade interna podem ser tomados como sinônimos. Um ato da liberdade interna é, portanto, não apenas a manifestação da liberdade, enquanto “faculdade de princípios (e aqui princípios práticos, logo como faculdade legisladora)” (Kant, 1797a: AB 6), mas ainda a expressão da mesma enquanto autocracia da razão prática (Cf. Kant, 1797b: A 9). Neste segundo sentido, a liberdade manifesta-se como “uma coerção que, embora não imediatamente percebida contém certamente a particular consciência da *faculdade* de, a partir do imperativo categórico moral, se tornar mestre sobre suas inclinações rebeldes à lei” (*idem*).

do uso da liberdade em geral). Quer dizer, o imperativo categórico (enquanto princípio formal da razão pura prática) não prescreve um fim a ser realizado em vista da humanidade (na pessoa do próprio sujeito agente ou na do outro), mas tão-somente exige que ela não seja tomada como meio para algo. Logo, a *Fundamentação* estabeleceu o alvo dos fins (a humanidade), mas não quais fins deveriam ser promovidos.¹²⁹ Mas, no princípio supremo da doutrina da virtude, que é um princípio positivo, “o ser humano é tanto um fim para si mesmo quanto para outros e não é suficiente que ele não esteja autorizado [*befugt*] a utilizar a si mesmo ou aos outros meramente como meio (uma vez que ele ainda pode ser indiferente a eles), mas sim tornar [*machen*] os seres humanos em geral um fim para si é em si mesmo um dever dos seres humanos” (Kant, 1797b: A 30). Fica claro que não é suficiente meramente deixar de tomar a humanidade (na minha pessoa ou na do outro) como meio para algo, mas é sempre um dever promover um fim com relação a ela.

Na *Metafísica dos costumes* (mais precisamente, na *Doutrina da Virtude*), Kant avança no desenvolvimento de uma doutrina dos fins morais¹³⁰ e, tal qual antecipara na *Fundamentação*,

¹²⁹ É importante fazer aqui uma ressalva. Na *Fundamentação*, o imperativo categórico, de fato, não estabelece um fim positivo para a ação. Mas, episodicamente, a obra menciona um conjunto de deveres derivados do imperativo categórico que contém fins positivos, quais sejam, os deveres imperfeitos para consigo e para com os outros (a enumeração desses deveres, juntamente com os deveres perfeitos para conosco e para com os outros, antecipa a classificação e o conteúdo dos deveres da *Metafísica dos costumes*). No que se refere ao dever imperfeito para consigo, Kant afirma que “há na humanidade predisposições [*Anlagen*] para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descuidar dessas predisposições poderia em verdade subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim” (Kant, 1785: BA 69). No que diz respeito ao dever imperfeito para com os outros, o filósofo diz que “o fim natural de todos os homens têm é a própria felicidade” (*idem*), e que “se cada qual não se esforçar para contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*” (*idem*). Logo, na *Fundamentação*, Kant já reconhecia quais fins (a própria perfeição e a felicidade dos outros) deveriam ser promovidos. Contudo, por não ter desenvolvido mais profundamente o conceito desses deveres, ficou ainda um pouco vago o que deveria ser promovido.

¹³⁰ Penso ser interessante observar que, na segunda *Crítica*, Kant não se ocupa de uma doutrina geral dos fins (que tenha o seu foco na relação de seres humanos entre si) e se concentra unicamente no sumo bem, tomado como “o objeto total da razão prática pura” (Kant, 1788: A 214). Contudo, esse sumo bem (a união da virtude e da felicidade,

afirma que os fins que são deveres possuir (promover) se resumem “[à] própria perfeição [*eigene Vollkommenheit*] e [à] felicidade dos outros [*fremde Glückseligkeit*]” (Kant, 1797b: A 13). A razão para estabelecer precisamente tais fins (e não a perfeição dos outros e a minha própria felicidade) reside no fato de que a felicidade e a perfeição não podem ser permutadas (*umgetauscht*) (Cf. Kant, 1797b: A 13). Por um lado, porque um dever que mandasse perseguir a própria felicidade seria uma contradição, uma vez que o conceito de dever (de virtude) supõe “necessitação [*Nötigung*] para um fim tomado relutantemente” (Kant, 1797b: A 13). Por outro lado, seria igualmente uma contradição um dever que mandasse promover a perfeição alheia, pois a promoção da perfeição de cada indivíduo só é possível mediante o empenho (esforço) do próprio indivíduo.

Em se tratando do conceito da própria perfeição, duas coisas cumprem ter presente. Primeiro, ela não é definida em termos quantitativos, mas sim qualitativos, isto é, como “harmonia das propriedades de uma coisa com um fim” (Kant, 1797b: A 14). Segundo, “quando se diz que é em si mesmo um dever para um ser humano converter em seu fim a perfeição pertencente a um ser humano como tal (expressando-se propriamente, à humanidade), essa perfeição tem de ser colocada naquilo que pode resultar de seu *ato* [*Tat*], não no que é mero dom, pelo qual ele precisa agradecer à natureza” (Kant, 1797b: A 15). Com base nesses critérios, o

concebida como fim) é um conceito problemático. É problemático, porque pressupõe dois postulados transcendentais, a saber, a *imortalidade da alma* – pois a moralidade “somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito” (Kant, 1788: A 220) – e a *existência de Deus* – porque o ser humano é incapaz de obter a felicidade em exata proporção à virtude (o que do contrário gera a imoralidade) essa tarefa é deixada a cargo de Deus (Cf. Kant, 1788: A 223-227). Além disso, Kant argumenta que a possibilidade do sumo bem requer a subordinação da felicidade à moralidade, ou melhor, que a moralidade seja causa da felicidade. O problema é que, na segunda *Crítica*, não ficou clara essa conexão causal entre a moralidade e a felicidade. Por isso, a partir da *Metafísica dos costumes*, Kant deixa de lado a exigência de aquisição desse fim (sumo bem). Ainda que, na segunda *Crítica*, ele afirme que “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (Kant, 1788: A 205). Na *Metafísica dos costumes*, nem ao menos é feita uma breve referência ao sumo bem, quer dizer, nenhum dos fins que constituem deveres de virtude corresponde ao sumo bem.

dever de perseguir constantemente a própria perfeição só pode consistir em duas coisas: *perfeição física* e *perfeição moral*. Enquanto dever de perfeição física, este dever manda cultivar as próprias faculdades (*Kultur seines Vermögens*) ou predisposições naturais (*Naturanlagen*), das quais o entendimento é a mais elevada, a fim de que o ser humano “possa ser digno [*würdig*] da humanidade em sua pessoa” (Kant, 1797b: A 15). Por outro lado, enquanto perfeição moral, este dever manda cultivar a vontade (razão prática) até que esta se converta na mais pura disposição virtuosa, o que seria a máxima perfeição do ser humano.

Mais precisamente, *os deveres para consigo mesmo*, que mandam promover a própria perfeição, podem ser divididos a partir de um critério objetivo ou subjetivo. De acordo com o aspecto objetivo, os deveres distinguem-se no que é formal e no que é material. Segundo Kant, “os primeiros destes são (deveres negativos) *limitativos*; e os segundos (deveres positivos) *ampliativos* (consigo mesmo)” (Kant, 1797b: A 66). Os deveres negativos visam à preservação moral, isto é, à saúde moral e, portanto, são deveres de omissão (*Unterlassungspflichten*). Os deveres positivos têm, por sua vez, o aperfeiçoamento moral ou a prosperidade moral por fim e, por isso, são deveres de execução (*Begehungspflichten*). No que diz respeito ao aspecto subjetivo, os deveres para consigo mesmo podem ser divididos em deveres cujo sujeito vê a si mesmo simultaneamente como um animal (natural) e como um ser moral, ou em deveres cujo sujeito é tão-somente um ser moral (Cf. Kant, 1797b: A 67). Da relação entre a divisão objetiva e a subjetiva resultam os deveres perfeitos (negativos) e imperfeitos (positivos) para consigo mesmo.

Os primeiros, na medida em que consideram o ser humano como um animal moral, visam preservar a natureza na sua perfeição (enquanto receptividade). Neste sentido, tais deveres têm por objetivo a preservação do próprio agente, da espécie humana e da capacidade (*Vermögen*) do

próprio agente desfrutar a vida de forma agradável (em nível animal). Eles são perfeitos (estritos) e negativos, pois são dirigidos contra certos vícios (o suicídio, a degradação pelo sexo e o entorpecimento pela comida ou pela bebida),¹³¹ que têm de ser negados (Cf. Kant, 1797b: A 68). Além disso, os primeiros deveres, na medida em que consideram o ser humano unicamente a partir da sua faceta moral, visam ainda à preservação da dignidade na pessoa do próprio agente. Sob esse aspecto, eles proíbem o ser humano de “privar a si mesmo [...] de agir de acordo com princípios, isto é, da liberdade interior e, assim, tornar-se um joguete de meras inclinações e, por conseguinte, uma coisa” (Kant, 1797b: A 68). Também são perfeitos (estritos) e negativos, porque pretendem combater os vícios da mentira, avareza e falsa humildade (servilismo).¹³²

Os segundos deveres, que têm em vista a prosperidade moral ou o aperfeiçoamento ativo de si mesmo, exigem a aquisição de uma capacidade (*Vermögen*) suficiente (como meio) para todos os fins (Cf. Kant, 1797b: A 67). Tais deveres visam ou um propósito pragmático ou um propósito moral. O propósito pragmático tem por objetivo o desenvolvimento e o aumento da

¹³¹ De acordo com Kant, “o suicídio [*Selbstentleibung*] voluntário é qualificável como o assassinato de si mesmo (*homicidium dolosum*) somente se for possível provar que é em geral um crime cometido ou contra a nossa própria pessoa ou, inclusive, ao nos matarmos, o crime ser cometido contra outrem (como quando uma pessoa grávida dá cabo da vida)” (Kant, 1797b: A 71). Ele é um crime, pois seria uma espécie de renúncia da própria personalidade do sujeito agente. A degradação de si pelo sexo (*Wohllüstigen Selbstschädung*) é vista pelo filósofo como uma deturpação do fim natural (preservação) da espécie humana, que viola um dever do ser humano para consigo mesmo, pois, por ele, “o ser humano abre mão da sua personalidade” (Kant, 1797b: A 75). O entorpecimento animalesco pela comida (gula) ou pela bebida (embriaguez) (*Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauch der Geniess- oder auch Nahrungsmittel*) é, segundo Kant, “um abuso dos recursos da nutrição que restringe ou exaure nossa faculdade de usá-los inteligentemente” (Kant, 1797b: A 80). Quer dizer, por causa desse excesso, o ser humano “se encontra numa condição em que está incapacitado, durante um certo tempo, para produzir ações que dele exigiriam o uso de seus poderes com habilidade e deliberação” (*idem*).

¹³² A mentira (*Lüge*), para Kant, “é a maior violação do dever de um ser humano para consigo mesmo” (Kant, 1797b: A 83), pois “através de uma mentira externa um ser humano faz de si mesmo um objeto de desprezo aos olhos dos outros, [e] através de uma mentira interna ele [...] torna a si mesmo desprezível aos seus próprios olhos e viola a dignidade da humanidade em sua própria pessoa” (Kant, 1797b: A 83-84). A avareza (*Geize*) seria a restrição “do próprio gozo dos recursos do bem viver de modo tão estrito a ponto de deixar as próprias efetivas necessidades insatisfeitas” (Kant, 1797b: A 88). O servilismo (*Kriecherei*), por sua vez, é uma forma de diminuir-se, ou seja, de rejeitar a própria auto-estima na relação com os outros.

perfeição natural do próprio agente, isto é, requer que o ser humano não deixe “sem uso e como que enferrujando as predisposições e faculdades naturais que sua razão pode algum dia usar” (Kant, 1797b: A 110). Para tanto, é um dever do ser humano para consigo o cultivo dos poderes do espírito, da alma, e do corpo.¹³³ Os deveres que têm esse propósito pragmático são todos positivos e, portanto, imperfeitos (*latos*), pois “a despeito de [conterem] efetivamente uma lei para a máxima das ações, nada [determinam] sobre a espécie e o grau das próprias ações, permitindo [...] uma folga para o livre arbítrio” (Kant, 1797b: A 113). O propósito moral, por outro lado, visa o desenvolvimento e o aumento da perfeição moral do ser humano na própria pessoa. Quer dizer, os deveres que apontam para um propósito moral exigem, subjetivamente, a pureza da disposição para o dever – que as ações sejam realizadas *por* dever – e, objetivamente, que todos os deveres sejam cumpridos e que o fim moral do próprio agente acerca de si seja plenamente atingido. Mas, de acordo com Kant, “o esforço de um ser humano por esse fim permanece sempre somente um progresso de uma perfeição para outra” (*idem*). Esses deveres também são todos positivos e, conseqüentemente, imperfeitos (*latos*), pois devido à fraqueza da natureza humana o progresso tem de ser contínuo, e não é possível determinar (devido ao caráter insondável do coração humano) se “o estímulo para cumprir seu dever [...] procede inteiramente

¹³³ Segundo Kant, “os poderes do espírito (*Geisteskräfte*) são aqueles cujo exercício é possível apenas através da razão. São criativos na medida em que seu uso não é retirado da experiência, mas derivado *a priori* de princípios, da espécie encontrada na matemática, na lógica e na *metafísica da natureza*” (Kant, 1797b: A 111). Cultivar tais poderes é um dever, pois do contrário não seria possível engendrar uma ciência (genuína), que pode “contribuir para promover a meta da sabedoria” (*idem*). Os poderes da alma (*Seelenkräfte*), por sua vez, “são aqueles que estão à disposição do entendimento e da regra utilizada por este para realizar quaisquer propósitos que se poderia ter, e devido a isso a experiência é seu guia” (Kant, 1797b: A 111-112). Dentre esses poderes está “a memória, a imaginação e similares, com base nos quais se pode construir o aprendizado, o gosto [...]” (*idem*). Cultivar esses poderes é um dever, porque servem como instrumentos para uma variedade de propósitos. O cultivo dos poderes do corpo (*Leibeskräfte*), por sua vez, “corresponde a cuidar da *coisa básica* (a matéria) num ser humano, sem a qual ele não poderia realizar seus fins” (Kant, 1797b: A 112). Em vista disso, é um dever promover o “avigoramento contínuo e propositado do animal presente no ser humano” (*idem*).

da representação da lei” (Kant, 1797b: A 114). Em outras palavras, tais deveres não deixam claro até que ponto a faculdade da vontade (razão prática) deve ser cultivada.

No que diz respeito ao dever de promover a cada momento a felicidade alheia, analogamente ao que acontece com o dever de promover a própria perfeição, também há dois sentidos distintos. Por um lado, o dever manda promover o bem-estar físico (*Physische Wohlfahrt*) do outro (através da beneficência), de modo que, ao tornar o outro seu fim, tornar-se fim para o outro.¹³⁴ Por outro lado, este dever manda também promover o bem-estar moral (*Moralisches Wohlsein*) do outro, de modo que é dever “abster-se [*nichts tun*] de fazer qualquer coisa que, considerando-se a natureza de um ser humano, pudesse tentá-lo a fazer alguma coisa pela qual sua consciência pudesse depois penalizá-lo, o que se denomina escândalo [*Skandal*]” (Kant, 1797b: A 27).

Os deveres para com os outros são divididos em deveres de amor e deveres de respeito. De acordo com Kant, nesse contexto, o amor tem de “ser concebido como a *máxima* da benevolência (como prático), que resulta em *beneficência*” (Kant, 1797b: A 118), e o respeito (no sentido prático) “como *máxima* da limitação de nossa auto-estima pela dignidade da humanidade presente numa outra pessoa” (*idem*). Tais deveres (como leis da liberdade que associam os seres racionais sobre a terra) podem ser explicados por analogia com as leis físicas de atração e repulsão (Cf. Kant, 1797b: A 117). Segundo essa analogia, os deveres (princípio) de amor mútuo estimulam a aproximação dos seres humanos entre si, ao passo que os deveres de respeito mútuo

¹³⁴ O argumento de Kant é o seguinte: “que essa beneficência é um dever, resulta do fato de que o nosso amor próprio não pode ser separado de nossa necessidade de também sermos amados (ajudados em caso de necessidade) por outros, nós então nos tornamos fim para os outros e a única forma dessa máxima ser obrigatória é através de sua qualificação [*Qualifikation*] para uma lei universal, conseqüentemente, através de nossa vontade também tornar os outros nossos fins” (Kant, 1797b: A 26).

exigem que se mantenha uma certa distância entre os seres humanos. O cumprimento dos primeiros submete o outro à uma obrigação (aquele que cumpre tal dever torna-se merecedor a partir do outro), enquanto que os segundos não submetem o outro, mas apenas o próprio agente à uma obrigação, a saber, de manter-se a si mesmo dentro dos próprios limites, “de maneira a não diminuir em nada o valor que o outro [...] está autorizado a creditar a si mesmo” (Kant, 1797b: A 119). Em vista disso, um dever de respeito é estrito (negativo), pois exige que o agente não se exalte acima dos outros ou que desagrade aos outros (reduzindo-os a meros meios para seus fins). O dever de amor, por sua vez, é lato (positivo), porque requer que o agente torne seu próprio fim os fins (não imorais) dos outros (Cf. Kant, 1797b: A 118-119), e isso não pode ser determinado com precisão.

Os deveres de amor visam à promoção de uma benevolência mútua, ou seja, ao engendramento de uma satisfação no bem-estar dos seres humanos (filantropia), que, por ser benevolência ativa e prática, conduz à beneficência. Sendo mais exato, os deveres de amor podem ser divididos em deveres de beneficência, gratidão e solidariedade. A beneficência, que consiste na “máxima de fazer da felicidade dos outros o próprio fim” (Kant, 1797b: A 123), é um dever, pois cabe considerar os seres humanos como “próximos uns dos outros, isto é, como seres com necessidades, unidos pela natureza num lugar de habitação, de modo a poderem prestar mútua ajuda” (Kant, 1797b: A 124).¹³⁵ A gratidão, que se resume em “*honrar* uma pessoa devido a um benefício que ela nos concedeu” (Kant, 1797b: A 127), é um dever, pois, do contrário, “o estímulo moral à beneficência em seu próprio princípio [poderia ser destruído]” (*idem*). A solidariedade consiste em “sentimentos sensíveis [*sinnliche Gefühle*] de um prazer ou desprazer

¹³⁵ Além disso, segundo o filósofo, a beneficência é um dever, porque “uma máxima do egoísmo entraria em conflito consigo mesma, caso se fizesse dela uma lei universal” (Kant, 1797b: A 127).

[...] diante do estado de alegria ou dor de outrem [...]” (Kant, 1797b: A 129) e, uma vez que a natureza “implantou nos seres humanos a receptividade a esses sentimentos” (Kant, 1797b: A 130), usar essa receptividade como meio para promover a benevolência ativa e racional é um dever de humanidade. Todos esses deveres, embora positivos, contrapõem-se respectivamente aos vícios da inveja, da ingratidão e da malícia.¹³⁶

Os deveres de respeito, por sua vez, visam à promoção da humildade (*Bescheidenheit*), que é “a *moderação* nas reivindicações [*Ansprüche*] em geral, ou seja, a restrição voluntária do amor-próprio [*Selbstliebe*] de um ser humano através do amor-próprio de outros” (Kant, 1797b: A 139). Esses deveres pretendem fomentar o “reconhecimento de uma *dignidade* (*dignitas*) em outros seres humanos” (*idem*), e também no próprio agente. Neste sentido, de acordo com Kant, “todo ser humano tem um direito legítimo ao respeito de seus semelhantes e está, *por sua vez*, obrigado a respeitar todos os demais” (*idem*). Isto significa que é uma obrigação tomar a humanidade (tanto na própria pessoa quanto na pessoa do outro) sempre como fim em si mesmo e nunca meramente como meio para um fim (Cf. Kant, 1797b: A 140). O fundamento desse respeito à humanidade em geral está na própria lei moral, já que a dignidade (valor absoluto) está essencialmente na lei e o ser humano (enquanto ser racional) é digno¹³⁷ de respeito porque é um ser moral (quer dizer, a fonte da lei moral). Assim, “como o respeito pela lei [...] é idêntico à

¹³⁶ Kant entende a inveja (*Neid*) como “uma propensão para ver o bem-estar dos outros com pesar, ainda que não diminua o nosso” (Kant, 1797b: A 133). A ingratidão (*Undankbarkeit*) propriamente dita é uma espécie de ódio dirigido contra o benfeitor, que causa um grande dano às pessoas em geral, pois as desestimula a praticar a beneficência (Kant, 1797b: A 134-235). A malícia (*Schadenfreude*), por sua vez, é uma espécie de “satisfação com o mal alheio” (Kant, 1797b: A 135), e pode inclusive “contribuir para produção de males ou do próprio mal” (*idem*) para com os outros.

¹³⁷ De acordo com Kant, dizer que o ser humano é digno corresponde a dizer que ele tem personalidade, ou seja, que não é uma coisa (cujo preço permite substituí-la por qualquer outra coisa), mas tem um valor absoluto que não pode ser anulado. Quanto a isso, confira Kant, 1785: BA 65-77.

percepção de nosso próprio dever” (Kant, 1797b: A 142), então “manifestar respeito por um ser humano como um ser moral (mantendo o dever na mais alta estima) é [...] um dever que outros têm em relação a ele e um direito que ele não pode deixar de reivindicar” (*idem*). Além disso, diferente dos deveres de amor, cujo cumprimento é meritório e a sua omissão não causa ofensa alguma (é apenas falta de virtude), o cumprimento dos deveres de respeito é algo devido e a sua omissão é um vício (ofensa), pois “infringe a pretensão legal de cada um [a ser respeitado]” (Kant, 1797b: A 143). Note-se que todos esses deveres são negativos (estritos), pois proíbem ou se opõem aos vícios da soberba, detração e escárnio.¹³⁸

Vale ainda destacar que a amizade, isto é, “a união de duas pessoas através de iguais amor e respeito mútuos” (Kant, 1797b: A 151), como um ideal, embora inatingível na prática, é um dever (estabelecido pela razão). Ou melhor, é um dever nos esforçarmos para dele nos aproximarmos. A amizade, a qual Kant se refere, não se trata de uma união em vista de uma “vantagem mútua, mas uma união puramente moral” (Kant, 1797b: A 154). Essa amizade moral seria “a completa confiança de duas pessoas, no sentido de se revelarem mutuamente seus juízos e sentimentos secretos, na medida em que estas revelações sejam compatíveis com o mútuo respeito” (Kant, 1797b: A 156). Tal amizade é um dever, segundo o filósofo, porque o “ser humano é um ser destinado a viver em sociedade (ainda que seja também um ser insociável) e, ao cultivar a condição social, experimenta intensamente a necessidade [*Bedürfnis*] de *revelar-se* aos outros (mesmo sem nenhum propósito ulterior)” (*idem*). Mas, porque ele também tem medo do

¹³⁸ O filósofo denomina soberba (*Hochmut*) “um tipo de ambição (*ambitio*) no qual exigimos que os outros pensem pouco de si mesmos na comparação conosco” (Kant, 1797b: A 144). A detração ou calúnia (*Afterreden*) seria uma “inclinação imediata, desprovida de qualquer objetivo em vista, pra trazer a público algo prejudicial ao respeito dos outros” (Kant, 1797b: A 145). Por último, o escárnio (*Verhöhnung*), é um tipo de malignidade, que consiste em uma censura leviana ou zombaria, isto é, uma “propensão para expor os outros ao riso, [e] transformar suas falhas em objeto imediato de divertimento” (Kant, 1797b: A 147). Todos esses são vícios que devem ser proibidos, pois violam o dever de respeito para com os outros seres humanos (diminuem a dignidade da humanidade).

abuso que os outros podem fazer de suas revelações, acaba fechando-se (bloqueando em si mesmo muitas das suas opiniões), o que dificulta a satisfação dessa necessidade. Por isso, apenas mediante uma amizade moral o ser humano pode revelar-se aos outros sem correr o risco de “[perder] alguma coisa do respeito do outro por expor-se com total franqueza [*ganz offenherzig*] a ele” (Kant, 1797b: A 156).

Além desses deveres expostos, Kant entende que também é um “dever para consigo mesmo, bem como para com os outros, não *se isolar* (*separatistam agere*), mas usar as próprias perfeições morais na relação com os outros (*officium commercii, sociabilitas*)” (Kant, 1797b: A 159). Pois, ainda que o cultivo desse dever não fomente diretamente o que é o melhor para o mundo como fim, conduz indiretamente a ele, isto é, conduz à gentileza (*Annehmlichkeit*), à tolerância (*Verträglichkeit*), ao amor mútuo e ao respeito. Disso resultam certas obras externas que, segundo o filósofo, manifestam “uma atraente ilusão semelhante à virtude” (*idem*). Note-se que, apesar dessas obras não serem já a própria virtude, são muito úteis, pois

Promovem o sentimento pela virtude [*Tugendgefühl*], através de um esforço [*Bestrebung*] para aproximar essa ilusão o máximo possível da verdade, na sociabilidade [*Zugänglichkeit*], comunicabilidade [*Gesprächigkeit*], cortesia [*Höflichkeit*], hospitalidade [*Gastfreiheit*] e suavidade [*Gelindigkeit*] (no desacordo sem conflito), ao todo como meras maneiras da relação com obrigações externas, por meio das quais os outros são simultaneamente obrigados e, portanto, a disposição virtuosa [*Tugendgesinnung*] é estimulada (Kant, 1797b: A 159-160).

* * *

Após a exposição dos deveres de virtude, parece conseqüente discutir agora o conceito de virtude, que é a força (coercitiva) da razão prática em fazer cumprir (implementar) os deveres

prescritos pela própria razão prática pura (enquanto faculdade de regras). Mas, pretendo postergar essa discussão da virtude (para o capítulo IV), pois esta se trata de uma força (*Stärke*) estritamente humana (seres puramente racionais são incapazes de virtude), isto é, uma força moral que se opõe aos obstáculos impostos pelas inclinações sensíveis ao cumprimento do dever. Por isso, a sua discussão (descrição e forma de aquisição) não diz respeito a uma metafísica dos costumes (embora esta pressuponha a virtude para o cumprimento dos seus deveres), mas sim a uma antropologia. Dito de outra forma, a discussão da virtude não pertence à metafísica dos costumes, porque não se trata de determinar os princípios *a priori* dessa força (ou como essa força deve ser). Trata-se sim de descrever (em linhas gerais) em que consiste essa força e traçar estratégias para adquiri-la. Essa tarefa exige uma investigação do ser humano, a qual Kant denomina de *antropologia moral*, para fornecer informações acerca de aspectos (da natureza humana) relevantes para o melhoramento moral. Por esse motivo, a meu ver, o filósofo alemão afirma que essa antropologia é “a contraparte de uma metafísica dos costumes, o outro membro da filosofia prática” (Kant, 1797a: AB 11).

II.IV. – A antropologia moral como a contraparte da moral

Na presente seção pretendo explicar o que significa dizer que a antropologia moral é a contraparte da moral. Para tanto, elencarei uma série de evidências textuais que atestam que, desde o início da elaboração da filosofia prática kantiana, a antropologia já era vista como um elemento importante dessa filosofia. Amparado textualmente, espero deixar claro que Kant nunca negou um lugar para os conhecimentos antropológicos na sua filosofia prática. Pelo contrário,

mostrarei que a relação da moral (entendida como conjunto de leis éticas e jurídicas) com a antropologia é considerada indispensável pelo filósofo.

Desconsiderando-se a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), o termo “antropologia” pouco freqüentemente aparece nas obras de Kant. Em decorrência disso, também são escassos os trechos que mencionam qualquer relação entre a moral e a antropologia na filosofia prática. O que, por sua vez, pode deixar a impressão de que o filósofo realmente não enxergava qualquer relação entre ambas. Essa escassez de informação se deve, em grande medida, ao fato de a maioria das obras kantianas acerca da filosofia prática versar apenas sobre a parte estritamente pura (metafísica) dessa filosofia.¹³⁹ Obviamente, isso não justifica a falta de clareza sobre essa relação. Mas, apesar das manifestas dificuldades que envolvem qualquer discussão sobre esse tópico, parece-me que os poucos trechos disponíveis (em obras publicadas) permitem algumas inferências seguras.

Na primeira *Crítica*, Kant afirma que “a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, na qual nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica) é posta como fundamento” (Kant, 1781: A 841-842 / B 869-870). Esse fragmento expõe uma posição consolidada do filósofo, que é reafirmada na *Fundamentação*: “a filosofia moral baseia-se [*beruht*] completamente na sua parte pura, e aplicada ao homem, não recebe o mínimo que seja do conhecimento do mesmo (antropologia)” (Kant, 1785: BA IX); e também na *Metafísica dos costumes* (1797): “uma metafísica dos costumes não pode ser fundada sobre a antropologia”

¹³⁹ Note-se que os conceitos de filosofia e metafísica não são sinônimos para Kant. Pelo contrário, ele admite que possa haver tanto uma filosofia pura (metafísica) quanto uma filosofia empírica. A primeira seria um conhecimento pela razão pura, ao passo que a segunda seria um conhecimento racional extraído de princípios empíricos (Cf. Kant, 1781: A 840 / B 868). Discutirei mais adiante em que medida a antropologia deve ser entendida como uma filosofia empírica.

(Kant, 1797a: AB 11). A negação, expressa por esses trechos, de fundar a moral sobre a antropologia, é, provavelmente, a informação mais difundida acerca da antropologia na sua relação com a moral. Penso que um leitor apressado, ao deparar-se com tais excertos, pode ser levado a pensar que Kant, de fato, negava qualquer relação entre moral e antropologia. Mas, não se deve perder de vista que a mencionada negação diz respeito unicamente à fundação da moral sobre a antropologia. Ora, como foi indicado anteriormente, os princípios da moral são universalmente válidos e absolutamente necessários (obrigatórios), unicamente porque são derivados *a priori* da razão pura. Além disso, justamente por não serem derivados da natureza particular do ser humano, podem expressar a inexplicável faculdade da liberdade, isto é, a capacidade de a razão pura ser prática. Logo, Kant não poderia deixar de negar que a moral possa ser fundada na antropologia.

As referências à antropologia, contudo, não se resumem à citada negação. No prefácio à *Fundamentação*, o filósofo indica um paralelo entre a moral e antropologia ao dizer que “a física terá [...] a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente *antropologia prática*, enquanto a racional seria a *moral* propriamente dita” (Kant, 1785: BA V). Mais adiante, na *segunda seção* da *Fundamentação*, ele é um pouco mais claro quanto à relação entre moral e antropologia ao afirmar que a “moral [...] precisa da antropologia para a sua *aplicação* [*Anwendung*] aos homens” (Kant, 1785: BA 35). Na *Metafísica dos costumes*, Kant volta a esse ponto e declara que “uma metafísica dos costumes [...] certamente pode ser aplicada na antropologia” (Kant, 1797b: AB 11). Os trechos citados acima indicam, a meu ver, que a moral não descarta completamente um recurso à antropologia. Pelo contrário, embora não possa servir de base (fundamento) para a dedução dos princípios da moral, a antropologia certamente é útil na medida em que investiga o

domínio de aplicação (natureza humana) dos princípios metafísicos da moral. Na verdade, ela não é apenas útil, mas também indispensável (*kann nicht entbehrt werden*) (Cf. Kant, 1797a: AB 11-12), uma vez que “a moral não pode subsistir [*bestehen*] sem a antropologia” (Kant, 2004: 5). O filósofo adverte apenas que ela não deve preceder (*vorausgeschickt werden*) ou ser mesclada (*vermischt werden*) com a metafísica dos costumes (moral pura), pois isso produziria “leis morais falsas ou, ao menos, indulgentes [*nachsichtliche*]” (Kant, 1797a: AB 12).

Note-se que a antropologia, à qual Kant se refere nesse contexto, não se trata de uma antropologia qualquer, mas sim de um tipo particular denominada antropologia moral. Na *Metafísica dos costumes*, o filósofo afirma que a antropologia moral constitui “a contraparte [*Gegenstück*] de uma metafísica dos costumes, o outro membro [*Glied*] da filosofia prática” (Kant, 1797a: AB 11). Posição semelhante também é sustentada nas *Lições de ética*,¹⁴⁰ a saber, “a metafísica dos costumes, ou [*moral*]¹⁴¹ pura, é apenas a primeira parte da moralidade; a segunda parte é a *filosofia moral aplicada*, antropologia moral, à qual pertencem os princípios empíricos” (Kant, 1900ss: XIX.599).¹⁴² Dizer que a antropologia moral é a filosofia moral aplicada significa que ela é uma “filosofia prática subjetiva” (Cf. Kant, 1900ss: XIX.283),¹⁴³ que trata da “moralidade aplicada no homem” (Kant, 1900ss: XIX.599). Neste sentido, ela não se ocupa dos princípios ou condições objetivas da moral (pois essa é a função da metafísica dos costumes),

¹⁴⁰ As *Lições (Vorlesungen)* compiladas em alguns volumes das obras reunidas de Kant, editadas pela Academia, são compostas, em sua maioria, de anotações de aula feitas por alunos de Kant.

¹⁴¹ Nesse trecho, aparece o termo “metafísica pura”, mas penso que o sentido mais correto seria “moral pura”. Pois, essa relação (moral pura = metafísica dos costumes) tem sido mantida tanto na primeira *Crítica* quanto na *Fundamentação* e na *Metafísica dos costumes*.

¹⁴² De acordo com as mencionadas *Lições*, antropologia e moral são muito próximas uma da outra (*hangen sehr zusammen / sind verschwistert*) (Cf. Kant, 2004: 5; Kant, 1900ss: XIX.137).

¹⁴³ Deixarei a discussão acerca do caráter filosófico dessa antropologia para mais adiante.

mas sim das “condições subjetivas impeditivas [*hindernde*] ou favorecedoras [*begünstigende*] do cumprimento [*Ausführung*] das leis da metafísica dos costumes na natureza humana” (Kant, 1797a: AB 11).¹⁴⁴

O conhecimento dessas condições subjetivas parece ser possível mediante a observação dos seres humanos, mais precisamente, das suas ações. É importante frisar que esse conhecimento é pragmático, e não especulativo como aquele acerca da natureza física (corpórea) dos objetos. Quer dizer, ele não visa explicar *o que* são essas condições subjetivas, nem *como* algumas delas podem impedir ou mesmo promover o cumprimento das leis da moral pura, mas simplesmente identificar quais são essas condições, isto é, determinar o que prejudica e o que favorece o cumprimento da legislação moral. Pois, essa informação é útil, e pode ser empregada (usada) no desenvolvimento de estratégias (técnicas) de combate de certas condições e cultivo de outras, em vista da promoção do melhoramento moral do ser humano. Neste sentido, segundo Kant, a antropologia moral se ocuparia do “desenvolvimento [*Erzeugung*], difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência” (Kant, 1797a: A 11).

Como mencionado no início desta seção, as informações sobre essa antropologia moral são tão escassas, que permitem o surgimento de muitas dúvidas acerca da mesma. Dúvidas, por exemplo, se Kant não teria apenas projetado tal antropologia sem nunca tê-la levado a cabo. O principal argumento em favor dessa suspeita parece ser o fato de o filósofo ter escrito uma obra intitulada *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e, tanto antes quanto após a *Metafísica*

¹⁴⁴ Essa posição é reforçada em outro trecho, no qual se afirma que “as condições objetivas da conduta ensina a moral, e as condições subjetivas ensina a antropologia” (Kant, 1900ss: XIX.283).

dos costumes, não ter se referido, nem ao menos uma única vez, à antropologia moral. Em vista disso, pretendo mostrar que o projeto de uma antropologia moral foi, de fato, realizado por Kant. Além disso, pretendo ainda esclarecer o caráter (função) dessa disciplina nos próximos capítulos.

CAPÍTULO III

ACERCA DO CONCEITO DE UMA ANTROPOLOGIA KANTIANA

No presente capítulo, ocupar-me-ei da definição do conceito de uma antropologia kantiana. Não pretendo concentrar a discussão diretamente sobre o conceito de uma antropologia moral, mas sobre o conceito de uma antropologia kantiana em geral. Acredito que apenas partindo do conceito mais geral de antropologia é possível entender o significado do conceito de uma antropologia moral. Neste sentido, sustentarei que há uma única antropologia na produção filosófica kantiana, que é uma filosofia prática empírica.

Em vista do mencionado objetivo, buscarei, inicialmente, explicitar a gênese da antropologia kantiana, como disciplina acadêmica (*Vorlesungen über Anthropologie*) regularmente ministrada nos semestres de inverno (entre 1772 e 1796) por Kant na Universidade de Königsberg, que culminou na publicação da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Em seguida, pretendo explicar o que significa dizer que antropologia kantiana é uma filosofia empírica (em oposição a uma filosofia pura) e que é, simultaneamente, sistemática e popular. Ainda com relação à elucidação do seu conceito, esclarecerei o motivo de a antropologia não fornecer um conhecimento especulativo acerca do homem, mas apenas um

conhecimento pragmático. Por último, discutirei a hesitação, gerada pela ausência de uma obra dedicada à antropologia moral, em se afirmar que Kant, de fato, desenvolveu a sua antropologia moral.

III.I. – Acerca da gênese da antropologia kantiana

Nesta seção, apresentarei um breve relato acerca da gênese da disciplina de antropologia, ministrada por Kant entre 1772-1796. Pretende-se, com isso, reunir dados para uma satisfatória compreensão do conceito kantiano de antropologia.

Três teses destacam-se, a meu ver, como as mais expressivas acerca da fonte elementar da antropologia kantiana: a primeira sustenta que a antropologia resulta do conteúdo dos cursos de geografia física (mais especificamente, da geografia moral e política); a segunda atribui a origem da antropologia kantiana à *Psicologia Empírica* de Alexander Baumgarten (1714-1762); e a terceira sustenta que antropologia tem uma dupla origem (por um lado a citada *Psicologia* de Baumgarten e, por outro, a obra kantiana *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime*).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Wilhelm Dilthey (1833-1911) propõe uma via totalmente distinta dos demais, a saber, ele julga poder derivar a antropologia kantiana da obra intitulada *História geral da natureza e teoria do céu* (de 1755). De fato, na terceira parte da mencionada obra, Kant discute, a partir de observações empíricas, questões acerca da constituição do ser humano, das causas de possíveis imperfeições na natureza do mesmo e estabelece uma comparação entre os seres humanos e hipotéticos seres extraterrestres. O ser humano, neste contexto, é tomado como um ser formado por uma parte material (o corpo) e uma parte espiritual (a alma). A antropologia que se observa nesse texto é ainda um pouco confusa, pois mistura questões de ordem prática (moral) com questões de ordem biológica (fisiologia) (Cf. Kant, 1755: A 173-200). A proposta de Dilthey não será aqui contemplada.

Benno Erdmann (1851–1921), que ilustra a primeira posição, sustenta que a antropologia se “desenvolveu a partir das disciplinas de geografia moral e [geografia] política” (Erdmann, 1908: 48). Segundo ele, o conteúdo dos cursos de geografia física, moral e política havia se tornado tão amplo ao longo dos anos,¹⁴⁶ que não podia mais ser comportado em um único curso (Cf. Erdmann, 1908: 47); o que teria suscitado, no semestre de inverno de 1772-1773, o surgimento de um curso independente de antropologia. Erdmann afirma ainda, que antes dessa data, no interior do próprio curso de geografia física, teria ocorrido um processo gradativo de separação entre ambas as disciplinas, pois cada vez menos se mostrava possível tratar as mesmas em uma única disciplina (Erdmann, 1908: 48).¹⁴⁷

¹⁴⁶ Segundo Erdmann, o conteúdo que deveria ser tratado sob a rubrica da *Geografia Física* extrapolava os limites dessa disciplina, já que nela o filósofo de Königsberg chegou a discutir problemas da psicologia, da lógica, da estética, da ética, da pedagogia, da filosofia do direito, entre outros (Erdmann, 1908: 47).

¹⁴⁷ Emil Arnoldt, embora não exclua totalmente a possibilidade de o conteúdo dos cursos de geografia física ter contribuído para o surgimento da antropologia kantiana, critica veemente a posição de Erdmann, que sustenta uma (gradual) separação entre geografia e antropologia, pois, segundo Arnoldt, não há dados suficientes para sustentar essa tese (Arnoldt, 1908: 323). Nesse sentido, ele se concentra basicamente em mostrar que, por exemplo, a partir do *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie* [Projeto e anúncio de um curso de geografia física] escrito por Kant em 1757, não é possível afirmar que o filósofo tratava de conteúdos antropológicos no seu curso de geografia (Arnoldt, 1908: 354-355). Erdmann se apóia em um trecho do escrito kantiano de 1757, em que o filósofo de Königsberg se refere ao objetivo do curso de geografia: “eu percorro [...] todos os lugares [Länder] da terra, a fim de expor as inclinações dos seres humanos, que provêm do local onde vivem, a diversidade de seus preconceitos e do modo de pensar, na medida em que tudo isso possa servir para tornar o ser humano mais próximo de si mesmo conhecido” (Kant, 1900ss: II.9). Este trecho, segundo Arnoldt, não provaria absolutamente nada sobre os interesses antropológicos de Kant, pois o conceito de geografia física, tanto na época de Kant quanto na época atual (de Arnoldt), ainda não estaria suficientemente determinado. Nesse sentido, podemos observar apenas uma pequena diferença de nomenclatura entre a geografia kantiana e a de Ferdinand von Richthofen (1833-1905), que a denomina geografia geral, e a divide em: geografia física, biológica e antropogeografia (estritamente ligada à etnologia). Tendo em vista o conceito de Richthofen, Arnoldt entende que fica claro que “Kant podia ultrapassar os limites da geografia física [...] sem, por isso, absolutamente abandonar o âmbito da geografia – enquanto disciplina de ciência natural” (Arnoldt, 1908: 361). Arnoldt admite, todavia, em virtude da descrição kantiana do curso de geografia contida no *Anúncio do programa das lições para o semestre de inverno de 1765-66*, que Kant pretendia, de fato, ao menos nas partes denominadas “geografia moral” e “geografia política”, tratar de temas antropológicos nesse curso. Mas, ele chama a atenção para o fato de que “não é possível determinar como e em que medida Kant executou o plano para o seu curso sobre geografia física-moral-política, pois não está disponível nem ao menos um relato que pudesse informar sobre o quanto ele tratou de um retrato do estado moral dos povos e da influência da educação pública [sobre os mesmos]” (Arnoldt, 1908: 386).

Erich Adickes (1866-1928), por outro lado, sustenta que o curso de antropologia tem sua origem no curso de metafísica ou, mais precisamente, na *Psicologia Empírica* de Alexander Baumgarten.¹⁴⁸ Corrobora essa tese a grande similaridade entre a estrutura dessa psicologia (extraída da *Metaphysica* de Baumgarten) com a estrutura dos cursos de antropologia e, inclusive, com a da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.¹⁴⁹ Essa posição, além disso, está ancorada numa passagem da *Menschenkunde* (anotações das lições de antropologia de 1781/82), em que Kant teria afirmado: “tendo em vista que não há outro livro sobre antropologia, elegeremos como guia a psicologia metafísica de Baumgarten” (Starke, 1838: 9; Kant, 1900ss: XXV.859). No entanto, um trecho das anotações de Mrongovius¹⁵⁰ do curso de antropologia de 1784/85 enfraquece um pouco a posição de Adickes. Nesse trecho, embora Kant afirme o uso da psicologia empírica baumgartiana como guia, ele deixa claro que o seu curso de antropologia não se resumirá ao conteúdo da mesma. Ele afirmaria, portanto, que: “a *psicologia empírica* de Baumgarten é, por causa da sua ordenação [*Ordnung*], o melhor manual. Mas, apenas a ordenação [*Ordnung*] das matérias e capítulos será conservada nesta antropologia, pois muitas outras considerações substituirão aquilo sobre o qual o seu livro trata apenas escolasticamente” (Kant, 1900ss: XXV.1214).

¹⁴⁸ Cf. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Irmscher; Radig, 1956: 429-434. Essa posição também é assumida por Norbert Hinske (Hinske, 1966: 413) e Reinhardt Brandt (Brandt, 1994: 14-15).

¹⁴⁹ Compare a Synopsis da *Metaphysica* de Baumgarten (Kant, 1900ss: XVII.19) com o índice da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Kant, 1798: B XV).

¹⁵⁰ Christoph Cölestin Mrongovius / ou *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz* (1764-1855) foi aluno de Kant (freqüentou as disciplinas de antropologia, metafísica, teologia, física, lógica e filosofia moral), e posteriormente pastor protestante em Danzig. Suas anotações sobre as disciplinas freqüentadas perfazem um importante material para a investigação desses temas em Kant.

As duas posições (teses) apresentadas acima, ainda que diferentes, não são incompatíveis. Em outras palavras, nada impede que sejam mescladas, a fim de que uma complemente a outra. Ora, parece inegável que o curso de antropologia de Kant tenha de fato se baseado na *psicologia empírica* de Baumgarten. Mas, ao mesmo tempo, de acordo com as afirmações de Kant, essa psicologia empírica não compõe todo o conteúdo do mencionado curso. Neste sentido, parece improvável que o filósofo, ao idealizar o seu curso de antropologia, tenha abandonado todo o conteúdo antropológico que vinha sendo tratado nos cursos de geografia física. Logo, buscar a origem do curso de antropologia na *Psicologia empírica* de Baumgarten e nos cursos de geografia física, pode ser plausível.

Werner Stark assume uma via alternativa às posições de Erdmann e Adickes. Stark dá a entender que a compreensão da origem da antropologia kantiana passa pela compreensão da sua bipartição, isto é, das partes (*didática* e *característica antropológica*) que compõem os cursos e a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Segundo ele, essa bipartição é explicada pela origem dual da antropologia (Stark, 2003: 26). A origem dual, a qual ele se refere, consiste, por um lado, na *Psicologia empírica* de Baumgarten e, por outro, na obra kantiana *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime* (de 1764). Neste sentido, de acordo com Stark, essas obras teriam, respectivamente, impulsionado a formação da *didática* e da *característica antropológica* (ou seja, a primeira e a segunda parte da *Antropologia* publicada em 1798). A principal novidade da tese de Stark, com relação às outras, está na inserção da obra kantiana *Observações* no lugar da geografia física. A *característica antropológica* seria, segundo ele, uma reprodução parcial da mencionada obra.

De fato, a comparação do conteúdo da *característica antropológica* com o das *Observações* permite identificar algumas similaridades.¹⁵¹ Mas, ao mesmo tempo, existem importantes diferenças entre ambos os textos. Nas *Observações*, Kant está empenhado em explicitar a importância e a função que os sentimentos (mais precisamente, os sentimentos do belo e do sublime) têm na vida moral. Na *Antropologia*, por outro lado, ele parece estar mais empenhado em mostrar como é possível, através da observação do exterior do homem, conhecer algo do interior do mesmo, a fim de usar pragmaticamente esse conhecimento. Em ambas as obras o filósofo assume a posição de um observador que descreve o que vê nos homens. A diferença está no objetivo das observações em cada uma dessas obras. Na obra de 1764, Kant se vale da enumeração das diferenças entre os povos, entre os sexos e de temperamento entre os homens, para determinar o grau da sensibilidade do gênero humano, ou seja, da capacidade de recepção aos sentimentos do belo e do sublime. Na obra de 1798, por sua vez, ele se serve da exposição das diferenças no caráter da pessoa (que é subdividida em disposição natural, temperamento ou caráter sensível [*Sinnesart*] e caráter inteligível [*Denkungsart*]), do gênero, do povo e da espécie para traçar um quadro geral da humanidade. Assim, nas *Observações*, o objetivo do filósofo parece ser o de entender a dinâmica, engendrada pelos sentimentos do belo e do sublime, que move o ser humano de diversas formas.¹⁵² Na *Antropologia*, ele parece querer

¹⁵¹ O conteúdo da *característica antropológica* é muito similar ao das *Observações* nos seguintes pontos: caráter da pessoa, em que trata, entre outras coisas, dos diferentes temperamentos das pessoas; caráter do sexo, em que se ocupa das diferenças entre homens e mulheres; e caráter dos povos, onde é tematizada a diferença entre os povos (Cf. Kant, 1764; 1798).

¹⁵² Nas *Observações*, Kant parte do pressuposto de que nenhuma ação moral está totalmente privada de sentimentos, já que o sujeito que age é o mesmo que também sente, pensa e quer. Nesse sentido, ele apresenta a forma pela qual os sentimentos se fazem presente na ação moral, ou seja, como chegam a mover o ser humano. Note-se, contudo, que este sentimento não é encarado pelo filósofo como um motivo determinante da vontade, mas antes como um incentivo à conduta moral, ou melhor, como algo que nos torna apto a movimentos virtuosos (*tugenhaften Regungen*) (Cf. Kant, 1764: A 3). Os sentimentos em questão não são outros que o do belo e do sublime. A diferença entre

sistematizar os dados acerca da conduta do ser humano, a fim de que seja possível fazer uso dessas informações.

Ainda que a tese sustentada por Stark perca força, mediante a mencionada diferença, não se deve desprezar a sua indicação, principalmente no que se refere à dupla origem da antropologia. Nesse sentido, concordo com ele (e com todos os outros que assumem essa posição), na medida em que toma a *Psicologia Empírica* baumgartiana como fonte da primeira parte da antropologia, pois a divisão de conteúdos da *didática antropológica* é efetivamente muito similar àquela contida na obra de Baumgarten. No que diz respeito à segunda parte da antropologia, a *característica antropológica*, penso que Kant pode ter se baseado, de fato, em parte do conteúdo abordado pela obra de 1764, e aprofundado ao longo dos anos esse conteúdo.

No que diz respeito à primeira parte da antropologia, é interessante esclarecer um pouco mais o seu débito com Baumgarten. Segundo alguns registros atestam,¹⁵³ a incipiente lição (*Vorlesung*) sobre antropologia se baseou na *Psicologia empírica* extraída da *Metaphysica* de Alexander Baumgarten. De acordo com Werner Stark e Reinhardt Brand, os editores do volume 25 da *Kant's gesammelte Schriften*, a “*Psicologia empírica* é reproduzida como uma disciplina

ambos pode ser facilmente reconhecida a partir dos efeitos distintos produzidos no ânimo [*Gemüt*]. Segundo Dulce Maria Granja Castro, “a percepção do belo engendra um deleite tranqüilo, fruto do exercício livre, descansado e harmonioso de todas as faculdades do sujeito. O fundamento deste prazer, singular e inconfundível, é o sentimento de segurança ou confiança que podemos pôr em nossas faculdades cognitivas e a consciência que temos de que estão em conformidade com o mundo externo” (Castro, 2004: LIV). Na percepção do sublime, por outro lado, continua Castro, “o espírito é surpreendido por uma espécie de temor: se sente reduzido a nada, pasmo diante da grandeza dominadora que o subjuga; a admiração, o respeito e até o espanto são notas características deste sentimento. [...] O Sublime [...] desperta em nós algo como um esforço interior que nos impulsiona até o alto, uma aspiração a se igualar, se puder, com aquela grandeza” (*idem*).

¹⁵³ De acordo com as Atas do Senado da Universidade de Königsberg, o curso de antropologia oferecido por Kant costumava ser anunciado como *Anthropologiam secundum Baumgartenii Psychologia empirica* (Cf. Arnoldt, 1908: IV.330).

particular, com certas ampliações e comentários críticos,¹⁵⁴ mas abordada sem alterações expressivas no conteúdo proposto como objetivo” (Brandt; Stark, 1997: VIII).¹⁵⁵ Mas, ainda que Kant não tenha feito nenhuma alteração significativa no conteúdo do texto base, ele divergia de Baumgarten ao não mais considerar a psicologia empírica uma disciplina metafísica.¹⁵⁶ Para o filósofo, ela era uma ciência fundada sobre conhecimentos obtidos “a partir da observação e da experiência” (Kant, 1990ss: XXV.7). O motivo, que justificaria a cisão entre psicologia empírica e metafísica, residiria em um suposto prejuízo da psicologia empírica ao ser tratada como parte da metafísica, já que nessa condição não receberia a mesma atenção que recebem as disciplinas maiores da metafísica (tais como ontologia, cosmologia e teologia). Tal condição também explicaria o fato de ela ter sido continuamente negligenciada e não ter se transformado em uma ciência coesa [*zusammenhängende*] (Cf. Kant, 1990ss: XXV.7-8). Nesse sentido, o desmembramento da psicologia empírica do conjunto das disciplinas metafísicas seria a solução para ambos os problemas, pois, ao se tornar uma disciplina autônoma, ela se organizaria e se tornaria regular (Cf. Kant, 1990ss: XXV.8).

A despeito da justificativa expressa acima, indícios mostram que, na verdade, a cisão entre psicologia empírica e metafísica é o resultado de um processo ocorrido no interior das

¹⁵⁴ Segundo o costume da época, a grande maioria dos cursos universitários se resumia a comentários (em língua alemã) acerca de um livro base (em latim).

¹⁵⁵ As citações, no âmbito desta seção, seguem a edição publicada pela Academia de Ciências de Berlin (Kant, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin)

¹⁵⁶ Tendo em vista que os conhecimentos da psicologia empírica são conhecimentos a partir da observação e da experiência, e que a metafísica não tem nada a ver com conhecimentos da experiência, a psicologia empírica (tal qual a física empírica) não pertence à metafísica (Cf. Kant, 1990ss: XXV.8).

lições kantianas sobre metafísica, ou seja, antes do início das *lições sobre antropologia*.¹⁵⁷ Esse processo se distingue em dois estágios: 1) a influência de Christian Wolff (1679–1754), que fornece uma causa didática para justificar a realocação da psicologia empírica no interior da metafísica; e 2) os resultados da dissertação de 1770, que criticam a concepção wolffiana acerca do conhecimento sensível e intelectual.

O primeiro estágio remete ao *Anúncio do programa das lições para o semestre de inverno de 1765-66*. Nesse texto é possível observar que a *Metaphysica* baumgartiana já era utilizada como livro base da lição kantiana sobre metafísica (Kant, 1765: A 9). Embora a psicologia empírica ainda fosse considerada uma disciplina metafísica, Kant já a via com outros olhos. O programa da lição sobre metafísica anunciado para aquele semestre apresentava uma pequena alteração na ordem (que constava no manual de Baumgarten) de exposição das disciplinas integrantes da metafísica. Na nova ordem proposta por Kant, em vez de iniciar pela ontologia, a lição deveria começar pela psicologia empírica. Essa alteração, como ficará claro, foi motivada por uma mudança de método introduzida por Kant nas suas lições.

Kant estava convencido de que o método então empregado para o ensino dos jovens era inadequado, pois desconsiderava o estágio de amadurecimento intelectual dos mesmos. Em vista disso, ele propõe a alteração do método de ensino público, a fim de torná-lo “mais adequado à natureza” (Kant, 1765: A 4) cognitiva do ser humano.¹⁵⁸ O método sugerido pelo filósofo é o de

¹⁵⁷ Talvez seja lícito afirmar que a própria criação da *lição sobre antropologia* é uma consequência do mencionado processo.

¹⁵⁸ Para tornar o método de ensino “mais adequado à natureza” cognitiva do ser humano, o novo método tem de se pautar naquilo que o filósofo acredita ser o progresso natural do conhecimento, a saber: “primeiro o entendimento se desenvolve a partir do uso da experiência até atingir juízos intuitivos e por meio desses obter conceitos, em seguida esses conceitos são discernidos pela razão na relação com seus fundamentos e consequências e, por último, os

ensinar pesquisando (Kant, 1765: A 6), denominado método zetético, ou ainda, método de análise.¹⁵⁹ Este método é utilizado por ele para reorganizar o programa de todas as lições oferecidas naquele semestre. No que tange à metafísica, Kant sustenta que a mencionada alteração de método é a solução para as suas imperfeições e incertezas, uma vez que as mesmas decorrem, segundo ele, da má compreensão do método a ser empregado nesta disciplina.¹⁶⁰

Foi a alteração de método que levou o filósofo de Königsberg a modificar a ordem baumgartiana de exposição das disciplinas metafísicas, já que essa adaptação tencionava justamente fazer com que as mesmas seguissem o caminho analítico (Kant, 1765: A 9). Neste sentido, enquanto a *Metaphysica* de Baumgarten começava pela *ontologia*, seguia para *cosmologia*, passava à *psicologia* (primeiro à psicologia empírica, então à racional) e terminava na *teologia* (Baumgarten, 1779: Synopsis), a lição kantiana de metafísica, por outro lado, iniciava com a *psicologia* empírica, continuava com a *cosmologia*, *ontologia*, *psicologia* racional e terminava na *teologia*. Mas, a mencionada alteração de método sinaliza muito mais do que a simples modificação da ordem das disciplinas metafísicas. Na verdade, ela marca um dos aspectos mais importantes do método zetético (analítico), a saber, o seu teor didático. Logo, a

mesmos são reconhecidos pela ciência como parte de um todo bem organizado” (Kant, 1765: A 4). Ao se orientar pelo modelo exposto, o novo método faria com que o educando desenvolvesse primeiro o seu entendimento, depois a razão e apenas então estaria pronto para aprender. A vantagem desse procedimento é que, mesmo que o educando não atinja a fase final, ele já teria tido proveito da sua instrução, uma vez que ele teria se tornado mais experiente [*geübt*] (no uso do entendimento) e mais esperto [*kluger*], nem que não seja para a escola, ao menos para a vida (*idem*).

¹⁵⁹ Para Kant, o método zetético é “um método que ensina *pesquisando*, e que se torna *dogmático*, isto é, *decidido*, somente quando a razão já está bem exercitada [...]. O que o discípulo busca em primeiro lugar é a aptidão de usar o método de refletir e de tirar conclusões ele mesmo, que também é a única coisa que lhe possa ser útil” (Kant, 1765: A 6). O método zetético ou método de análise compõe, segundo Loparic, a primeira parte (análise) do método combinado de análise e síntese (Loparic, 2002: 35).

¹⁶⁰ O filósofo atesta que o método da metafísica “não é sintético, como aquele da matemática, mas analítico” (Kant, 1765: A 8). Isto porque, enquanto na matemática os raciocínios iniciam por definições (ou axiomas), na metafísica os mesmos terminam com definições. A fonte dos erros cometidos pela metafísica reside, portanto, justamente no uso equivocado do método sintético (Cf. Kant, 1765: A 8).

modificação da ordem das disciplinas metafísicas serve como guia pela via do mais fácil para o mais difícil.¹⁶¹ Aqui é possível observar uma nítida referência à Wolff.

Wolff, antes de Kant, já havia sugerido o reordenamento das disciplinas metafísicas. Assim como propõe Kant, Wolff também via a necessidade de deslocar a psicologia empírica para frente da cosmologia.¹⁶² O mencionado deslocamento revela dois pontos importantes: a) a separação da psicologia em empírica e racional¹⁶³ (Wolff, 1733: 231) e b) o modo didático de proceder do mais fácil para o mais difícil (Wolff, 1733: 232). Tendo em vista a larga influência wolffiana¹⁶⁴ na formação intelectual de Kant, parece improvável que o último não tenha se apropriado da proposta wolffiana. Note-se ainda que em 1765, à semelhança de Wolff,¹⁶⁵ Kant seguia abordando a psicologia empírica como uma disciplina metafísica. Tal posição kantiana é alterada apenas a partir da dissertação *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770), quando os pressupostos wolffianos que fundamentam a disjunção da psicologia (em uma parte empírica e uma racional) são postos em xeque. Nesse ponto se inicia o segundo estágio da cisão entre psicologia empírica e metafísica.

¹⁶¹ Segundo o filósofo, a vantagem desse procedimento é que, além do ouvinte ser introduzido nos temas mais difíceis quando já está mais experiente, o abstrato (exposto nas reflexões das disciplinas mencionadas) é apresentado com maior distinção [*Deutlichkeit*] (Kant, 1765: A 9). Seguindo o método sugerido, os educandos que desistissem antes de concluir a psicologia empírica teriam ao menos ouvido algo que podem compreender, aproveitar e usar. Esse não parece ser o caso de um curso que começa pela ontologia (Kant, 1765: A 10).

¹⁶² Wolff esclarece, na sua obra *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, que o motivo pelo qual ele pôs a psicologia empírica na frente da cosmologia reside principalmente na divisão da psicologia em duas partes. Mas, além disso, também “porque [a psicologia empírica] é mais fácil do que [a cosmologia] e cairia, portanto, mais suave do que [...] a ontologia [...] aos principiantes” (Wolff, 1733: 231-232).

¹⁶³ Na divisão clássica das disciplinas metafísicas, a *psicologia* era abordada sem a mencionada divisão.

¹⁶⁴ Cf. Geier, 2004: 27-28; 38; 40.

¹⁶⁵ Cf. Wolff, 1733: 8; 211; 231-232.

A disjunção aludida acima é resultado de certos pressupostos epistemológicos. Wolff sustenta que a alma é capaz de representar as coisas [*Dinge / Sache*] ou de forma clara (que ainda podem ser distintas ou indistintas) ou de forma obscura (Cf. Wolff, 1733: 254). Essa dualidade das representações se deve a dois elementos opostos, quais sejam: o empírico e o racional. Para Wolff, as representações obscuras e indistintas têm sua origem no empírico, enquanto as representações claras e distintas provêm do racional. A fim de adequar a capacidade representacional da alma (ou a faculdade de conhecer) a esses dois elementos, ele entende que a alma deve ser dividida em duas partes, a saber, uma parte inferior e outra superior (Wolff, 1733: 254). A parte inferior se ocuparia das representações obscuras e indistintas (de origem empírica), ao passo que a parte superior das claras e distintas (de origem racional) (*idem*). Tendo em vista que a psicologia é a “ciência da alma [*Seelen-Lehre*]” (Wolff, 1733: 211; 251) e que ela tem de se ajustar à divisão da alma, Wolff conclui que ela também deva ser bipartida. Logo, a dualidade da alma ocasiona a divisão da psicologia em empírica e racional.¹⁶⁶ Mas, ainda que a psicologia empírica wolffiana permaneça uma disciplina metafísica, a contribuição dada por Wolff para o seu desmembramento da metafísica é de fundamental importância. Julgo que o fato de Kant discordar da concepção gnoseológica wolffiana, que fundamenta a decomposição da psicologia, contribuiu decisivamente para que ele efetuasse o mencionado desmembramento. É possível que, sem tal decomposição empreendida por Wolff, talvez Kant não tivesse vislumbrado a necessidade de considerar a psicologia empírica como uma disciplina experimental e não metafísica.

¹⁶⁶ A *psicologia empírica* trata, segundo Wolff, “daquilo que se conhece da alma dos homens a partir da experiência”, enquanto a *psicologia racional* “explica tudo a partir da natureza e do ser da alma e revela nela o fundamento daquilo que se observa” (Wolff, 1733: 231). A decomposição da psicologia em duas partes, uma empírica e outra racional, baseia-se na condição (de autonomia ou dependência) das mesmas com relação às outras disciplinas metafísicas. Assim, a psicologia empírica, que “é propriamente uma história [*Historie*] da alma”, é autônoma, pois “pode ser conhecida sem as restantes disciplinas”. A psicologia racional, por outro lado, é dependente, uma vez que “pressupõe a cosmologia” (Wolff, 1733: 231).

A divergência em questão é a seguinte. Wolff julga que a diferença entre o conhecimento empírico e o racional se resume à escala (lógica) de clareza e distinção que vai da intuição sensível (que é confusa e, portanto, destituída de clareza e distinção) até o conceito intelectual (que é claro e distinto).¹⁶⁷ Kant, por outro lado, afirma que essa diferença consiste na heterogeneidade das suas fontes ou objetos (Cf. Kant, 1770: A 8-11). Quer dizer, ele sustenta, em 1770, que o conhecimento sensível resulta de dados empíricos (fenômenos) e o conhecimento intelectual de idéias puras (númenos). Kant acredita que é um erro apresentar “o sensível como aquilo que é conhecido *mais confusamente* e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é *distinto*” (Kant, 1770: A 9). Nesse sentido diz ele:

Temo [...] que o Ilmo. Wolff, por essa distinção entre sensível e intelectual, que para ele não é senão lógica, talvez tenha abolido por inteiro, com grande dano para a filosofia, aquela nobilíssima tradição da Antiguidade de dissertar acerca *da natureza dos fenômenos e númenos* e tenha desviado os ânimos da investigação de ambos para o que o mais das vezes são minúcias lógicas (Kant, 1770: A 10).

Kant estava convicto de que fenômenos e númenos eram constituídos de naturezas essencialmente diferentes. Os primeiros seriam objetos apreendidos intuitivamente pela sensibilidade (Kant, 1770: A 7). Os segundos, por outro lado, seriam objetos concebidos independentemente de dados intuitivos, ou seja, por abstração partir de leis inatas à mente humana (Kant, 1770: A 10-12). Logo, tais objetos teriam de engendrar, inevitavelmente,

¹⁶⁷ Cf. Wolff, 1733: 272-276; 291-294. Veja também Adler, 1990: 11-26; Altmann, 1969: 93; Schröder, 1979: 83-86; Arndt, 1986.

conhecimentos essencialmente diferentes.¹⁶⁸ Mas, segundo Kant, a diferença entre o conhecimento sensível e o inteligível não reside apenas nos seus objetos, mas também nos seus princípios. Ainda que ele não seja muito explícito quanto ao objetivo da sua *Dissertação – Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, é patente o seu empenho em determinar a diferença entre os princípios da sensibilidade e do entendimento.¹⁶⁹ Com isso, ele pretendia evitar o “*contagio do conhecimento sensível com o intelectual*” (Kant, 1770: A 29), ou melhor, impedir que a influência disfarçada da sensibilidade deformasse os conceitos intelectuais¹⁷⁰ e, conseqüentemente, prejudicasse as pretensões de um conhecimento metafísico.¹⁷¹

Kant sustentava que, devido à indeterminação dos princípios das faculdades sensitiva e intelectual, freqüentemente se produzia um juízo equivocado que afirmava a impossibilidade de tudo aquilo que fosse irrepresentável (Kant, 1770: A 2).¹⁷² Ora, segundo o filósofo, o erro aqui

¹⁶⁸ Vale ressaltar que não pretendo aqui entrar no mérito das questões que dizem a evolução da filosofia especulativa kantiana. Portanto, ao abordar a *Dissertação*, não me preocuparei em investigar quais pontos ou posições (sustentadas em 1770 pelo filósofo) serão abandonados, ou ainda, contrariados pela primeira *Crítica*. A minha intenção é apenas traçar um quadro geral de uma etapa da produção filosófica kantiana que influenciou o surgimento da disciplina da antropologia.

¹⁶⁹ De acordo com Kant, a física (enquanto ciência do sentido externo) e a psicologia empírica (enquanto ciência do sentido interno) se ocupariam dos fenômenos, ao passo que a metafísica se ocuparia dos númenos (Cf. Kant, 1770: A 10-12).

¹⁷⁰ Curiosamente, o objetivo da *Dissertação de 1770* parece ser justamente o contrário daquilo que Kant viria a buscar em 1781, na primeira *Crítica*. Enquanto em 1770 ele se preocupa em defender o conhecimento inteligível da influência da sensibilidade, na primeira *Crítica* ele quer, claramente, limitar as ambições excessivas do entendimento. Tal mudança de rumo, segundo Gérard Lebrun, é “aquilo que Hegel chamará de ‘a humildade kantiana’” (Lebrun, 1981: 48). Quer dizer, enquanto, em 1770, Kant combatia a “extrapolação da condição sensível do nosso conhecimento”, Lebrun afirma que a primeira *Crítica* nos ensina “que não sabemos nem mesmo falar convenientemente sobre o sensível” (*idem*).

¹⁷¹ Como a metafísica “contém os *primeiros princípios* do uso do *entendimento puro*” (Kant, 1770: A 10), qualquer coisa que cerceie a possibilidade de conhecimentos intelectuais, destrói, ao mesmo tempo, as aspirações da metafísica.

¹⁷² Conseqüentemente, conceitos como *contínuo* e *infinito* são rejeitados, já que “a representação desses conceitos, segundo as leis do conhecimento intuitivo, é inteiramente impossível” (Kant, 1770: A 2).

está em tomar algo como impossível,¹⁷³ quando “tão-somente não *está sob* as leis do conhecimento intuitivo” (Kant, 1770: A 3), o que por sua vez, só demonstra a ignorância da diferença entre os princípios da sensibilidade e do entendimento. De acordo com ele, é importante deixar claro que “*a mente muitas vezes não pode executar in concreto e converter em intuição as idéias abstratas que recebeu do entendimento*” (*idem*), mas isso não significa que tais idéias sejam impossíveis.

O equívoco se dissipa quando a diferença entre os princípios da sensibilidade e do entendimento é levada em conta. No que diz respeito aos princípios formais do conhecimento sensível, Kant é muito explícito ao afirmar que os mesmos se tratam das intuições puras do tempo e do espaço (Kant, 1770: A 14-23) e que constituem a condição “sob a qual algo pode ser objeto dos nossos sentidos” (Kant, 1770: A 12). Por outro lado, no que se refere ao princípio do conhecimento intelectual, embora não tenha sido reservado a ele a mesma clareza dispensada aos princípios do conhecimento sensível, Kant afirma que este princípio tem a função de “tornar manifesto de que modo é possível *que diversas substâncias estejam em comércio mútuo*” (Kant, 1770: A 24), ou seja, ele deve determinar como é possível uma conexão primitiva necessária entre as substâncias. Portanto, qualquer conhecimento sensitivo (intuitivo) está condicionado ao tempo e ao espaço, mas a mesma condição não vale para o conhecimento intelectual (inteligível). Conseqüentemente, mesmo que uma idéia não seja realizável intuitivamente, ela pode conservar um sentido de ordem intelectual, ou seja, ser válida na medida em que não é autocontraditória.

¹⁷³ O filósofo dá a entender que a determinação da possibilidade ou impossibilidade (de um objeto da razão pura) se encerra nas leis do entendimento e da razão: “tudo o que *contradiz* as leis do entendimento e da razão é forçosamente impossível” (Kant, 1770: A 3).

Kant entende que o equívoco, mencionado acima, consiste em supor que “os limites que circunscrevem a mente humana são [os mesmos] que encerram a própria essência das coisas” (Kant, 1770: A 3). Neste sentido, é importante destacar outro aspecto da diferença entre o conhecimento sensível e inteligível. Para Kant, as representações sensíveis eram apenas representações “das coisas *como [elas] aparecem*”, ao passo que as intelectuais eram representações “das coisas *como [elas] são*” (Kant, 1770: A 8). Disso se conclui, que o conhecimento sensível não nos diz nada sobre a essência das coisas, mas apenas sobre aquilo que pode ser dado na intuição, isto é, sobre o fenômeno.¹⁷⁴ O conhecimento inteligível, por outro lado, vai mais longe e culmina “em algum modelo [...] [de] *perfeição numênica*”¹⁷⁵ (Kant, 1770: A 11).¹⁷⁶

Na verdade, diferente dos seus antecessores, Kant não parece estar interessado em determinar qual dos dois tipos de conhecimentos é o mais verdadeiro, ou melhor, o mais claro e distinto. Como já foi aventado anteriormente, ele estava empenhado em evitar “que *os princípios próprios [...] do conhecimento sensível [ultrapassassem] os seus limites e [afetassem] os princípios intelectuais*” (Kant, 1770: A 29). Por meio desse apartamento dos princípios dos conhecimentos sensitivo e intelectual, ele tencionava combater o vício de sub-repção metafísico (*Fehler der Erschleichung*). Tal vício, segundo o filósofo, produz um axioma híbrido que

¹⁷⁴ Isto não significa que Kant não considere verdadeiros os conhecimentos da sensibilidade. Ele afirma que “[a]inda que os fenômenos sejam apenas aspectos das coisas, não idéias delas, e não expressem a qualidade interna e absoluta dos objetos, o conhecimento deles, no entanto, é muito verdadeiro” (Kant, 1770: A 12).

¹⁷⁵ De acordo com Kant, a perfeição numênica pode ser teórica ou prática: “[n]o primeiro sentido ela é o ente supremo, *Deus*, no segundo a *Perfeição moral*” (Kant, 1770: A 11).

¹⁷⁶ Note-se, que me refiro aqui apenas ao sentido dogmático do conhecimento intelectual, que resulta do uso real do entendimento. Deixo de lado o conhecimento elêntico, resultante do uso lógico do entendimento, pois este cumpre uma função meramente negativa. Cf. Kant, 1770: A 10-12.

consiste na “[permuta do] que é intelectual e [do] que é sensível” (Kant, 1770: A 30).¹⁷⁷ Esses axiomas, por sua vez, seriam responsáveis por “princípios que enganam o entendimento e estão disseminados muito desastrosamente por toda a metafísica” (*idem*).¹⁷⁸

Tendo em vista o que foi dito, parece correto concluir que a relação da metafísica com uma disciplina como a psicologia empírica poderia ser desastrosa para a primeira. Logo, fica claro o interesse de Kant em resguardar a pureza dos conceitos metafísicos. Nesse sentido, lê-se nas anotações das lições de antropologia do semestre de inverno de 1772/73:

A metafísica não tem nada a ver com os conhecimentos da experiência. A psicologia empírica pertence exatamente tão pouco à metafísica como [é o caso da] física empírica (Kant, 1900ss: XXV.8).

A psicologia empírica é um tipo de doutrina [*Lehre*] da natureza. Ela trata dos fenômenos da nossa alma, que compõem um objeto do nosso sentido interno, exatamente da mesma forma como a doutrina da natureza empírica ou a física trata os fenômenos. Portanto, logo se compreende quão pouco essa doutrina pode ser uma parte da metafísica, já que ela pura e simplesmente censura [*hat zum Vorwurf*] os *conceitos puros* ou conceitos que, ou são dados apenas mediante a razão ou que, ao menos, têm o fundamento do seu conhecimento na razão (Kant, 1900ss: XXV.243).

Com efeito, do ponto de vista de Kant, a separação entre metafísica e psicologia empírica é vantajosa para ambos os lados. Espero ter deixado suficientemente explícitos os benefícios da metafísica com esse processo. No que diz respeito à psicologia empírica, que Kant redefiniu

¹⁷⁷ Em outras palavras, tais axiomas resultam do uso ilegítimo da noção de tempo em conceitos intelectuais.

¹⁷⁸ Na primeira *Crítica*, Kant não denominará mais esse evento como um vício, mas sim como um resultado inevitável do modo de funcionamento da razão. Além disso, ao invés de falar sobre axiomas sub-reptícios, ele está interessado em compreender as causas e apontar possíveis soluções para as antinomias. Cf. Kant, 1781: A 420-461 / B 448-489.

como ciência do homem (antropologia), além de receber mais atenção (do que recebia quando estava atrelada à metafísica), ao se tornar uma ciência particular (isolada da metafísica), ela pode se tornar uma ciência coesa [*zusammenhängende*]. Em outras palavras, para o filósofo, a psicologia empírica apenas pode empregar (usar) o grande conjunto de observações extraídas “de romances, semanários, toda [forma de] escritos e do trato [*Umgange*]” (Kant, 1900ss: XXV.8), se for “estudada nas Academias” (*idem*) como uma disciplina independente. Somente assim ela poderia adquirir um corpo sistemático (ordenado e regular) e, conseqüentemente, crescer e se expandir (Kant, 1900ss: XXV.243).

Nessa fase inicial (1772/73), Kant enxerga a psicologia empírica como uma doutrina da natureza paralela à física, uma vez que trataria dos fenômenos do sentido interno, ao passo que a física aqueles do sentido externo. Mas, de acordo com Brandt e Stark, esse paralelo é abandonado posteriormente por Kant, pois a antropologia kantiana “se ocupa com o ser humano por inteiro, e não apenas com a sua alma” (Brandt; Stark, 1997: 11), isto é, se ocupa tanto do interior (alma) quanto do exterior (corpo). Essa também parece ser a razão, segundo os citados intérpretes, para Kant progressivamente “[renunciar] a apresentar a sua nova disciplina como psicologia, e até mesmo [ênfatizar] que a sua antropologia não é psicologia” (*idem*). Quer dizer, ainda que a antropologia kantiana esteja profundamente ligada (na sua origem) à psicologia empírica, ela ao longo dos anos foi se consolidando como uma disciplina completamente independente e original. Além disso, ela engendrou um novo campo epistemológico do saber, que não é especulativo, mas sim pragmático.

III.II. – Definição do conceito de uma antropologia kantiana

Na presente seção, ocupar-me-ei da definição do conceito mais geral de uma antropologia kantiana. Com isto, pretendo esclarecer o está pressuposto nessa ciência, e mostrar que há uma única antropologia kantiana, a despeito dos diversos adjetivos atribuídos a essa antropologia (a saber, empírica, prática, pragmática, moral, e fisiológica). Para tanto, explicarei o que significa dizer que a antropologia kantiana é uma filosofia empírica, que é sistemática e popular, e que é um conhecimento pragmático.

III.II.I. – Antropologia kantiana como filosofia empírica

Dizer que a antropologia kantiana é uma filosofia empírica requer que certas ressalvas sejam feitas. Por um lado, é necessário reconhecer que essa afirmação encontra oposição. Por outro, é imprescindível explicar o que propriamente pretende-se sustentar que seja a antropologia filosófica kantiana.

Brandt e Stark, por exemplo, afirmam, na *Introdução* ao volume da Academia dedicado às *Lições sobre antropologia*, que a “antropologia em sentido estrito não pertence à metafísica ou filosofia como um conhecimento racional a partir de conceitos” (Brandt; Stark, 1997: XI), e essa seria a provável razão para que o conceito “antropologia filosófica” não apareça nem nos

Nachschriften [pós-escritos] nem na obra impressa.¹⁷⁹ Posição semelhante também pode ser encontrada no *Comentário crítico* de Brandt (*Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Nesse comentário, Brandt insiste que Kant, ao tratar de sua antropologia, não parece ter falado de uma disciplina filosófica. Mais precisamente, para Brandt, a antropologia é uma espécie de “enciclopédia da filosofia kantiana em um nível empírico” (Brandt, 1999: 8). Neste sentido, continua ele, “ela não está integrada no [...] sistema da filosofia transcendental ou da filosofia crítica, mas coloca-se ao lado da verdadeira filosofia” (*idem*).

Há, no entanto, posições favoráveis à existência de uma antropologia filosófica kantiana. É interessante notar que a maioria delas está fundada em um trecho da *Lógica* (1800) de Kant, na qual o filósofo alemão afirma que tanto a metafísica (que responde à questão ‘que posso saber?’) quanto a moral (que responde à questão ‘que devo fazer?’) e a religião (que responde à questão ‘que me é permitido esperar?’) referem-se à antropologia (que trata da questão ‘que é o homem?’) (Cf. Kant, 1800: A 25). Esse trecho, segundo alguns estudiosos, permitiria concluir que toda a filosofia kantiana pode ser reduzida à antropologia. Frederick P. van den Pitte segue esse caminho e afirma que o “sistema de Kant é precisamente o que nós presentemente chamaríamos uma antropologia filosófica, e [...] as três críticas constituem a estrutura *a priori* que serve como sua base e sua garantia de suficiência” (Pitte, 1971: 6). Martin Heidegger (1889-1976), embora não tenha exatamente a mesma posição de Pitte, também se baseia no mencionado trecho da *Lógica* ao sustentar que, para Kant, “unicamente uma antropologia filosófica é capaz de encarregar-se da fundamentação da filosofia propriamente dita, da *metaphysica generalis*”

¹⁷⁹ Segundo os editores das *Lições sobre antropologia*, o título *Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* [*Considerações acerca do homem ou antropologia filosófica de Kant*] da edição de Starke (de 1831) teria sido forjado pelo próprio editor, pois o *Nachschrift Petersburg* que é paralelo à edição de Starke tem outro título, qual seja, “A antropologia segundo as lições do senhor professor Kant ministradas conforme a psicologia empírica de Baumgarten” (Brandt; Stark, 1997: XII).

(Heidegger, 1996: 176). Pois, para Heidegger, a “fundamentação da metafísica se baseia na pergunta pela finitude do homem” (Heidegger, 1996: 184).¹⁸⁰ Ernst Cassirer (1874-1945) vai um pouco mais longe e enxerga na *Aufklärung* (iluminismo alemão) a tendência de “dissolver a lógica, a moral, a teologia na simples antropologia” (Cassirer, 2007: 122; 1932: 155).¹⁸¹

Essas interpretações, principalmente a de Cassirer, parecem ser herdeiras de uma certa influência da filosofia anglo-saxã sobre a filosofia continental (mais precisamente, uma influência de John Locke e David Hume). Brandt e Stark advertem, no entanto, que essa posição já era negada pelo próprio Kant. Segundo eles, Kant “desenvolve a sua filosofia a partir de 1770 contra o empirismo e contra a suspensão da metafísica por disciplinas empíricas; a antropologia pode e deve complementar pacificamente a metafísica e a filosofia crítica, mas não confiscar e dissolvê-la de forma reducionista” (Brandt; Stark, 1997: XIII). Esse parece ser, a meu ver, um ponto pacífico.

Diferente das interpretações expostas acima, Norbert Hinske não se pauta pelo citado trecho da *Lógica* para afirmar que a antropologia kantiana é uma antropologia filosófica. De acordo com ele, a antropologia filosófica kantiana “não constitui na divisão geral das disciplinas uma ‘parte racional’ ou *a priori*, mas sim – como correspondente à doutrina empírica da natureza – uma ‘parte empírica’ da filosofia” (Hinske, 1966: 414). Para ele, a antropologia kantiana não permeia a filosofia transcendental (ou é seu fundamento), uma vez que essa é uma filosofia pura

¹⁸⁰ Foucault, ainda que não mencione o termo antropologia filosófica, conecta a questão ‘que é o homem?’ a pergunta fundamental pela finitude humana. Segundo Foucault, “a questão ‘que é o homem?’ tem por sentido e função levar as divisões da *Crítica* ao plano de uma coesão fundamental” (Foucault, 2008: 54).

¹⁸¹ Interpretação essa que parece se confirmar, ao menos em parte, pois Johann Gottfried von Herder (1744-1803) também fala em um “confisco da filosofia pela antropologia” (Herder, 1877: XXXII.31-61).

(metafísica)¹⁸² e não admite nada de empírico. Logo, diferente do que cogitava Heidegger, não há uma antropologia kantiana pura (Cf. Heidegger, 1996: 174), mas apenas uma antropologia filosófica empírica. Parece-me que, desconsiderando Hinske, as mencionadas interpretações (tanto as que negam quanto as que afirmam a existência de uma antropologia filosófica kantiana) têm em comum um ponto: todas identificam o conceito de filosofia com o conceito de metafísica. Neste sentido, fica claro porque Brandt e Stark sustentam que não há qualquer antropologia filosófica, e que Pitte e Heidegger procurem por uma antropologia pura (talvez transcendental) na obra de Kant. Entretanto, penso que é um equívoco essa identificação. Tendo a pensar como Hinske, que a antropologia kantiana é uma filosofia empírica.

É importante reconhecer que o conceito de filosofia empírica não foi amplamente desenvolvido por Kant. A meu ver, isso se deve a fato de que a sua prioridade era discutir e resolver questões fundamentais do campo do saber (conhecer) e do agir (práxis), entre outros; o que só poderia ser feito no registro da filosofia pura (metafísica). Pois, do contrário, não haveria segurança alguma acerca dos princípios estabelecidos em cada um desses campos.¹⁸³ Mas, da forma como vejo, isso não significa que toda a filosofia tenha de ser necessariamente metafísica. Aliás, há trechos que comprovam que o filósofo, ao menos, considerava a possibilidade de uma filosofia empírica. Na primeira *Crítica*, consta que “toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se

¹⁸² Obviamente, não no sentido tradicional, de metafísica dogmática. Pois, não há dúvidas de que a primeira *Crítica* foi redigida justamente para combater essa suposta ciência (metafísica dogmática). O resultado dessa obra mostrou que a metafísica, como ciência especulativa, não produz conhecimentos objetivamente válidos. Apesar disso, a discussão que é feita ao longo da obra sobre as condições de possibilidade de juízos sintéticos *a priori* ocorre a um nível metafísico.

¹⁸³ É interessante observar que, para Kant, a “filosofia transcendental é a filosofia pura (que não está misturada com idéias empíricas nem matemáticas) em um sistema das idéias da razão especulativa e moral-prática, na medida em que ele compõe [*ausmacht*] um todo incondicionado” (Kant, 1900ss: XXI.77).

filosofia pura, o segundo, filosofia empírica” (Kant, 1781: A 840 / B 868). Na *Fundamentação*, o filósofo reafirma essa posição ao dizer que “pode-se chamar *empírica* toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apóiam em princípios *a priori* chama-se filosofia *pura*” (Kant, 1785: BA V).¹⁸⁴ Caso o conceito “filosofia” significasse o mesmo que “metafísica”, também não haveria necessidade de Kant empregar o termo filosofia pura para se referir àquela filosofia que trata dos princípios metafísicos¹⁸⁵ (por exemplo, da moral), já que seria suficiente dizer que esta é uma tarefa da filosofia.¹⁸⁶

Brandt e Stark, na verdade, não negam completamente que a antropologia kantiana constitua um conhecimento filosófico. Eles negam apenas que a antropologia kantiana constitua uma disciplina filosófica no sentido acadêmico (escolar). Pois, para isso, ela teria de ser, penso eu, uma antropologia filosófica pura. Para ser mais exato, eles admitem que a antropologia kantiana pertença ao “conhecimento de mundo [*Weltkenntnis*] prático popular filosófico” (Brandt; Stark, 1997: XIV). Essa posição encontra respaldo textual, já que Kant realmente afirma que a sua antropologia é popular (Cf. Kant, 1798a: BA XII).¹⁸⁷ Mas, é importante lembrar que ele também afirma que a mesma é “sistematicamente delineada” (Kant, 1798a: BA XII). Parece-me que esse acréscimo é fundamental para compreender o conceito de antropologia filosófica kantiana. Pois, o termo “popular” costuma carregar uma conotação pejorativa de ser meramente um conjunto de

¹⁸⁴ Confira também, Kant, 1900ss: XVIII.293.

¹⁸⁵ Confira também, Kant, 1785: BA V, X, 25, 32 – nota de rodapé; 1798: A 200.

¹⁸⁶ Além disso, como já citei anteriormente, nas *Lições de filosofia moral*, Kant se refere à antropologia (moral) como uma filosofia moral aplicada ou filosofia prática subjetiva (Cf. Kant, 1900ss: XIX.283, XIX.599).

¹⁸⁷ Confira também, Kant, 1900ss: XV.658.

informações agregadas (fragmentariamente) sem qualquer rigor científico, o que contraria a posição kantiana de que a antropologia é uma *ciência* acerca do homem.¹⁸⁸

Quanto a isso, é interessante atentar para um trecho da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, no qual o filósofo afirma: “aqui os *conhecimentos gerais* sempre ordenam 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 uma ciência” (Kant, 1798a: BA IX). Note-se que há uma significativa diferença entre os conhecimentos locais e os conhecimentos gerais de mundo (*Weltkenntnis*). Os primeiros são, para Kant, os conhecimentos que pertencem, por exemplo, aos comerciantes e se resumem a descrições empíricas acerca de pessoas e locais (lugares). Os segundos, por outro lado, pertencem ao homem do mundo (*Weltmann*), e não são meramente empíricos, mas conhecimentos cosmológicos (Cf. Kant, 1900ss: XXV.734). Neste sentido, a antropologia kantiana constitui um conhecimento geral (cosmológico) do mundo, porque não se ocupa meramente com descrições de experiências locais, mas com a elaboração de conceitos que permitem classificar (subsumir) as experiências / observações locais acerca dos seres humanos num esquema geral (organizado a partir de diferentes faculdades e características / caráteres).

Tendo em vista o que foi exposto acima, penso que a antropologia kantiana, ao menos aquela exposta nos cursos de antropologia e na obra de 1798, por ser sistemática, pode ser descrita como uma filosofia. Por ser popular e seus princípios serem extraídos da experiência (da

¹⁸⁸ Obviamente, não se trata de uma ciência genuína, pois a antropologia não constitui um saber apodítico (necessário). Conforme os *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, pode-se esperar da ciência do homem (antropologia) apenas uma certeza empírica, e apenas impropriamente ela constitui um *saber*. Mas, na mesma obra, Kant também afirma que “a totalidade do conhecimento que é sistemático pode já, por isso, chamar-se *ciência* e até mesmo ciência *racional*, se a conexão neste sistema constituir uma concatenação de razões [ou princípios] e conseqüências” (Kant, 1786: A V).

observação), também é empírica. Portanto, afirmar que a antropologia kantiana é uma filosofia empírica significa dizer que ela vai além dos conhecimentos superficiais (fragmentários, como é o caso dos conhecimentos locais) e engendra conhecimentos gerais (cosmológicos).

III.II.II. – Antropologia kantiana: sistemática e popular

É importante mencionar aqui a repercussão dada por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) à *Antropologia* kantiana e, em particular, à afirmação feita nessa obra de que ela é “sistematicamente delineada e, todavia, popular” (Kant, 1798a: BA XII). Na sua áspera resenha crítica da *Antropologia* kantiana, Schleiermacher afirma que esse “livro, que trata de singularidades [*Einzelne*], não poderia ser quase nada além de uma coletânea de trivialidades” (Schleiermacher, 1984: 365).¹⁸⁹ De acordo com ele, aquele leitor que examina esse livro, buscando nele uma antropologia, inevitavelmente verá que se trata de um livro insignificante (*unbedeutend*) e de pouco valor. Contudo, ele admite que a *Antropologia* kantiana pode ter alguma importância (valor). Mas, para isso, ela tem de ser considerada, “não como antropologia, mas como negação de toda antropologia, como afirmação e simultaneamente como prova de que algo assim [...] de modo algum é possível” (Schleiermacher, 1984: 366). Para ele, é um sinal, de que Kant pretendia negar toda antropologia, a associação (confluência) dos termos “popular” e “sistemático”, pois essa associação é algo completamente impossível (Cf. Schleiermacher, 1984:

¹⁸⁹ Parece-me que a apreciação de Schleiermacher da *Antropologia* pode ser resumida no seguinte trecho: “nunca pode ter havido um livro que fosse tão pouco uma obra [*Werk*] quanto essa [*Antropologia*]” (Schleiermacher, 1984: 367).

367-368). No caso da *Antropologia*, “o sistemático naufragou [*ist untergegangen*] no esforço pelo popular” (Schleiermacher, 1984: 368). Por naufrágio (*Untergang*) do sistemático, Schleiermacher entende a ausência de um princípio de organização (*Eintheilungsprinzip*) na *Antropologia* kantiana, uma vez que “as divisões inferiores vão de um lado para o outro, o título e o conteúdo são com frequência completamente estranhos um ao outro” (*idem*).

Michel Foucault (1926-1984), diferente de Schleiermacher, não vê qualquer problema na mencionada afirmação de que a antropologia kantiana é sistemática e popular. Além disso, também não interpreta que Kant deixou a *Antropologia* sem um princípio organizador. Para Foucault, a antropologia kantiana é “sistemática em virtude de uma estrutura que é aquela da *Crítica*, e que ela repete” (Foucault, 2008: 58).¹⁹⁰ Quer dizer, o princípio organizador, que dá coerência à *Antropologia*, teria sido, segundo ele, emprestado do pensamento crítico de Kant. Por outro lado, o caráter popular da *Antropologia* poderia ser descrito como uma forma de perfeição que “dissipa o perigo da parcialidade, autorizando assim *eine vollständige Einsicht* [um discernimento completo]” (Foucault, 2008: 59). Mais precisamente, para ele, a *Antropologia* “tem um valor popular, porque sua reflexão se situa no interior de uma linguagem dada que a torna transparente sem a reformar, e cujas as próprias particularidades são o lugar do nascimento legítimo de significações universais” (Foucault, 2008: 65).

Penso que não há dúvidas que a *Antropologia* trata dos seus conteúdos de forma popular, pois a marca dessa popularidade pode ser facilmente confirmada, de acordo com Kant, “pela referência a exemplos que todo leitor possa por si mesmo encontrar” (Kant, 1798: BA XII). Mais

¹⁹⁰ Foucault não se refere aqui a uma *Crítica* em particular, mas às três. Pois, ele entende que o conteúdo tratado na *Antropologia*, ao menos na primeira parte (*Didática antropológica*), repete o conteúdo da primeira, segunda e terceira *Crítica*.

difícil é explicar em que consiste a sistematicidade da *Antropologia*, uma vez que “no interior da *Antropologia* não se encontra qualquer declaração acerca da origem da sistemática nela empregada” (Brandt, 1999: 88). A despeito disso, parece-me que a sistematicidade, a qual Kant se refere, consiste tão-somente em classificar ou ordenar as observações antropológicas relacionando-as, na *Didática*, às três faculdades (de conhecer, de sentir prazer e desprazer, e de desejar)¹⁹¹ e, na *Característica*, aos diferentes caracteres (da pessoa, do gênero, do povo, da raça e da espécie). Contudo, não há dados suficientes para determinar como Kant chegou a essa estrutura e como ambas as partes se conectam.¹⁹²

III.II.III. – Conhecimento antropológico como conhecimento pragmático

A antropologia kantiana se posiciona claramente contra o conceito de uma antropologia fisiológica como a de Ernst Platner (1744-1818), exposta na *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (*Antropologia para médicos e eruditos*). Isso pode ser constatado numa carta de Kant enviada por volta do final de 1773 a Marcus Herz:

¹⁹¹ Estrutura essa que, naturalmente, remete às três *Críticas*. Mas, isso não significa, a meu ver, que a *Antropologia* é um complemento dessas *Críticas*.

¹⁹² Apesar disso, parece-me que não há dúvida que há um sistema ou uma sistemática na antropologia kantiana. Certamente, não uma sistematicidade como aquela da filosofia pura. Quanto a isso, parece-me que as lições de antropologia de 1775/1776 são esclarecedoras, pois lá consta que: “a fim de obter o conhecimento de mundo, tem de se estudar um todo [*gantzes*]. A partir desse todo podem ser determinadas mais tarde as partes, e isso é um sistema [*System*], desde que o diverso tenha a sua origem na idéia de todo, e tem um sistema aquele que sabe dar um lugar para o diverso no todo do conhecimento, o que se diferencia de um agregado [*Aggregat*], no qual um todo resulta não de uma idéia, mas de uma justaposição [*Zusammensetzung*]” (Kant, 1900ss: XXV. 470).

Eu li a resenha da antropologia de Platner. [...]. Meu plano é completamente outro. A intenção que eu tenho é, por meio dessa [antropologia], [atingir] a origem de todas as ciências que discutem os costumes, a destreza, as relações e o método de formar e reger os homens, conseqüentemente comunicar todo o âmbito prático. Procuro mais os fenômenos e suas leis que as primeiras causas da possibilidade da modificação da natureza humana em geral. Por isso, não se utiliza mais as sutis e aos meus olhos totalmente inúteis investigações acerca do modo como o órgãos do corpo se relacionam com os pensamentos (Kant, 1900ss: X.145).

Essa carta, muito mais do que expor a intenção contrária à antropologia de Platner, indica que Kant se afasta da idéia de um conhecimento natural (especulativo) dos homens, isto é, da idéia de uma disciplina teórica,¹⁹³ e aproxima da práxis o seu conceito de antropologia. Neste sentido, o pragmático é contraposto ao especulativo. Essa posição é reforçada por um trecho de uma lição de antropologia de 1775/76, no qual consta que “o homem não será estudado especulativamente, mas sim pragmaticamente, segundo regras da prudência [*Klugheit*], a fim de aplicar seu conhecimento” (Kant, 1900ss: XXV. 470). Esse direcionamento permanece o mesmo na *Antropologia* publicada em 1798, já que ela não é uma antropologia fisiológica (que expõe um conhecimento teórico acerca do homem), mas sim uma antropologia concebida de um ponto de vista pragmático, que visa reunir conhecimentos e habilidades (*Geschicklichkeiten*), a fim de aplicá-los no uso do mundo (Cf. Kant, 1798a: BA III).

A orientação decididamente pragmática da antropologia kantiana se deve, segundo Brandt, provavelmente à influência de Christian Wolff e David Hume. Wolff descrevia a sua própria filosofia como pragmática, isto é, arranjada de tal forma que “permite o uso tanto nas ciências, e nas assim denominadas mais altas faculdades, quanto na vida humana” (Wolff apud Brandt, 1994:

¹⁹³ Segundo Brandt, “a orientação prática da antropologia constatada aqui e a orientação apresentada por Kant na lição de inverno de 1773-74 se direciona enfaticamente, [...], não apenas contra a antropologia médica, mas também contra o próprio conceito originário” (Brandt, 1994: 21).

21). A *História da Inglaterra* de Hume, por sua vez, também seria uma obra pragmática (Cf. Brandt; Stark, 1997: XV / Brandt, 1994: 21-22). Além disso, parece correto dizer que, com essa orientação pragmática da *Antropologia*, Kant “adere às representações de utilidade da jovem *Aufklärung*” (Brandt; Stark, 1997: XIV). Isso indica, por sua vez, que não há como determinar com segurança o que precisamente influenciou (determinou) a orientação pragmática da *Antropologia* kantiana. Aparentemente ela se deve a um conjunto de fatores ou a uma tendência do século XVIII (Cf. Ritter; Gründer, 1971: 1242).

Kant deixa claro que a sua *Antropologia*, por não ser concebida de um ponto de vista fisiológico, não pretende “investigar o que a *natureza* faz do homem, [mas sim] o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (Kant, 1798: BA IV). Essa declaração é importante, pois permite entender o que o filósofo concebe como pragmático no contexto da *Antropologia*. Fica claro, por exemplo, que não se deve confundir esse conceito de “pragmático” com aquele empregado na *Fundamentação* para classificar os imperativos (de prudência), que visam à felicidade. Pois, o conceito empregado na *Antropologia* pressupõe uma tríade, a saber, *habilidade ou destreza técnica* (para quaisquer fins / para o que o homem faz de si mesmo), *prudência ou esperteza pragmática* (para fins efetivos no trato com seres humanos / para o que o homem pode fazer de si mesmo ou de outros) e *sabedoria* (para fins morais / para o que ele deve fazer de si mesmo) (Cf. Kant, 1900ss: XV.659, XXV.855, 1211, 1435-1436). Aliás, já na citada carta de Kant à Marcus Herz transparece que a antropologia, enquanto uma doutrina da observação (*Beobachtungslehre*), pretende ser ao mesmo tempo “uma prática preliminar [*Vorübung*] da habilidade, da prudência e mesmo da sabedoria” (Kant, 1900ss: X.146), e, portanto abranger todo o âmbito possível da prática (Cf. Kant, 1900ss: XV.159). Quer dizer, segundo Brandt e Stark, na *Antropologia*, Kant toma o termo ‘pragmático’ tanto como um

“conceito superior, cujo conceito oposto é ‘especulativo’ [quanto como] um dos três conceitos inferiores ao lado de ‘técnico’ e ‘moral’” (Brandt, Stark, 1997: XVII). Na *Antropologia*, o termo ‘pragmático’ é empregado como conceito superior.

No *prefácio* à *Antropologia*, Kant explica que o seu trabalho se ocupa de conhecimentos que podem ser úteis para uma aplicação na vida, na aquisição ou no aperfeiçoamento de certas habilidades como, por exemplo, a memória. Não se trata, absolutamente, de investigar o que é a memória, isto é, de descrever teoricamente como ela ocorre no cérebro (o que, segundo ele, parece ser a pretensão de uma antropologia fisiológica ou escolástica), mas de compreender, por meio de observações, o que é prejudicial e o que é favorável a ela (Cf. Kant, 1798: A V). Neste sentido, tendo em vista a mencionada tríade, é correto dizer que essa antropologia se interessa em entender o que é favorável ou prejudicial ao convívio social, à felicidade, ao cumprimento das leis morais, entre outros fins que o ser humano tem, pode ou deve ter. Por meio desses dados (informações), torna-se mais fácil evitar o que é prejudicial e promover o que é favorável. Todavia, a antropologia não pretende fornecer um conjunto de conhecimentos (escolares) indutivos rigorosos, obtidos através de generalizações de observações particulares, que sirva para todos em todas as circunstâncias. Pois, por se basear em observações, esses conhecimentos são sempre apenas contingentes. Mas, isso não diminui a utilidade dessa antropologia, uma vez que ela incita cada um a adquirir por si próprio esses conhecimentos de mundo (isto é, conhecer a si mesmo e aos outros), a fim de usar tais conhecimentos para diversos fins. Vale frisar que esse saber, resultante da observação das ações dos seres humanos (habitantes da terra), é um saber empírico. Por isso, a antropologia pragmática é uma ciência da experiência ou uma doutrina da observação.

Note-se que o interesse da antropologia pragmática não se direciona à mera catalogação da diversidade do ser humano, suas diferenças tipológicas, etnológicas, sociológicas e históricas. Esse parece ser o ponto no qual ela se diferencia da geografia física (que é a outra disciplina que compõe o conhecimento de mundo), já que essa geografia trata “o ser humano segundo a diversidade sobre toda a terra de suas propriedades naturais e a diferença daquilo que nele é moral” e, dessa forma, “fornece um grande mapa da espécie humana” (Kant, 1765: A 15). A antropologia kantiana, por outro lado, visa acumular informações que sejam úteis para a aplicação na prática.

III.III. – Acerca do projeto kantiano de uma antropologia moral

Levando-se em conta que Kant apenas publicou uma obra sobre antropologia, na qual ele aborda a partir de um ponto de vista pragmático, e nunca outra explicitamente dedicada à antropologia moral, pretendo discutir nesta seção em que medida é possível afirmar que ele, de fato, desenvolveu uma antropologia moral. Visto que a antropologia kantiana é um conhecimento pragmático, isto é, um conhecimento que pode ser empregado (usado) na prática (em vista de fins técnicos, pragmáticos e morais), procurarei mostrar que na *Antropologia* pragmática há vários temas que dizem respeito à antropologia moral, ainda que ambas não sejam sinônimos.

Conforme foi indicado anteriormente, no conjunto da filosofia prática, a antropologia moral cumpre a função de aplicar a moral.¹⁹⁴ Aplicar a moral significa formar moralmente o caráter do ser humano. A antropologia moral não cria a possibilidade da moralidade, pois esta já existe na natureza humana (a razão não ordena o impossível – tudo o que deve, pode ser executado). O trabalho da antropologia consiste apenas em identificar as condições subjetivas presentes na natureza humana e, por assim dizer, engendrar mecanismos (amparados em princípios empíricos) que combatam as condições que são obstáculos ao cumprimento da moralidade e que promovam as condições (predisposições) que favorecem a execução de princípios. Em vista disso, a antropologia moral é “indispensável” para a moral (Cf. Kant, 1797b: A 12). Logo, parece improvável que Kant, tendo ressaltado a importância de uma tal antropologia, também tenha descuidado da mesma.

O principal argumento empregado para negar a efetivação do projeto kantiano de uma antropologia moral se baseia na constatação de que a única obra dedicada à antropologia trata de uma antropologia pragmática, e não de uma antropologia moral. Curiosamente, no que diz respeito a esse ponto, Brandt e Stark, sustentam interpretações opostas. Brandt acredita que “a ‘antropologia pragmática’ não é [...] a disciplina de uma antropologia prática que Kant exige de diversas maneiras e que executa como parte complementar da moral pura” (Brandt, 2001: 206). Stark, por outro lado, entende que “existe uma relação interna positiva entre as lições de

¹⁹⁴ Loparic, no seu artigo *As duas metafísicas de Kant*, interpreta que a antropologia moral é concebida por Kant como uma “teoria do domínio de aplicação das leis e dos conceitos *a priori* do direito e da virtude” (Loparic, 2003b: 3), e, neste sentido, ela é um “componente da semântica *a priori* [dos] princípios [do direito e da virtude]” (Loparic, 2003b: 8). Segundo Loparic, é por meio da antropologia moral que os mencionados princípios (estruturas discursivas *a priori* da razão prática) adquirem realidade objetiva, ou seja, são sensificados (aplicados na natureza humana). De acordo com ele, essa antropologia (enquanto teoria do domínio de aplicação) está encarregada de “explicitar como é possível um agente humano executar as leis *a priori* do dever jurídico (assim como as do dever moral e ético)” (*idem*).

antropologia de Kant e a sua filosofia moral”. Ele está convencido de que “o conteúdo positivo e crítico da antropologia [...] não pode ser reduzido a uma mera doutrina da prudência” (Stark, 2003: 21). Em suma, Brandt nega que a antropologia pragmática possa ser tomada como um sinônimo da antropologia moral e, Stark, ainda que não afirme o contrário, sustenta que as lições de antropologia (que correspondem à antropologia pragmática) também tratam da antropologia moral.

Parece-me que ambos têm certa razão nas suas interpretações. Tendo a concordar com Brandt que a antropologia pragmática, de fato, não deve ser tomada como um sinônimo de antropologia moral. Mas, ao mesmo tempo, também concordo com Stark que a antropologia pragmática desenvolve alguns pontos da antropologia moral. Quer dizer, embora a antropologia pragmática não possa ser resumida à investigação de elementos que dizem respeito à promoção da moralidade, ela não desconsidera esses elementos. Este último ponto fica muito evidente na *característica antropológica* (segunda parte da antropologia pragmática), na qual Kant discute a necessidade e o valor do ser humano ter ou estabelecer um caráter (inteligível).

Vale destacar que, para Brandt, quando Kant trata dos diferentes tipos de caracteres na *característica antropológica*, o filósofo queria apenas mostrar que podemos saber “o que temos que esperar de um homem com caráter” (Brandt, 2003: 206). Neste sentido, segundo Brandt, “a moralidade interessa somente no marco de uma estabilidade dos homens com quem tratamos, de modo que estes concordem consigo mesmo; podemos confiar neles como no curso das estrelas” (*idem*). Dito de outra forma, para Brandt, a antropologia pragmática se ocupa das relações dos homens consigo mesmo e com os outros no mundo civil e pretende fornecer ao leitor as “regras do jogo” dessas relações (Cf. Brandt, 1994: 22-23). Neste contexto, as sanções morais (tanto do

direito quanto da virtude) contam pouco, e o que importa são as sanções da relação do homem consigo mesmo, com a sua própria natureza psicológica e corporal (a fim de obter um equilíbrio saudável), e com os outros, no sucesso ou fracasso social (Cf. Brandt, 1994: 23). Quer dizer, para Brandt, a antropologia pragmática pretende fornecer os conhecimentos necessários para procedermos prudentemente, a fim de alcançar uma vida social bem-sucedida. Brandt interpreta essa orientação pragmática da antropologia como um afastamento daquele conceito de antropologia que seria o complemento ou contraparte da moral. Ele julga extremamente complicado identificar ou mesmo estabelecer uma relação entre a antropologia pragmática e aquela antropologia prática ou moral exigida como contraparte da moral. Isto porque, segundo ele, “Kant evita falar da antropologia pragmática nos escritos de filosofia moral [...], e [ela] também não corresponde às determinações tematizadas na *Metafísica dos costumes*” (Brandt, 1991: 77). Mas, ele reconhece que algumas vezes, “tanto nas lições de antropologia quanto na publicação de 1798 são tratados temas correspondentes e, às vezes, as primeiras se apresentam explicitamente como contraparte da moral *a priori*” (Brandt, 1991: 77-78). Esse parece ser o caso do seguinte trecho:

A antropologia é pragmática, mas serve para o conhecimento prático do ser humano, pois nesse conhecimento moral tem de se tirar [*schöpfen*] os motivos [*Bewegungsgründe*] da moral, e sem a antropologia a moral seria escolástica e inaplicável no mundo, e desagradável para os seres humanos. A antropologia comporta-se com a moral, da mesma forma que a geometria espacial com a geodesia (Kant, 1900ss: XXV.1211).

Penso que Brandt, na sua interpretação, embora esteja ciente de que o termo “pragmático” tem mais de um sentido em Kant, toma-o apenas no sentido inferior (oposto à moral e à técnica).

Pois, a questão da formação do caráter, presente na antropologia pragmática, não deixa de ser um tópico da antropologia moral, e ele parece desconsiderar isso.

Stark, a meu ver, tem razão ao dizer que a antropologia pragmática não pode, como pretende Brandt, ser “reduzida a uma mera doutrina da prudência” (Stark, 2003: 21). Stark elenca alguns indícios que sustentariam uma relação positiva entre a moral e a antropologia. Segundo ele, um primeiro indício está no *Anúncio* das disciplinas do semestre de inverno de 1765-66, no qual Kant oferece um curso intitulado “doutrina da virtude”. Nesse curso, as disciplinas de ética e antropologia estariam condensadas, uma vez que ele se ocuparia das regras de conduta (*Verhalten*) do homem, e seria estruturado de tal forma que iniciasse pelas considerações históricas e filosóficas do “que *acontece* antes de indicar o que *deve acontecer*” (Kant, 1765: A 13), além de tratar da “natureza do ser humano, que sempre permanece [*die Natur des Menschen, die immer bleibt*]” (Kant, 1765: A 13). Outro indício histórico importante, para Stark, é o fato de que, desde o semestre de inverno de 1772/73, Kant nunca ministrou o curso de ética sem ministrar paralelamente o curso de antropologia (Cf. Stark, 2003: 23). Isso leva Stark a inferir que deveria haver uma relação entre essas disciplinas, pois é provável que os alunos freqüentassem ambos os cursos, de modo que Kant não poderia afirmar algo em um curso que contrariasse o que afirmava em outro curso (Cf. Stark, 2003: 23-24). Muitos outros indícios também podem ser identificados nas lições de antropologia. O trecho seguinte seria mais um desses indícios:

A ciência das regras de como o homem deve se comportar é a filosofia prática, e a ciência das regras acerca da efetiva conduta é a antropologia. Estas duas ciências estão intimamente conectadas, e a filosofia moral não pode subsistir sem a antropologia. Pois, primeiro tem de se conhecer o sujeito, se ele também está em condições de desempenhar o que dele se exige que faça. Certamente, pode-se também considerar a filosofia prática sem a antropologia, ou sem o

conhecimento do sujeito. Mas, então ela é apenas especulativa ou uma idéia, de modo que o ser humano tem de ser estudado, ao menos, no final. [...]. Por isso, tem de se conhecer o ser humano, se ele também pode fazer o que dele é exigido (Kant, 1900ss: XXVII.244).

Parece-me que não há dúvida que tem de haver e que, de fato, há uma relação entre a moral e a antropologia. Mas, o ponto em questão é outro, qual seja, se a *Antropologia* kantiana (enquanto resultado final, publicado em 1798, dos vários anos de cursos ministrados por Kant acerca desse assunto) é ou não é concebida como a contraparte da moral. Penso que a antropologia pragmática não deve ser considerada a contraparte da moral, já que ela não é sinônima de antropologia moral. Entendo, todavia, que a *Antropologia* engloba certos assuntos da antropologia moral, ainda que não a esgote.¹⁹⁵ Quer dizer, os tópicos que compõem a antropologia moral foram desenvolvidos, de forma dispersa, não apenas na *Antropologia*, mas em várias obras. Acredito que esse é um dos motivos para Kant não ter escrito uma antropologia moral, pois muitos dos tópicos dessa antropologia já haviam sido discutidos. Além disso, uma antropologia moral trataria apenas daquilo que é relativo à moralidade do ser humano, ao passo que a antropologia pragmática abarca um conteúdo muito maior, de modo que, se tivesse escrito apenas uma antropologia moral, teria de ter escrito ainda uma antropologia técnica e outra pragmática (no sentido inferior).

A antropologia moral foi, a meu ver, completamente desenvolvida por Kant. Ela não permaneceu um mero projeto inacabado. O conteúdo correspondente a essa antropologia pode ser encontrado tanto na *Antropologia*, quanto nas obras dedicadas à educação, moral, religião,

¹⁹⁵ Loparic, por exemplo, sustenta que a “a antropologia moral será incluída [na *Antropologia*] no conceito mais geral de antropologia pragmática” (Loparic, 2007: 86). Em outras palavras, para Loparic, na *Antropologia* “não se estuda o que a natureza quer do homem e com o homem, mas aquilo que ele quer. Dessa forma, a antropologia moral passa a fazer parte da antropologia pragmática concebida como ciência generalizada do que o homem pode ou deve fazer ou deixar de fazer de si mesmo” (*idem*).

política, história e estética. Essa antropologia, segundo a *Metafísica dos costumes*, se ocupa, por um lado, da identificação das “condições subjetivas que dificultam e que favorecem o *cumprimento* das leis da metafísica dos costumes na natureza humana” (Kant, 1797a: AB 12). Por outro lado, ela também trata do “desenvolvimento [*Erzeugung*], difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência” (*idem*). Nessa definição há dois aspectos distintos. O primeiro aspecto dessa antropologia poderia ser definido como uma espécie de recenseamento, já que pretende identificar as condições subjetivas (sem que seja possível um conhecimento especulativo dessas condições), que não são outra coisa que faculdades, predisposições e propensões que compõem a natureza humana (por assim dizer, inata). O segundo aspecto pressupõe os conhecimentos elencados no primeiro aspecto, e visa empregar esses conhecimentos, a fim de engendrar mecanismos (estratégias ou técnicas) para desenvolver, difundir e fortalecer a moralidade ou, ao menos, preparar o ser humano para a moralidade. Em suma, promover o melhoramento moral do ser humano.

CAPÍTULO IV

ALGUNS ELEMENTOS DA ANTROPOLOGIA MORAL DE KANT

No presente capítulo, tratarei das condições subjetivas que compõem a natureza humana. O recenseamento dessas condições, vale ressaltar, não compõe um conhecimento especulativo da natureza humana, mas tem uma utilidade pragmática. Em vista disso, esclarecerei que a antropologia kantiana não pretende fornecer uma resposta especulativa à questão “que é o homem?”, em termos de uma fisiologia do corpo ou da alma. Além disso, tenciono explicitar as faculdades, que possibilitam o agir moral, e as condições subjetivas, que favorecem ou impedem a implementação da moralidade no homem. Pois, apenas amparado nesse recenseamento podem ser criados dispositivos (mecanismos) para promover certas condições subjetivas e combater outras. Por esse motivo, um conhecimento da natureza humana só faz sentido, na medida em que pode ser empregado na práxis para promover um fim que, no caso da antropologia moral, é moral.

Com o propósito de dar contornos a esse objetivo, começarei enumerando as fontes e explicando os métodos empregados por Kant na obtenção do conhecimento acerca do homem. Munido destas informações, discutirei a questão “que é o homem?” (Kant, 1800: A 25) e

apresentarei uma resposta a ela. Em seguida, me ocuparei da explicitação e do exame dos elementos dizem respeito à moralidade na natureza do ser humano.

IV.I. – Fontes e método do conhecimento acerca do homem

A principal fonte do conhecimento acerca do homem, segundo Kant, está nas observações da conduta ou comportamento dos homens. Tais observações podem ser coletadas pelo próprio observador (no trato [*Umgang*] com outros homens), a partir de relatos de viajantes (Cf. Kant, 1798a: VII-VIII) ou ainda, como meios auxiliares, a partir da leitura de romances, peças de teatro, livros de história e biografias.¹⁹⁶

Os métodos empregados por Kant para extrair o conhecimento antropológico dessas fontes são: o método comparativo e o método de análise. O método comparativo só é utilizado por Kant quando existem, ao menos, dois objetos de comparação. Neste sentido, ele o emprega para definir o caráter – característica – do sexo (onde é possível comparar o homem com a mulher), o caráter da raça (onde a comparação acontece entre as raças branca, negra e outras) e o caráter dos povos (confrontando os ingleses com os franceses e mais outros). Mas, para revelar o caráter da pessoa (do indivíduo humano) e da espécie humana, ele recorre ao método de análise. A explicação para isto reside no fato de que, no primeiro caso, não há como comparar um

¹⁹⁶ Na *Antropologia*, Kant afirma que, ainda que a estas fontes “não se atribua propriamente experiência e verdade, mas só ficção, e ainda que seja permitido exagerar os caracteres e as situações em que os homens são colocados, tal como em imagens de sonho, ainda, portanto, que aqueles nada pareçam ensinar para o conhecimento do ser humano, ainda assim os caracteres esboçados por um Richardson ou por um Molière devem ter sido tirados, em seus *traços fundamentais*, da observação do que os homens realmente fazem ou deixam de fazer, porque são de fato exagerados em grau, mas, quanto à qualidade, precisam estar de acordo com a natureza humana” (Kant, 1798: XI-XII).

indivíduo com o outro se não for, previamente, definido o conceito intermediário de comparação, isto é, estabelecer o que constitui o caráter de uma pessoa (tanto em termos físicos quanto em termos morais). No segundo caso, uma comparação é igualmente inviável, pois teria de ser possível comparar a espécie humana (que conhecemos) com uma espécie não humana (que não conhecemos). Sendo assim, falta também a “propriedade (*proprietas*) usada como fundamento de diferenciação” (Kant, 1798a: A 14-315 / B 312).

Kant, na verdade, não afirma explicitamente o uso do método de análise para chegar até as propriedades que compõem o caráter humano. Mas, a despeito disto, é possível observar o emprego desse método em vários escritos kantianos. Embora o método de análise seja uma invenção dos geômetras gregos, o filósofo adota o mesmo na versão utilizada pelos físicos (o qual, ele denomina método newtoniano). Em ambos os casos (tanto na matemática quanto na física) o método de análise é um método de descoberta das causas (antecedentes) do que é buscado. A diferença entre elas está no fato de que, na versão newtoniana, o caminho descendente tem de partir de experiências (algo observado), a fim de estabelecer regras que permitem derivar aquilo que foi observado. Quer dizer, segundo Newton,

A análise consiste em realizar experimentos e observações, e em extrair delas conclusões gerais por meio da indução, sem admitir nenhuma objeção contra as conclusões senão as que decorrem de experimentos ou de outras verdades seguras [...]. Através dessa análise podemos proceder dos compostos para os componentes, e dos movimentos para as forças que os produzem; e, em geral, do efeito para as causas, e de causas particulares para causas mais gerais, até que o argumento se conclui na causa mais geral. (Newton, 1952: 404-405)

Na *Religião nos limites da simples razão* (1793), Kant dá mostras do uso desse método quando discute o problema de decidir se o homem é bom ou mau por natureza. Segundo ele, denominamos “um homem mau não porque pratica ações más (contrárias à lei), mas porque estas são constituídas [*beschaffen*] de tal forma que permitem inferir [*schliessen*] que se [fundam] sobre máximas más” (Kant, 1793: BA 5-6). Mas, continua ele, como “não se pode observar as máximas [...], o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência” (Kant, 1793: BA 6). Em outras palavras, Kant conclui que não podemos decidir se o homem é bom ou mau por natureza baseando-nos na experiência, pois um tal juízo exigiria que tivéssemos acesso ao fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral, isto é, à natureza do homem. À primeira vista, esta constatação põe em dúvida qualquer pretensão da antropologia fornecer um conhecimento acerca da natureza humana. Mas, vale ressaltar que a antropologia kantiana não almeja fornecer um conhecimento especulativo da natureza humana (como espero ter deixado claro no terceiro capítulo), mas um conhecimento pragmático. Neste sentido, a fim de esclarecer este ponto, procedo com um exame dessa dificuldade.

Já na primeira *Crítica* (1781), Kant se defrontava com a dificuldade de conhecer a natureza humana, ou melhor, o caráter inteligível do homem. Nesta obra, ele buscava um sinal sensível do caráter inteligível do homem (Cf. Kant, 1781: A 546 / B 574), quer dizer, um dado empírico que provasse a existência da faculdade de liberdade transcendental no homem. Quanto a isto, constatou que esse caráter, enquanto fundamento inteligível das ações, “não se refere às questões empíricas, mas diz respeito [...] ao pensamento no entendimento puro” (Kant, 1781: A 545 / B 573) e, portanto, nos é totalmente desconhecido. Contudo, como “os efeitos desse pensamento e dessa ação do entendimento puro se encontram nos fenômenos”, podem ser “inteiramente explicados pela sua causa no fenômeno” (Kant, 1781: A 546 / B 574), isto é, no seu

caráter empírico. Mais precisamente, tendo em vista que o caráter inteligível é a causa transcendental do caráter empírico (*idem*), o primeiro pode ser conhecido por meio dos efeitos produzidos neste último. Neste sentido, o caráter empírico constitui o “sinal sensível” do caráter inteligível (*idem*).

Não pretendo aprofundar aqui a discussão acerca dos elementos que envolvem os caracteres inteligível e empírico, uma vez que isto será feito mais adiante. Quero apenas destacar que, segundo Kant, “se quisermos nos manter unicamente na *observação* e, como acontece na antropologia, [...] investigar fisiologicamente as causas determinantes das [...] ações” (Kant, 1781: A 550 / B 578), só podemos considerar o homem a partir do seu caráter empírico. Mas, por outro lado, ele também julga que podemos “observar esse caráter [inteligível] através de forças e faculdades que manifesta nos seus efeitos” (Kant, 1781: A 546 / B 574). Isto significa que, embora não possamos explicar as ações na sua origem (inteligível), podemos inferir a capacidade de produzi-las (Cf. Kant, 1781: A 550 / B 578).

Sendo assim, parece-me que a solução para a questão da *Religião*, de decidir se o homem é bom ou mau por natureza, não pode ser dada como um conhecimento especulativo, pois isto exigiria um acesso empírico à natureza humana. Fiel aos resultados da primeira *Crítica*, Kant afirma, na *Religião*, que à natureza só podemos atribuir a *possibilidade* de produzir tanto um caráter bom como um caráter mau, até porque “não é a natureza que carrega a culpa (se o homem é mau) ou o mérito (se o homem é bom), mas o próprio homem é dele autor” (Kant, 1793: BA 8). Além disso, é exatamente nesse sentido que ele se refere às predisposições para o bem e às propensões para o mau como pertencentes à “possibilidade da natureza humana” (Kant, 1793: A 17 / B 19).

IV.II. – Acerca da questão: que é o homem?

A pergunta “que é o homem?”, exposta na *Lógica* (1800), tem causado aos estudiosos da filosofia kantiana desconforto e perplexidade. Esta situação pode ser resumida em dois pontos. Primeiro, se essa pergunta deve ser respondida pela antropologia (Cf. Kant, 1800: 25) e, supostamente, é a sua questão central, o que explica o fato de Kant não ter se referido a ela, nem ao menos uma única vez, na sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798)? Segundo, se realmente devemos levar a sério a afirmação de que “o campo da filosofia [...] pode reduzir-se [...] à antropologia” (Kant, 1800: A 25), o que justifica o filósofo ter sido tão vago no tratamento desse tópico? Em vista disso, um esclarecimento do significado da questão “que é o homem?” se torna indispensável. A notória insuficiência de dados a esse respeito, certamente, dificulta a sua plena elucidação.

Penso que qualquer resposta a esses pontos não pode se basear em outra coisa que não seja uma hipótese, uma vez que não há dados suficientes para sustentar nada. Um sinal dessa insuficiência de dados é o fato de a referida questão aparecer apenas duas vezes no conjunto das *Obras completas de Kant* (da edição da Academia de Berlim). Além do trecho supracitado da *Lógica* (1800), ele também afirma algo semelhante na sua carta à Friedrich Stäudlin de 4 de maio de 1793 (Cf. Kant, 1900ss: XI.429). Nesta carta, contudo, Kant fornece uma importante informação. Ele afirma ter se ocupado dessa questão no seu curso de antropologia (ministrado ao longo de 20 anos). Isto significa que, embora a mencionada questão não tenha sido enunciada na *Antropologia* (1798), é justamente nessa obra que a resposta deve ser procurada.

Mas, segundo sugere Kant na *Antropologia*, esta questão não deve ser entendida como uma questão fisiológica (Cf. Kant, 1798a: IV-VI), a qual reclamaria apenas uma descrição do homem enquanto um ser animal (biológico); nem, muito menos, como uma questão psicológica, pois esta exigiria um conhecimento da alma, o que é impossível.¹⁹⁷ Pelo contrário, tal questão deve ser compreendida, de acordo com o que foi aduzido no terceiro capítulo, como uma questão pragmática. Neste sentido, uma resposta à questão “que é o homem?”, norteadas por dados que descrevem o que o homem *faz*, tem de permitir inferir o que o homem *pode fazer*, ou seja, quais são as suas capacidades (faculdades). Assim sendo, a resposta à mencionada questão só pode afirmar que o homem é um ser que possui faculdades e predisposições. Corrobora esta tese o subtítulo da primeira parte da *Antropologia* (Didática Antropológica), na versão do Manuscrito de Rostock (Manuscrito H). De acordo com este manuscrito, o objetivo da primeira parte da antropologia – que discorre sobre as três faculdades fundamentais do ser humano, a saber, a faculdade de conhecer, a faculdade de sentir prazer e desprazer e a faculdade de desejar – seria responder à pergunta “que é o homem?” (Cf. Kant, 1798a: A 253 / B 251). Logo, a natureza humana (por assim dizer inata) é composta por tais faculdades. Mas, não se esgota nessas faculdades.¹⁹⁸

¹⁹⁷ De acordo com a primeira *Crítica*, um conhecimento (teórico-especulativo) da alma é impossível, pois dela temos apenas um conceito transcendente, ao qual não corresponde nenhum objeto no mundo empírico (imaneente). Cf. Kant, 1781: B 399-423.

¹⁹⁸ Segundo Loparic, “o objeto da antropologia pragmática é [...] o homem ou a natureza humana compreendida como o conjunto de condições subjetivas – faculdades, predisposições, propensões, tendências, caráter etc. –, favoráveis ou desfavoráveis [à] execução de regras tanto teóricas como práticas, e, dentro desse último grupo, de regras técnico-práticas e moral-práticas” (Loparic, 2007: 86).

IV.III. – A natureza humana no que se refere à faculdade de desejar

Tendo em vista que, dentre as três faculdades mencionadas acima, a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) é a única que tem a ver diretamente com o agir,¹⁹⁹ pois apenas ela pode ser uma “faculdade de fazer ou deixar de fazer” (Kant, 1797a: AB 5), o conhecimento pragmático acerca do homem (da sua natureza) deve se concentrar sobre os desdobramentos dessa faculdade.²⁰⁰ Neste sentido, abordarei alguns elementos que compõem a natureza humana e definirei o conceito de natureza humana como uma estrutura em parte congênita (na forma de capacidades e potencialidades ou predisposições) e em parte adquirida (como caráter).

IV.III.I. – Vontade e arbítrio

Antes de tratar dessas predisposições (*Anlagen*), é interessante tornar um pouco mais claro o que Kant entende por faculdade superior de desejar (vontade) e por arbítrio. Em vista disso, na presente subseção, apresentarei e discutirei os conceitos de vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) como capacidades (faculdades) que pertencem ao ser humano. Todavia, gostaria de ressaltar que, para Kant, a vontade (concebida como razão prática) não pode ser definida antropológicamente. Quer dizer, justamente porque a vontade é independente em relação às

¹⁹⁹ A faculdade de sentir prazer ou desprazer só pode ser prática indiretamente, quer dizer, apenas quando está associada à faculdade de desejar. O mesmo vale para a faculdade de conhecer. Como o trabalho concentra-se aqui em discutir aspectos referentes à natureza moral do homem, deixarei de lado essas outras duas faculdades.

²⁰⁰ Nesse sentido, sigo Kant quando ele, ao tratar da natureza humana na *Religião*, afirma que tratará tão-somente das “[predisposições] que imediatamente se referem à faculdade de desejar e ao uso do arbítrio” (Kant, 1793: A 18 / B 20).

influências sensíveis, podemos pressupor a liberdade nos seres humanos. Minha intenção em abordar a vontade aqui, como uma faculdade humana, não é negar essa definição, mas explicá-la um pouco melhor e contrapor-la ao arbítrio. Pois, na *Fundamentação*, Kant faz um uso não rigoroso do conceito de vontade, de modo que algumas vezes parece empregar o conceito “vontade” no sentido de “arbítrio” (que não é citado nessa obra).

Na *Fundamentação*, Kant discute o conceito de vontade sob a perspectiva de uma boa vontade. Nessa perspectiva, a vontade pode ser perfeita ou imperfeita. A primeira seria uma vontade santa ou absolutamente boa, e a segunda uma vontade não santa ou não absolutamente boa. A primeira é meramente uma idéia, e pertenceria a hipotéticos seres puramente racionais (divinos ou santos), ao passo que a segunda é efetiva, e é aquela que os seres humanos possuem. Dito de outra forma, a vontade absolutamente boa é aquela que a razão (prática) determina infalivelmente, e “as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias” (Kant, 1785: BA 36). Nesse caso, “a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom” (Kant, 1785: BA 37). A vontade não santa, por sua vez, não é suficientemente determinada pela razão (prática), pois “está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos motivos [*Triebfedern*]) que nem sempre coincidem com as [condições] objetivas” (Kant, 1785: BA 37). Isso implica que as ações decorrentes dessa vontade, “que são objetivamente reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes” (*idem*).

Note-se que as condições objetivas são determinadas pela razão (como leis para as ações), ao passo que as condições subjetivas são dadas pela natureza (sensível) do homem. Em vista disso, uma vontade é absolutamente boa quando é impossível para ela não acatar as leis da razão,

pois está unicamente sob a influência das condições objetivas da razão e, por isso, tem de ser não sensível (humana). Por outro lado, a vontade não é absolutamente boa quando, além das leis da razão, ela também sofre a influência de condições subjetivas, que são inclinações sensíveis, como ocorre com a vontade humana. Nesse caso, a vontade tem de ser forçada ou coagida a adequar-se às condições objetivas, fazendo com que a razão tenha de impor as suas leis como um dever (como uma obrigação). Mas, como, para Kant, é a própria vontade quem coage a si mesmo, parece que o filósofo não pode estar falando da vontade no mesmo sentido (isto é, como faculdade que coage e faculdade que é coagida). Não pode estar falando da mesma faculdade, pois isso implicaria uma faculdade ambivalente. Quer dizer, ela seria simultaneamente uma faculdade independente, de prescrever regras (razão prática), e uma faculdade de ser afetada tanto por regras racionais quanto por inclinações sensíveis. Em vista disso, é importante observar que a afecção sensível que essa vontade sofre não influencia a sua capacidade de formular regras ou princípios (objetivos), mas apenas na capacidade de escolher (assumir) uma máxima para uma ação.

Parece-me que Kant, na *Fundamentação*, claramente emprega o conceito de vontade em dois sentidos distintos: tanto como razão prática quanto como arbítrio. Essa ambigüidade do conceito de vontade na *Fundamentação* dificulta, a meu ver, a compreensão de que prescrever uma regra e acatar uma regra não são a mesma coisa. Pois, quando se diz que a vontade é razão prática, ela própria é uma faculdade de prescrever leis (regras), quer dizer, é uma faculdade autônoma (e não pode deixar de ser autônoma, pois isso contradiria o seu próprio conceito). Mas, quando se diz que ela é uma faculdade que pode ser afetada pela sensibilidade, então ela nem sempre é uma faculdade autônoma, já que pode ser determinada por uma regra estranha a ela (uma regra heterônoma). Em outras palavras, ela poderia ser simultaneamente livre e não livre.

Apenas na *Metafísica dos costumes* (1797) a diferença entre esses dois sentidos do conceito de vontade é demarcada nitidamente. Nessa obra, Kant afirma que “a vontade [...] não pode ser classificada como livre ou não livre, [pois ela se dirige] de imediato à produção de leis para as máximas das ações (sendo, portanto, a própria razão prática). [Além disso], a vontade dirige com absoluta necessidade e não é ela mesma sujeita a nenhuma coerção” (Kant, 1797a: AB 27). Por contraste, continua o filósofo, “somente o arbítrio pode ser chamado de *livre*” (*idem*). Dizer que o *arbítrio é livre* significa dizer que ele “não é coagido [*genötigt*] a atuar através de quaisquer fundamentos determinantes sensíveis” (*idem*). Esta definição é muito semelhante àquela do conceito (negativo) de liberdade prática da primeira *Crítica*, que é definido como a “independência do arbítrio frente à *coerção* dos impulsos da sensibilidade” (Kant, 1781: A 534 / B 562). Na primeira *Crítica*, Kant explica que “um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos motivos da sensibilidade), e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*” (*idem*). Segundo ele, “o arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum*, porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coerção dos impulsos sensíveis” (*idem*).²⁰¹

A vontade não é uma faculdade definida antropologicamente por Kant. Pois, segundo ele, essa faculdade poderia pertencer a seres racionais em geral, e não apenas aos seres humanos. O arbítrio, contudo, é uma faculdade estritamente humana. Ele não pertence a seres racionais em geral, pois eles não podem ser afetados sensivelmente e o arbítrio é uma faculdade que permite a

²⁰¹ Ainda na primeira *Crítica*, no *Cânon*, Kant retoma essa definição com poucas alterações, a saber, “um arbítrio é *simplesmente animal* (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas, aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto, por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio* (*arbitrium liberum*)” (Kant, 1781: A 802 / B 830). Essa mesma definição também pode ser encontrada na *Metafísica dos costumes* (Cf. Kant, 1797a: AB 5).

afecção sensível. Como o arbítrio também pode ser determinado pela representação de princípios inteligíveis, isto é, por conceitos morais, ele pode ser entendido como a faculdade pela qual o ser humano é *movido* em certa direção. Parece corroborar essa interpretação o seguinte trecho da *Metafísica*: “a faculdade do desejo, em consonância com os conceitos [...] é denominada faculdade de fazer ou deixar de fazer. Na medida em que está unida à consciência da capacidade [*Vermögen*] da sua ação produzir o objeto, chama-se *arbítrio*” (Kant, 1797a: AB 5).

IV.III.II. – Predisposições naturais (*Naturanlagen*)

Tratarei, nesta subseção, das predisposições (*Anlagen*) presentes na natureza humana, enquanto capacidades ou potencialidades, cujo desenvolvimento (cultivo) é responsabilidade de cada indivíduo. De acordo com Kant, “por predisposições naturais de um ser [entende-se] tanto as partes constituintes [*Bestandstücke*], indispensáveis para ele, bem como as formas da conexão dessas partes, a fim de ser um tal ser” (Kant, 1793: A 18 / B 19). Para esclarecer o conceito de predisposição, me baseio na discussão, presente na *Religião nos limites da simples razão*, acerca do bem e do mal na natureza humana.²⁰²

No final do prefácio à primeira edição dessa obra, Kant afirma que a natureza humana está comprometida (*behaftet*) em parte com predisposições boas e em parte com predisposições más (Cf. Kant, 1793: BA XX). Nesse sentido, a discussão que ele realiza na primeira parte da

²⁰² No artigo *Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão*, Loparic afirma que “é precisamente na *Religião* que Kant lança os fundamentos de uma antropologia das predisposições, e do desenvolvimento delas, a qual será usada no estudo da aplicação da sua doutrina da religião e, de um modo geral, da sua filosofia prática” (Loparic, 2007: 86).

Religião em torno do conceito de natureza humana resume-se essencialmente na descrição de como e em que medida tais predisposições podem influenciar a constituição da natureza humana, ou ainda, determinar os elementos que permitem que o homem seja denominado bom ou mau por natureza.

De acordo com Kant, a relação entre o bem e o mal no mundo foi até hoje representada de três modos: a) o estágio atual do mundo é o mal, mas o seu estágio inicial foi o bem, de modo que nos encontramos em um constante declínio em direção do mal – esta é a opinião mais difundida (Cf. Kant, 1793: BA 3-4); b) “o mundo progride (...) do mau para o melhor, de forma ininterrupta” (Kant, 1793: BA 4) e, embora isso seja dificilmente perceptível, há no homem certamente uma predisposição para o bem – esta opinião é menos difundida, mas bem aceita entre os filósofos e os pedagogos (Cf. Kant, 1793: BA 4-5); e c) o homem, na sua espécie, não é nem bom nem mau ou ambos ao mesmo tempo – esta opinião não é propriamente manifesta, mas passível de ser cogitada como termo médio ou alternativa para as duas primeiras (Cf. Kant, 1793: BA 5).

Tendo em vista o uso que tais opiniões fazem dos conceitos “bem” e “mal”, elas nos conduzem necessariamente à questão: em que consiste o ou os elementos determinantes da mal nos homens, ou seja, o que é necessário a fim de atribuir a alguém o termo “mau”? Segundo Kant, o homem não é denominado “mau” porque pratica ações más (isto é, contrárias a lei), mas sim porque tais ações permitem inferir que ele possui máximas más (Cf. Kant, 1793: BA 5). Por esse motivo, o juízo que afirma que o autor de uma ação má (imoral) é um homem mau não pode basear-se com segurança na experiência. Logo, a possibilidade de atribuir ao homem o termo “mau” consiste na possibilidade de inferir *a priori* de algumas ações conscientemente más uma

máxima má subjacente, e desta um fundamento [*Grund*], universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares (Cf. Kant, 1793: BA 6). Percebe-se que o elemento determinante do mal no homem não deve ser buscado nem nas ações nem nas máximas das ações, mas sim no fundamento das máximas, o qual também é uma máxima. Logo, tal fundamento se torna central e pode, inclusive, ser entendido como componente da natureza humana, uma vez que se deve entender por natureza humana “o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais objetivas)” (Kant, 1793: BA 6).

A origem desse fundamento somente pode estar na liberdade do arbítrio. Quer dizer, ele tem de resultar de “um ato [*Actus*] da liberdade” (*idem*), ou seja, ser uma “regra (máxima) que o próprio arbítrio institui [*macht*] para o uso da sua liberdade” (Kant, 1793: BA 7). Pois, caso se cogite que a origem desse fundamento reside na natureza sensível do homem e que o mesmo não passa de uma inclinação (*Neigung*) ou impulso natural (*Naturantrieb*), não seria possível atribuir ao homem “o uso ou o mau uso que ele faz do seu arbítrio em vista da lei moral” (*idem*) e, conseqüentemente, “o bem e o mal no homem não se chamaria moral” (*idem*). Portanto, afirmar que o homem é bom ou mau por natureza significa dizer que ele “possui um primeiro fundamento de adoção de máximas boas ou más (contrárias à lei), quer dizer, genericamente enquanto homem, de tal modo que ele mediante essa adoção expressa ao mesmo tempo o caráter da sua espécie” (Kant, 1793: BA 7-8).

Paradoxalmente, apesar de o filósofo reiterar que “não é a natureza que carrega a culpa (se o homem é mau) ou o mérito (se o homem é bom), mas o próprio homem é dele autor” (Kant, 1793: BA 8), ele afirma que o referido caráter é inato na espécie humana. Essa aparente contradição é eliminada na medida em que se compreende que esse caráter é inato apenas

enquanto possibilidade, isto é, as possibilidades para o bem e o mal estão presentes no homem desde o nascimento. Nas palavras de Kant, “o bem e o mal nos homens (enquanto primeiro fundamento subjetivo da adoção desta ou daquela máxima com vistas à lei moral) [...] estão instalados no fundamento antes de todo uso da liberdade dado na experiência e, assim, representados como existentes no homem desde o nascimento” (*idem*).

Para tornar claro como precisamente deve-se entender o bem e o mal, enquanto possibilidades da natureza humana, é necessário atentar para uma particularidade do arbítrio. Segundo Kant, “a liberdade do arbítrio tem a propriedade [*Beschaffenheit*] inteiramente peculiar de não poder ser determinado a uma ação por motivo [*Triebfeder*] algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual quer se comportar)” (Kant, 1793: BA 11-12). Com base nisso pode-se afirmar que todo motivo convertido em máxima do arbítrio é simultaneamente um motivo autorizado. Para ser mais exato, como só pode haver dois tipos de motivos, a lei moral e os motivos opostos à lei, e ambos os motivos têm de ser autorizados, então “a disposição [*Gesinnung*] do homem quanto à lei moral nunca é indiferente” (Kant, 1793: BA 12-13). Por conseguinte, uma vez que é moralmente bom aquele que faz do primeiro motivo a sua máxima e moralmente mau quem converte em máxima o segundo motivo, a disposição (*Gesinnung*) “jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má” (Kant, 1793: B 13). Isso, por sua vez, descarta um suposto termo médio entre o bem e o mal na natureza humana.

Note-se, que a responsabilidade sobre tal disposição (*Gesinnung*) é exclusivamente do homem, ou melhor, apesar da mesma possuir congenitamente a possibilidade de ser boa ou má, é o próprio homem que estabelece qual das possibilidades será assumida. Por isso, diz Kant, “ter

por natureza uma ou outra disposição como propriedade [*Beschaffenheit*] inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva” (Kant, 1793: A 12 / B 14). Vale ressaltar ainda duas coisas: a) essa disposição (*Gesinnung*) só pode ser única (Cf. Kant, 1793: A 12 / B 14), pois, do contrário, seria necessário pressupor um indivíduo com duplo caráter; e b) ela é sempre pressuposta como assumida pelo livre arbítrio, ou não poderia ser imputada ao homem.

Uma das razões de Kant declarar que a disposição (*Gesinnung*) é atribuída ao arbítrio por natureza (ou seja, de forma inata) como sua propriedade, baseia-se na impossibilidade de a mesma ser derivada de um primeiro ato temporal do arbítrio, se bem que ela indubitavelmente esteja fundada na liberdade (Kant, 1793: A 13). No que diz respeito à extensão do conceito de homem, o filósofo não o toma como representação do indivíduo particular, mas sim de toda a espécie, pois, segundo ele, “as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele excetuar um só homem, e ele se aplica à espécie” (Kant, 1793: A 13 / B 14-15).

Parece-me que há aqui dois sentidos diferentes do conceito de natureza humana. Por um lado é possível pensá-la como sendo algo inato (portanto, algo pronto) e que, a princípio, não é nem boa nem má, pois o homem ao nascer assume as possibilidades contidas nessa natureza de forma totalmente inocente. Cabe destacar, todavia, que isso não resume a natureza humana à sua porção fisiológica. Por outro lado, da mesma forma, podemos avaliá-la como sendo algo em processo (logo, algo não pronto) e que é modificada mediante a liberdade do arbítrio, o que permite atribuí-la os adjetivos “bom” e “mau” (a partir da concordância ou discordância dos motivos que o arbítrio assume nas suas máximas com relação à lei moral). Ambos os sentidos do

conceito de natureza humana estão próximos do conceito de disposição (*Gesinnung*), que é o elemento determinante do caráter da espécie humana, de tal forma que em alguns momentos os mesmos se confundem.

Agora, em seguida, tratarei as predisposições (*Anlagen*) que compõem essa natureza inata (pronta). Mais adiante, abordarei a disposição (*Gesinnung*) como aquilo que é mais característico da natureza humana não inata (não pronta).

IV.III.III. – Propriedades (*Beschaffenheiten*) morais do ânimo para a recepção do conceito de dever e a *Estética dos Costumes*

Na *Metafísica dos costumes* (1797), Kant afirma que a implementação da moralidade, isto é, a recepção do conceito de dever, depende de certas propriedades (*Beschaffenheiten*) morais do ânimo (*Gemüt*). Tais propriedades são: o sentimento moral (*moralische Gefühl*), a consciência (*Gewissen*), a filantropia (*Menschenliebe*) e o respeito (*Achtung*). Segundo ele, elas não são condições objetivas da moralidade – pois esta condição está dada nos princípios morais universais –, mas “condições subjetivas da receptividade para o conceito de dever” (Kant, 1797b: A 35). Elas estão na base da moralidade como “predisposições naturais (*praedispositio*) para ser afetado por conceitos de dever” (*idem*). A consciência dessas predisposições (que elas existem), de acordo com o filósofo, não tem origem empírica, quer dizer, sabemos (temos consciência) delas *a priori*, por meio de um efeito que a lei moral exerce sobre o ânimo.

Embora Kant não tenha sido específico neste ponto, penso que tais *Beschaffenheiten* compõem aquilo que ele denomina *estética dos costumes*, ou seja, não “uma parte da metafísica dos costumes, mas sim [...] uma apresentação subjetiva dessa metafísica” (Kant, 1797b: A 48). A minha tese, quanto a isso, se baseia no fato dessas qualidades morais serem “no seu todo, *estéticas* e *prévias*” (Kant, 1797b: A 35). Parece-me que aqui cabe uma analogia com a estética transcendental. O paralelo entre ambas as estéticas deve, contudo, respeitar algumas diferenças. Enquanto no campo da filosofia teórica o conhecimento especulativo começa com os *dados* recebidos pela faculdade receptiva (estética), no campo da filosofia prática o conhecimento prático (do que se deve fazer) começa com a razão e o resultado da deliberação racional (a lei da ação) é recebido por essa estética e produz um efeito, ou seja, um sentimento moral (como o prazer ou o desprazer). Segundo Kant, estes “sentimentos que acompanham o poder de coerção da lei moral (por exemplo, nojo, horror, etc..., que tornam sensível a repugnância moral) fazem com que a sua eficácia seja sentida a fim de obter o melhor de estímulos meramente sensíveis” (Kant, 1797b: A 48).

De acordo com o filósofo, o sentimento moral (*moralische Gefühl*) “é propriamente a receptividade para o prazer ou desprazer, que surge simplesmente da consciência da concordância ou discordância entre a nossa ação com a lei do dever” (Kant, 1797b: A 35-36). Este sentimento tem uma importância central no que se refere à determinação do arbítrio, pois, de acordo com Kant, é justamente ele (quer dizer, o sentimento de prazer ou desprazer), na medida em que toma um interesse na própria ação ou no efeito produzido por essa ação, o responsável pela transição que vai “*desde* a representação da ação possível *até* a ação” (Kant, 1797b: A 36). Em outras palavras, ele é, precisamente, a “*receptividade* do livre arbítrio para ser movido pela razão pura prática (e sua lei)” (Kant, 1797b: 37).

Kant afirma que “todo o ser humano (como um ser moral) tem em si originariamente [esse sentimento moral]” (Kant, 1797b: A 36). Quer dizer, esse é um sentimento (ou melhor, uma faculdade receptiva que, quando afetada, produz sentimentos) que é inato. Segundo o filósofo, não pode haver nenhum dever de ter ou adquirir esse sentimento, pois isso é impossível (justamente por meio desse sentimento nos tornamos conscientes de qualquer coerção imposta por um dever). É interessante notar que essa predisposição é uma condição subjetiva da natureza humana que favorece o cumprimento dos princípios morais. Justamente por isso, a única obrigação (dever) que se tem em relação a esse sentimento é, de acordo com Kant, “cultivá-lo e fortalecê-lo através da admiração ante sua fonte inescrutável” (*idem*). Essa é uma típica tarefa da antropologia moral, e consiste em mostrar que esse sentimento está completamente desvinculado de qualquer estímulo patológico e que resulta (fortemente) da mera representação da razão na sua pureza (Cf. Kant, 1797b: A 36).

A consciência moral (*Gewissen*) não é outra coisa que “a razão prática mostrando ao homem o seu dever em cada caso concreto de uma lei, absolvendo-o ou condenando-o” (Kant, 1797b: A 38). Ela está sempre relacionada unicamente com o sujeito, isto é, “afetando o sentimento moral com seu ato” (*idem*) e, portanto, o seu pronunciamento (julgamento prático) é um fato (*Tatsache*) “involuntário e inevitável” (Kant, 1797b: A 39). Assim, a consciência não é algo que se possa adquirir, “todo o ser humano, enquanto um ser moral, possui uma consciência dentro de si originalmente [*ursprünglich*]” (Kant, 1797b: A 37). Mas, como o ser humano é propenso a não prestar atenção ao seu julgamento, é um dever “cultivar a própria consciência e aguçar a atenção para a voz do juiz interior e utilizar todo meio para dar ouvidos a ela” (Kant, 1797b: A 39).

A filantropia ou amor aos seres humanos (*Menschenliebe*) pode ser entendida, em linhas gerais, como uma espécie de “habilidade [*Fertigkeit*] da inclinação para a beneficência em geral” (Kant, 1797b: A 41). Como o amor é algo que diz respeito propriamente à sensação (*Empfindung*) e não à vontade (*Wille*), ele não pode ser objeto de obrigação. O amor aos seres humanos é propriamente benevolência e, enquanto conduta, deve ser transformado em ação beneficente. Quer dizer, embora seja impossível um dever de amor (benevolência), Kant afirma que “fazer o bem a outros seres humanos na medida de nossa capacidade é um dever, quer os amemos ou não” (Kant, 1797b: A 40). Neste sentido, “se alguém pratica constantemente a beneficência e obtém êxito na concretização de sua intenção beneficente, acaba por realmente amar a pessoa que ajudou” (*idem*).

O respeito (*Achtung*) é, de acordo com Kant, “algo meramente subjetivo, um sentimento de um tipo especial, e não um julgamento acerca de um objeto que constituiria um dever causar [*bewirken*] ou promover [*befördern*]” (Kant, 1797b: A 41). Este sentimento também é o fundamento de certos deveres. Mas, ele próprio não pode ser objeto de obrigação, pois isso redundaria em algo do tipo “estar submetido à obrigação em relação a deveres” (Kant, 1797b: 41). Neste sentido, também não é possível falar em um dever de auto-estima, já que é necessário primeiro “ter respeito pela lei dentro de si mesmo para sequer pensar em qualquer dever que seja” (Kant, 1797b: A 42).

Para Kant, esse é o conjunto de propriedades ou qualidades morais – condições subjetivas – imprescindíveis para que os princípios morais possam efetivamente vigorar, quer dizer, as condições necessárias para que o ser humano possa ser submetido à obrigação proveniente desses princípios. Embora não haja um dever de adquirir tais propriedades (Cf. Kant, 1797b: A 37), já

que elas pertencem originariamente à natureza humana, é um dever cultivá-las, fortalecê-las e aguçá-las. Isto porque, elas são condições subjetivas que favorecem o cumprimento dos princípios morais. Em outras palavras, não há como o ser humano tornar-se moralmente melhor se ignorar (negligenciar) tais condições.

IV.III.IV. – Propensões (*Hänge*)

Nesta seção, discorrerei sobre um tipo de predisposição que está diretamente ligada ao caráter sensível do ser humano, a saber, as propensões (nos seus diferentes graus). Com o intuito de fornecer um quadro das condições subjetivas que podem ser um obstáculo para o uso interno da liberdade – isto é, à moralidade – tratarei da influência das propensões na constituição do coração (*Herz*).

Segundo Kant, da mesma forma que o homem carrega na sua natureza predisposições para o bem, também pertencem a ela propensões para o mal (Cf. Kant, 1793: A 18 / B 20). Por propensão devemos entender “o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação [*Neigung*] (desejo habitual), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (Kant, 1793: A 18 / B 20), ou ainda, “a *predisposição* (*Prädisposition*) para o desejo (*Begehren*) de uma satisfação (*Genuss*)” (Kant, 1793: A 19 / B 21). Em se tratando de uma propensão para o mal moral na natureza humana, ela deve consistir na “possibilidade da divergência [*Abweichung*] das máximas a respeito da lei moral” (*idem*) e tem de poder ser tomada como universalmente inerente ao homem. Kant

considera essa possibilidade como uma espécie de inaptidão do arbítrio para admitir a lei moral na sua máxima, o que pode ser denominado “mau coração”.

Há três diferentes graus de tal propensão: a) “a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana” (Kant, 1793: A 19 / B 21); b) “a propensão [*Hang*] para misturar motivos imorais com os morais, i.e., a *impureza*” (Kant, 1793: A 19 / B 21-22); e c) “a propensão para a adoção de máximas más, i.e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano” (Kant, 1793: A 19 / B 22). A primeira consiste em possuir o querer, mas carecer dos meios de o realizar, quer dizer, o motivo que em tese é objetivamente insuperável é, por outro lado, subjetivamente mais fraco (em comparação com a inclinação [*Neigung*]) (Cf. Kant, 1793: A 19-20 / B 22). A segunda se resume em realizar ações conforme ao dever, mas que não são realizadas puramente por dever, ou seja, a máxima é boa segundo o objeto (o seguimento intentado da lei), mas não puramente moral, ou seja, não acolheu em si a *mera* lei como motivo *suficiente* (Cf. Kant, 1793: A 20 / B 22). A terceira, que é um estado de corrupção do coração humano, consiste em inverter a ordem moral a respeito dos motivos de um livre arbítrio. Ela é a propensão do arbítrio para máximas que condicionam o motivo derivado da lei moral a outros (não morais). Embora possa ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais), o *modo de pensar* é, no entanto, corrompido na sua raiz (na intenção moral), e o homem é, por isso, designado mau (Cf. Kant, 1793: A 20-21 / B 23). Todas as três propensões são altamente reprováveis, pois afetam de forma negativa a disposição (*Gesinnung*) ou fundamento supremo da adoção das nossas máximas. Mas, dentre todas, a corrupção do coração humano é a mais reprovável, pois corrompe a natureza humana que é, originalmente, inocente.

É interessante observar que, a primeira vista, as predisposições (*Anlagen*) parecem ser boas e as propensões [*Hänge*] más em si mesmas. Entretanto, esta caracterização não é tão

simples. De fato, Kant pensa as predisposições como aquelas que contêm o germe do bem, enquanto que as propensões como aquelas que carregam a possibilidade do mal. Mas, isso ainda não autoriza atribuir aos mesmos respectivamente tais predicados, porque do contrário os mesmos predicados não poderiam ser atribuídos ao homem, visto que apenas aquilo que é resultado do livre arbítrio pode ser imputado ao homem. Em outras palavras, apenas aquilo que é resultado do livre arbítrio pode ser avaliado como moralmente bom ou moralmente mau.

A dinâmica das predisposições e das propensões na natureza humana é, aproximadamente, esta: a) temos predisposições para o bem (moralidade), que podem ser cultivadas e, conseqüentemente podem gerar uma disposição (*Gesinnung*) moralmente boa, ou um bom caráter; e b) temos propensões para o mal, ou seja, estamos propensos a sermos afetados por inclinações (*Neigungen*) que, por sua vez, podem gerar uma disposição (*Gesinnung*) moralmente má. Tal dinâmica, contudo, não nos permite determinar nem a localização do mal, nem mesmo a sua origem. Para compreender como surge o mal na natureza humana, cumpre entender o fundamento do antagonismo do arbítrio humano em relação à lei moral ou ainda a genuína propriedade (*Beschaffenheit*) da propensão ao mal.

Segundo Kant, nem mesmo o pior dos homens renuncia à lei moral, pois ela “se impõe ao arbítrio de forma irresistível por força da sua disposição moral” (Kant, 1793: A 29 / B 32-33). Porém, além dessa lei, o homem também acolhe na sua máxima um motivo proveniente da sensibilidade (isto é, a inclinação). O fato é que o homem não pode escolher entre um dos dois motivos e descartar o outro, o que faria com que o predicado moralmente bom ou moralmente mau fosse atribuído mediante uma diferença entre os motivos. Sendo assim, diz Kant, “a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos motivos, que ele

acolhe na sua máxima, mas na *subordinação: de qual dos dois motivos ele transforma em condição do outro*” (Kant, 1793: A 31 / B 34). Conseqüentemente, o homem é moralmente mau quando inverte a ordem dos motivos, isto é, quando faz dos motivos sensíveis a condição dos motivos racionais (morais)

A disposição (*Gesinnung*) pode resultar ou das predisposições para o bem ou das propensões para o mal, e ela, enquanto fundamento subjetivo da adoção das máximas, é quem determina a subordinação dos motivos na máxima. Logo, a própria disposição (*Gesinnung*), enquanto também é assumida pelo livre arbítrio, é responsável pela sua constituição boa ou má. Disso surge a questão: como é possível restabelecer a predisposição originária para o bem, se a disposição (*Gesinnung*) está pervertida pelo mal e permanece numa espécie de círculo vicioso com relação a propensão ao mal?

Para compreendermos o processo necessário para tal restauração devemos, segundo Kant, observar o caráter por dois pontos de vista: um empírico e outro inteligível. O primeiro passo da restauração consiste numa *revolução* na disposição (*Gesinnung*) do homem, isto é, uma mudança do coração. Mas, como ela não garante mais do que a possibilidade do bem, ela deve ser seguida por uma reforma gradual dos costumes. Ora, acredito que essa reforma gradual não pode acontecer de outra forma a não ser mediante uma doutrina de deveres da virtude.

IV.IV. – A virtude

Como o cumprimento dos deveres de virtude²⁰³ enfrenta uma resistência (obstáculo) imposta pelas inclinações sensíveis, esse cumprimento só ocorre se houver uma *força de propósito* (*Stärke des Vorsatzes*) que se opõe a esses obstáculos. Essa “força [moral] das máximas de um ser humano no cumprimento do seu dever” (Kant, 1797b: A 28) é o que Kant denomina *virtude*. Tendo em vista que essa força somente pode ser reconhecida (mensurada) a partir dos obstáculos (impostos pelas inclinações) que é capaz de superar, a virtude é a própria faculdade moral de auto-coerção, baseada apenas na disposição moral (*Gesinnung*) de respeito pela lei moral (Cf. Kant, 1797b: A 28). Isto significa que, enquanto força moral da vontade (razão prática pura), ela é algo que somente o ser humano é capaz, uma vez que apenas ele tem de enfrentar obstáculos impostos por inclinações sensíveis (Cf. Kant, 1797b: A 46).²⁰⁴

A virtude também pode ser entendida como uma força da alma, isto é, como força do “princípio vital [*Lebensprinzip*] do ser humano no livre uso dos seus poderes [*Kräfte*]” (Kant, 1797b: A 10). Neste sentido, quando exercita a virtude (isto é, a força presente no livre uso dos poderes humanos), o ser humano “está no controle de si mesmo (em seus sentidos) e, portanto, no [seu] estado *saudável*” (*idem*). Pois, há “equilíbrio [*Gleichgewicht*] de todas as forças corporais” (Kant, 1797b: A 11). Em outras palavras, de acordo com Kant, “somente mediante a sua posse o

²⁰³ Kant chama de *mérito* (+ a) o cumprimento desses deveres, de mera *falta de valor* moral (0) o não cumprimento, e de *demérito* (– a) ou vício a transgressão proposital dos mesmos, na medida em que transgredi-los se torna um princípio (Cf. Kant, 1797b: A 21).

²⁰⁴ Isto significa que seres santos (sobre-humanos) não possuem tal força (a virtude), pois tais seres não têm de enfrentar nenhum obstáculo para cumprir a lei da vontade (Cf. Kant, 1797b: A 46). Em vista disso, parece ser correto dizer que a legislação da razão pura prática aplicada aos seres humanos (doutrina dos deveres de virtude) é uma *antroponomia*. Quer dizer, embora não seja deduzida das condições subjetivas dos seres humanos (isto é, da antropologia), por requerer uma força de superar obstáculos impostos pelas inclinações, é uma legislação que se aplica apenas a eles e não a seres racionais em geral ou sobre-humanos (*übermenschlichen Wesen*).

ser humano é livre, saudável, rico, um rei e [...] não pode sofrer perda alguma devido ao acaso ou ao destino, pois ele está de posse de si mesmo e o virtuoso não pode perder a sua virtude” (Kant, 1797b: A 47).²⁰⁵ Isso explica, porque “a moralidade humana no seu estágio mais elevado não pode ser mais do que virtude” (Kant, 1797b: A 9).²⁰⁶

Kant adverte que a virtude não pode ser definida como “um hábito (*Gewohnheit*) há muito existente de ações moralmente boas adquiridas pela prática [*Übung*]” (*idem*), ou seja, “uma regularidade [*Gleichförmigkeit*] da ação convertida em *necessidade* [*Notwendigkeit*] através de repetição freqüente” (Kant, 1797b: A 49), pois esta não é uma habilidade moral originada da liberdade. A virtude somente pode ser definida como uma habilidade (*Fertigkeit*),²⁰⁷ se resultar de princípios morais puros. Logo, a virtude não pode ser meramente uma habilidade para agir livremente em conformidade com a lei, mas sim uma habilidade para determinar o agir através da representação da lei, pois apenas assim ela é uma qualidade (*Beschaffenheit*) da vontade (Cf. Kant, 1797b: 49) de superar todos os obstáculos impostos pelas inclinações ao uso interno da liberdade. Neste sentido, a virtude é a própria liberdade interna.

Kant adverte que a virtude, apesar de ser uma faculdade que “pode e tem de ser simplesmente *pressuposta* no homem por conta da sua liberdade [...], essa faculdade como *força* (*robur*) é algo que tem de ser adquirido [*erworben*]” (Kant, 1797b: A 33). A forma de adquiri-la

²⁰⁵ Segundo Kant, por “[tornar] o *propósito final* [*Endzweck*] da existência do homem sobre a terra [o propósito daquele que a possui]” (Kant, 1797b: A 46-47), a virtude pode denominar-se ainda *sabedoria prática*.

²⁰⁶ Vale destacar ainda que, enquanto a lei moral estabelece apenas a autonomia da razão prática, “a consciência da faculdade de dominar as próprias inclinações quando estas se insurgem contra a lei” (Kant, 1797b: A 9) institui a autocracia da razão prática. Quer dizer, o governo de si mesmo.

²⁰⁷ Por isso, diz-se que a doutrina dos costumes, especialmente a doutrina da virtude, não pode ser uma doutrina técnica (ou pragmática).

consiste, de acordo com o filósofo, em “infundir [*erheben*] o *motivo* moral [*moralische Triebfeder*] (a representação da lei) através da contemplação (*contemplatione*) da dignidade da pura lei da razão em nós, mas simultaneamente também através do *exercício* (*exercitio*) [da virtude]” (*idem*). Além disso, a virtude também pode e deve ser ensinada. Segundo o filósofo, uma técnica para o cultivo da virtude é o *bom exemplo* (Cf. Kant, 1797b: A 167). Aquele que ensina a virtude tem de dar o exemplo. Mas, “um bom exemplo [*Exempel*] (conduta exemplar) não [deve] servir como um modelo, mas somente como uma prova de que é realmente possível agir em conformidade com o dever” (Kant, 1797b: A 168). Tal exemplo, continua Kant, “é um caso [*Fall*] particular de uma regra prática, na medida em que esta regra representa uma ação como factível [*Tunlichkeit*] ou não-factível [*Untunlichkeit*]” (*idem*).

IV.V. – Caráter da pessoa

Na *Antropologia*, Kant afirma que o termo “caráter” pode ser empregado em dois sentidos: ou para designar um caráter físico ou para designar um caráter moral (Cf. Kant, 1798a: B 253 / A 255). O primeiro tipo de caráter é *múltiplo*, pois uma mesma pessoa pode ter vários caracteres físicos. O segundo, por outro lado, tem de ser *único*, ou a pessoa não tem caráter algum. De acordo com Kant, “o primeiro é o signo distintivo do homem como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ser racional, dotado de liberdade” (Kant, 1798a: B 253-254 / A 255-256). Essa mesma caracterização já havia sido feita na primeira *Crítica* (Cf. Kant, 1781: A 549-554 / B 567-582). O caráter sensível é composto pelo *natural* ou predisposições naturais (*Naturanlagen*), e pelo *temperamento* ou *modo de sentir* (*Sinnesart*). O caráter moral, por sua vez,

consiste unicamente no *modo de pensar* (*Denkungsart*) ou *disposição* (*Gesinnung*). O filósofo enxerga nas duas primeiras predisposições aquilo “que se pode fazer do ser humano” (Kant, 1798a: B 254 / A 256) e, no caráter moral, aquilo “que ele se dispõe a fazer de si mesmo” (*idem*).

Embora o termo “caráter” possa ser empregado nos mencionados dois sentidos, Kant atribui a prioridade ao sentido moral, pois, apenas nesse último sentido, a mera afirmação de que uma pessoa tem um caráter já é um elogio, e algo que “inspira respeito e admiração” (Kant, 1798a: B 264 / A 266). O caráter sensível do homem é algo inato, ou seja, é aquilo que a natureza faz dele.²⁰⁸ O caráter moral, pelo contrário, é aquilo que o homem faz de si mesmo e, portanto, tem de ser adquirido. Por isso, é tão louvável ter um tal caráter. Kant define um homem de caráter (moral) como um homem de princípios (Cf. Kant, 1798a: B 254 / A 256), que não age por instinto, mas racionalmente (segundo a sua vontade); o que faz dele um tipo de pessoa com quem se pode contar (não é trapaceiro).

IV.V.I – Caráter sensível: *Sinnesart* ou temperamento

Conforme mencionei acima, o caráter sensível (a parte estritamente fenomênica do homem) é composto pelas predisposições naturais e pelo temperamento ou *Sinnesart* (modo de sentir). Como as predisposições já foram expostas anteriormente, trato aqui apenas do

²⁰⁸ Embora não resulte de uma decisão, o homem não está totalmente isento de responsabilidade sobre o seu caráter sensível, pois é ele que vai moldando esse caráter. Mais precisamente, ele não é responsável pelo seu temperamento ou pelas potencialidades, predisposições e propensões presentes na sua natureza. Mas, como tudo isso ainda está em germe (por isso, o conhecimento desses elementos constitui aquilo que o homem pode fazer de si mesmo) é responsável pelo desenvolvimento que ele dá a essas potencialidades, isto é, pela forma como lida com tudo isso.

temperamento ou *Sinnesart*. Segundo Kant, o temperamento pode ser considerado ou de um ponto de vista fisiológico ou de um ponto de vista psicológico. De acordo com o primeiro ponto de vista, o temperamento é “a *constituição corporal* (a estrutura forte ou fraca) e a *compleição* (os fluídos, aquilo que no corpo se move regulado pela força vital, onde também se incluem o calor ou o frio na elaboração desses humores)” (Kant, 1798a: B 255 / A 257). Conforme o segundo ponto de vista, tem-se o temperamento da *alma* (da faculdade de sentir e de desejar), cujas expressões, emprestadas da *constituição sangüínea*, “[representam analogicamente o] jogo dos sentimentos e desejos com as causas motrizes corporais (dentre as quais o sangue é a principal)” (*idem*).

Diferente da antropologia fisiológica, que se interessa pelos temperamentos fisiológicos e pretende investigar as causas corporais que movem o homem (isto é, as causas determinantes das ações do ser humano), a antropologia pragmática (e, por consequência, a antropologia moral) se interessa essencialmente pelos temperamentos psicológicos (os quais, todavia, podem ser influenciados por causas corporais ou fisiológicas, isto é, pelo tipo de sangue do homem).²⁰⁹ O temperamento psicológico (da alma) pode ser dividido em *temperamentos do sentimento* e *temperamentos da atividade*. De acordo com Kant, como cada um desses temperamentos “pode ser ligado à excitabilidade (*intensio*) ou ao afrouxamento (*remissio*) da *força vital* [*Lebenskraft*], só podem ser estabelecidos [...] *quatro* temperamentos simples [...]: o *sangüíneo*, o *melancólico*, o *colérico* e o *fleumático*” (Kant, 1798a: B 255-256 / A 257-258).²¹⁰ Essa divisão não visa indicar

²⁰⁹ Embora os temperamentos psicológicos possam ser influenciados por temperamentos ou causas fisiológicas, a antropologia pragmática não se interessa em investigar (e explicar) essas causas fisiológicas, e como elas influem sobre o temperamento psicológico do homem.

²¹⁰ O filósofo descarta completamente a existência de temperamentos compostos (por uma mescla desses quatro temperamentos simples).

“as *causas* dos fenômenos do homem afetado sensivelmente, mas serve apenas para classificá-las segundo os efeitos observados” (Kant, 1798a: B 256 / A 258). Quer dizer, ela não pretende, por exemplo, indicar a composição química do sangue, mas tão-somente servir como classificação dos sentimentos e inclinações reunidos pela observação do ser humano.

Segundo a classificação proposta por Kant, ao temperamento do sentimento pertencem o *temperamento sangüíneo* e o *melancólico*. A principal diferença entre esses temperamentos reside no fato de que o primeiro deles “tem a particularidade de que a sensação é afetada rápida e intensamente, mas não penetra fundo (não é durável)” (*idem*). No segundo, por outro lado, “a sensação é menos chamativa [*auffallend*], mas se enraíza profundamente” (Kant, 1798a: B 257 / A 259). Baseado nessa diferença, o filósofo acredita que a pessoa de temperamento sangüíneo (de sangue leve) é mais feliz do que o melancólico (de sangue pesado), porque não “se prende a sensações que lhe enrijecem a força vital” (*idem*). Pelo contrário, a mutabilidade do seu humor é um traço que “vivifica e fortalece em geral a alma” (*idem*). Há ainda outros traços interessantes que marcam a diferença entre esses temperamentos do sentimento. Segundo o filósofo, a pessoa de temperamento sangüíneo é alguém descuidado, esperançoso, bondoso, um mau pagador, bom companheiro, engraçado, alegre, mas também “um pecador difícil de converter” (Kant, 1798a: B 258 / A 260), pois não é perseverante. Além disso, é uma pessoa que se arrepende sinceramente de algo, mas logo em seguida esquece esse arrependimento. Por outro lado, aquele que é propenso à melancolia (não o melancólico) é descrito por Kant como alguém que “dá grande importância a todas as coisas que lhe dizem respeito, encontra em toda parte motivos de preocupação e volta a atenção primeiro para as dificuldades” (*idem*). Além disso, é uma pessoa que dificilmente faz promessas, também é “preocupado, desconfiado e hesitante, mas com isso também insensível à alegria” (Kant, 1798a: B 259 / A 261). O filósofo acredita que, se essa

disposição melancólica se tornar um hábito, ela pode se tornar um vício que contraria o amor aos homens ou a benevolência.

Ao temperamento de atividade, por sua vez, pertencem o *temperamento colérico* e o *fleumático*. O primeiro deles é alguém de sangue quente, que “se inflama rapidamente como o fogo na palha, deixa se apaziguar logo pela condescendência dos outros, se zanga a seguir, sem odiar” (*idem*). De acordo com Kant, a pessoa de temperamento colérico é alguém que age impulsivamente (rapidamente), mas não persiste na sua ação. Mais ainda, é alguém solícito, que não gosta de trabalhar (ocupar-se), ambicioso, que quer ser elogiado, que ama a aparência e a pompa das formalidades, preza a ordem, é cobiçoso, cerimoniosamente cortês, duro e afetado no trato (Cf. Kant, 1798a: B 259-260 / A 261-262). Em suma, para Kant, o colérico é “o menos feliz de todos, porque é o que mais incita a resistência contra si” (Kant, 1798a: B 260 / A 262). O segundo deles, o fleumático, é alguém de sangue frio, que não se deixa afetar facilmente (e, por isso, dificilmente incorre em cólera). Por fleuma, o filósofo não entende a indolência (ou preguiça), mas apenas a “ausência de afecção” (*idem*), a qual pode ser considerada tanto uma fraqueza quanto uma força (*Stärke*) do homem. Como fraqueza, a fleuma é a “propensão à inatividade, a não se deixar mover para os negócios nem por motivos [*Triebfedern*] fortes” (Kant, 1798a: B 261 / A 263). Por outro lado, como força, a fleuma é “a propriedade [*Eigenschaft*] de não se comover fácil ou *rapidamente*, mas de maneira *duradoura*, ainda que lentamente” (*idem*). O fleumático é alguém que não age por impulso (por instinto), mas por princípios (de modo que dificilmente tem de se arrepender de algo). Segundo Kant, o fleumático tem um temperamento feliz (como um sábio) e, “com frequência é chamado de filósofo” (*idem*).

Acumular observações, a fim de aprender como classificar as pessoas segundo os mencionados temperamentos, é pragmaticamente muito útil, pois orienta o trato (*Umgang*) mais adequado em relação a si mesmo ou aos outros. Esse conhecimento não determina como deve ser esse trato (quer dizer, não institui um dever), mas instrui como esse trato pode ser mais eficaz em vista de certos fins. De um ponto de vista pragmático (no sentido superior do termo pragmático), esse conhecimento pode ser aplicado em vista de vários fins. Fomentar o melhoramento moral do homem é um desses fins. Esse fim pode ser fomentado tanto pelo próprio agente como por aqueles que estão encarregados de educar esse agente. Quer dizer, visto que certos temperamentos (que em alguns casos são apenas propensões) podem constituir um obstáculo à moralidade (uso interno da liberdade), é útil saber identificar ou classificar as pessoas conforme os diferentes temperamentos, pois permite usar esse conhecimento para disciplinar a si mesmo ou mesmo os outros (visando combater aquilo que se apresenta como um obstáculo à moralidade).

IV.V.II. – Caráter inteligível: *Denkungsart* ou disposição (*Gesinnung*)

O caráter inteligível é aquilo que faz do homem um ser que participa de um mundo moral (inteligível). Esse caráter é constituído, conforme mencionei anteriormente, unicamente pelo *modo de pensar* (*Denkungsart*) (Cf. Kant, 1781: A 551 / B 579; 1798a: A 256 / B 254). Acrescento a essa definição a *disposição* (*Gesinnung*), pois me parece que é justamente ela que é

tem de formada moralmente.²¹¹ De fato, Kant se refere a essa disposição como aquilo pelo qual o homem pode ser dito moralmente bom ou mau. Pois, é por meio dessa disposição que o homem obriga-se a observar e cumprir o dever (Cf. Kant, 1788: A 150-151) ou, ao contrário, assume as inclinações sensíveis como princípios para as suas ações (e ignora o dever). Na segunda *Crítica*, o filósofo afirma que o homem certamente não pode atingir a santidade (que seria a perfeição moral), mas pode esforçar-se para ser moral (mesmo sabendo que também nunca atingirá o estágio da perfeita moralidade). Neste sentido, quando o homem se esforça (luta) para ser moral, diz-se que ele tem uma disposição moral. Em vista disso, parece-me que virtude e disposição moral são conceitos recíprocos (Cf. Kant, 1788: A 151). Pois, para Kant, a virtude é o próprio esforço (a luta) para dominar ou vencer os obstáculos que impedem a moralidade, e esse esforço só é empreendido quando se tem uma disposição moral. Mas, ter uma disposição moral também requer esforço. Nas palavras do filósofo: “a melhoria moral da disposição [*Gesinnung*] exige muito e prolongado esforço [*Mühe*]” (Kant, 1798b: A 96).

A definição de caráter inteligível ou moral dada por Kant na *Antropologia* reforça a tese de que esse caráter congrega, não apenas a mencionada *Denkungsart*, mas também a *Gesinnung*. Nessa obra, o filósofo afirma que ter um caráter “significa ter aquela propriedade [*Eigenschaft*] da vontade, segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão” (Kant, 1798a: B 264 / A 266). Para Kant, o que caracteriza e torna uma pessoa de caráter digna de admiração (isto é, que

²¹¹ Rigorosamente, os conceitos “modo de pensar (*Denkungsart*)” e “disposição (*Gesinnung*)” não são sinônimos. Parece-me que a *Gesinnung* compõe a *Denkungsart*, ou ainda, que a *Gesinnung* expressa um modo de pensar. Mas, como esses conceitos estão intimamente ligados, penso que é lícito tomá-lo aqui como sinônimos.

confere um valor intrínseco a essa pessoa) reside no “aspecto formal do querer em geral, de agir segundo princípios firmes (não saltando de lá para cá como num enxame de mosquitos)” (*idem*).

Ter um caráter moral também pode ser definido a partir das seguintes propriedades. Em primeiro lugar, uma pessoa de caráter (que possui um caráter) nunca imita o caráter de outrem, mas sempre cria para si mesmo um caráter. Pois, ter um caráter “consiste justamente na originalidade da *Denkungsart*” (Kant, 1798a: B 266 / A 268). Em segundo lugar, “ter um senso rígido e inflexível em alguma resolução tomada [...] é realmente uma predisposição natural [*Anlage*] muito favorável ao caráter, mas não ainda um certo caráter em geral” (Kant, 1798a: B 267 / A 269). Para se ter um caráter, são necessárias “máximas provenientes da razão e de princípios morais práticos” (*idem*). Quer dizer, sem racionalidade e princípios morais, não há caráter (moral) algum. Kant entende que um mau caráter se define não por possuir princípios moralmente maus, mas pela abdicação de princípios morais (pois, para o filósofo, não existe uma razão maldosa que prescreveria princípios maus). Os princípios morais que pertencem ao caráter são aqueles expostos na doutrina da virtude. Na *Antropologia*, o filósofo elenca negativamente alguns deles: a) não mentir, b) não fingir, c) não quebrar promessas, d) não se relacionar com pessoas de má índole (*schlechtdenkenden Menschen*), e e) “não levar em conta a difamação proveniente de um juízo superficial e mau dos demais” (Kant, 1798a: B 268 / A 270).

Diferente do caráter sensível, que é herdado da natureza, o caráter moral tem de adquirido (Cf. Kant, 1798a: B 268 / A 270). Ele só pode ser adquirido (estabelecido) por meio de uma resolução tomada pela pessoa de assumir uma vida de princípios. Neste sentido, segundo Kant, “a educação, os exemplos e o ensino *não* podem produzir *pouco a pouco* essa firmeza e perseverança nos princípios em geral” (Kant, 1798a: B 266 / A 268). Para ele, o caráter, essa

firmeza e perseverança nos princípios em geral, só pode ser adquirido mediante um renascimento, “uma explosão que sucede repentinamente ao fastio com o estado oscilante do instinto” (*idem*).

Definição semelhante também é apresentada na *Religião*, a saber, para que

Alguém se torne [...] *moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), [...], tal não pode levar-se a cabo mediante uma *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição [*Gesinnung*] do homem [...]; e ele só pode tornar-se um novo homem graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação [...] e uma transformação do coração (Kant, 1793: B 54 / A 51).

Realizar essa revolução ou renascimento, ou seja, fundar um caráter moral significa que a pessoa conseguiu estabelecer uma “unidade absoluta do princípio interno da conduta de vida [*Lebenswandel*] em geral” (Kant, 1798a: B 269 / A 271). A pessoa de caráter torna-se moralmente melhor não por causa dessa unidade interna, mas apenas porque há essa unidade. Dito de outra forma, a fragmentação desse princípio interno da conduta de vida impede que o homem torne-se moralmente melhor, e apenas após ter adquirido (construído) essa unidade ele pode empreender a marcha em direção do melhoramento moral, quer dizer, apenas então ele é capaz de esforçar-se para tornar-se moralmente melhor (aperfeiçoar-se).

Kant entende que um homem somente pode ter consciência de que tem um caráter, se “[converter] a veracidade em máxima suprema para si, tanto na confissão interior perante si mesmo quanto no relacionamento com um outro qualquer” (Kant, 1798a: B 270 / A 272). Fazer isso, na verdade, “é o mínimo que se pode exigir de um homem racional, mas simultaneamente também o máximo do valor interno (da dignidade humana)” (*idem*). Segundo o filósofo, ser um

homem de princípios (ter um caráter determinado) é o máximo em valor interno, porque é algo que “tem de ser possível à razão humana mais comum” (*idem*).

IV.III.III.III. – Caráter da espécie

O caráter da espécie é formado por três predisposições: a) animalidade, b) humanidade e c) personalidade. Todas estas predisposições estariam, segundo Kant, voltadas para o bem.²¹² O que, por sua vez, não significa que o homem é bom (em sentido moral) por natureza,²¹³ mas apenas que tem a possibilidade ou as condições subjetivas necessárias (em germe) para se tornar moralmente bom. Na presente seção, explicarei o que consiste cada uma dessas predisposições e como podem ser desenvolvidas mediante uma outra predisposição.²¹⁴

As duas primeiras predisposições – a animalidade e a humanidade – têm relação direta com o amor de si (*Selbstliebe*). A diferença entre elas reside no fato de que para desenvolver a predisposição da humanidade necessitamos da razão (mas apenas ao serviço de outros motivos), enquanto que para a predisposição à animalidade a razão é totalmente desnecessária. É possível que se introduzam vícios em ambas, o que, por sua vez, não significa que eles brotem das mesmas predisposições. O terceiro tipo de predisposição, referente à personalidade, “é a receptividade do respeito pela lei moral *como de*

²¹² Neste contexto, uma predisposição para o bem deve ser entendida menos em sentido moral e mais no sentido de que é “conveniente e adequado à finalidade a que se destina [no homem]” (Kant, 1785: BA 5).

²¹³ Para Kant, o homem não é nem bom nem mal por natureza, pois “não é um ser moral por natureza” (Kant, 1803: 128). Nesse sentido, a sua natureza pode ser dita inocente.

²¹⁴ Quer dizer, mostrarei que predisposição à animalidade pode ser desenvolvida mediante uma predisposição técnica; a predisposição para humanidade, por meio de uma predisposição pragmática; e, por último, a predisposição para a personalidade, mediante a predisposição moral.

um motivo, por si mesmo suficiente, do arbítrio. A receptividade do respeito pela lei moral em nós é o sentimento moral” (Kant, 1793: A 16 / B 18). Tal predisposição [*Anlage*] tem por base a própria razão prática e nela nenhum tipo de vício pode ser enxertado. Todas essas predisposições, mencionadas acima, não são boas apenas porque não contrariam a lei moral, mas também porque favorecem o seguimento dessa lei (Cf. Kant, 1793: A 17 / B 19). Também podem ser ditas originárias “porque pertencem à possibilidade da natureza humana” (Kant, 1793: A 17 / B 19).

Dentre todas essas predisposições, a disposição para a *personalidade* é a mais importante para a aquisição (produção) de uma disposição (*Gesinnung*) moralmente boa, já que o arbítrio que a admite em sua máxima, detém o caráter bom enquanto sua propriedade (*Beschaffenheit*) (Cf. Kant, 1793: A 17 / B 18). De acordo com Kant, “todo caráter do livre arbítrio é algo que unicamente se pode adquirir” (Kant, 1793: A 17 / B 18). Para se adquirir um caráter, é necessário que estejam presentes na natureza humana certas predisposições. Mas, para se adquirir um caráter bom, é necessário que esteja presente na natureza humana “uma predisposição em que absolutamente nada de mau se pode enxertar” (Kant, 1793: A 17 / B 18), ou seja, uma predisposição para a personalidade.

Na predisposição para a animalidade, o homem não é encarado como ser racional, mas apenas como ser vivo. Essa predisposição, em linhas gerais, se resume na conservação de si próprio, na conservação da espécie e no impulso à sociedade (comunidade com outros homens) (Cf. Kant, 1793: A 14-15 / B 16-17).

Na predisposição para a humanidade, o homem, além de ser vivo, também é considerado como ser racional. Essa predisposição tende, basicamente, à aquisição de “um valor na opinião dos outros” (Kant, 1793: A 15-16 / 17-18), qual seja, o de igualdade perante os outros homens.

Na predisposição para a personalidade, o homem não é visto apenas como ser vivo racional, mas também como ser “suscetível de imputação” (Kant, 1793: A 14 / B 15). Tal predisposição nada mais é do que a receptividade para o “respeito pela lei moral como um motivo, por si mesmo suficiente, do arbítrio” (Kant, 1793: A 16 / B 18).

CAPÍTULO V

A FUNÇÃO DA ANTROPOLOGIA MORAL NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

No presente capítulo, apresentarei a antropologia moral na sua função formadora, ou seja, enquanto a parte da filosofia prática que se ocupa do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais. Neste sentido, mostrarei que a sua função consiste no uso do conhecimento antropológico para o fomento (implementação) da moralidade no homem. Mais precisamente, mostrarei que esse empreendimento consiste no uso desse conhecimento para a formação (*Bildung*) do caráter moral (ou da *Gesinnung*) do homem. Como a execução da supracitada função requer certos dispositivos (mecanismos), apontarei os campos que abrigam esses dispositivos e, em seguida, explicarei como eles funcionam. Em outras palavras, pretendo aqui deixar claro que a antropologia moral é uma ciência pragmática da implementação de princípios morais universais no homem. A fim de desenvolver esse raciocínio, começo explicando o significado de uma antropologia moral enquanto formadora do caráter moral (*Gesinnung*) do homem. Em seguida, apresento e discuto os mecanismos antropológicos contidos na educação, religião, política e arte.

V.I. – A antropologia moral como responsável pela formação do caráter do ser humano

Pretendo aqui explicar brevemente que a antropologia moral cumpre a sua função no conjunto da filosofia prática de Kant, na medida em que faz uso do conhecimento observacional da natureza humana com vistas à formação moral do caráter moral do homem. Quer dizer, mostrarei que ela cumpre a sua função por meio de dispositivos (mecanismos) antropológicos que colocam “pela primeira vez nos trilhos do moralmente bom um ânimo inculto ou mesmo degradado” (Kant, 1788: A 271).

A antropologia moral não se ocupa apenas da identificação das “condições subjetivas impeditivas [*hindernde*] ou favorecedoras [*begünstigende*] do cumprimento [*Ausführung*] das leis da metafísica dos costumes na natureza humana” (Kant, 1797a: AB 11), mas também do “desenvolvimento [*Erzeugung*], difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência” (*idem*). Na sua primeira parte, por meio de observações, ela reúne informações acerca da natureza humana, não para explicar o que ou como são possíveis essas condições subjetivas, mas para determinar quais condições impedem e quais favorecem o cumprimento de princípios morais. Na sua segunda parte, ela usa esse conhecimento para combater ou diminuir a influência das condições subjetivas (propensões e inclinações) que causam um obstáculo ao cumprimento do dever e para fomentar ou cultivar aquelas condições (predisposições) que favorecem a implementação da moralidade (o uso interno da liberdade) no homem. Para tanto, ela tem de criar meios para difundir (ensinar) e fortalecer (reforçar) os princípios morais. Parece-me que a primeira dessas funções é executada pela *educação* (que engloba a disciplina e a instrução) e a segunda pela *religião*. Mas, como a antropologia moral também se serve de

ensinamentos e preceitos baseados na experiência para formação do caráter moral do homem, penso que é correto acrescentar às duas mencionadas instituições a *política* (pensada como forma de interação entre seres humanos) e a *arte*. Pois, por meio da primeira, o ser humano aprende a como se portar na sociedade e, por meio da segunda, a amar algo desinteressadamente.

Note-se que, embora cada uma dessas instituições seja formadora do caráter moral do homem, elas não tornam o homem imediatamente moral. Na verdade, esse não é o objetivo da antropologia moral. O papel delas consiste apenas em aproximar o homem da moralidade, isto é, tornar mais fácil o caminho para o melhoramento moral. Quer dizer, o aperfeiçoamento moral depende única e exclusivamente de cada pessoa, já que esse é um dever que só ela própria pode cumprir. A antropologia moral pretende tão-somente auxiliar o homem na construção do seu caráter (visando àquilo que ele deve fazer de si mesmo), isto é, se propõe a ajudar o homem a conhecer os seus deveres, a fortalecer esses deveres, e a preparar-se para o cumprimento desses deveres.

V.II. – Os mecanismos antropológicos de formação (*Ausbildung*) do ser humano

V.II.I. – Educação

Na sua obra *Sobre a pedagogia*, Kant afirma que o “homem é a única criatura que precisa ser educada” (Kant, 1803: A 1). Por educação, ele entende “o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação” (*idem*). Essa definição de educação indica que o homem passa por três estágios de educação. Primeiro ele é apenas um bebê

(*Säugling*), em seguida ele é um educando (*Zögling*) e, por fim, ele é um aprendiz (*Lehrling*). A formação (*Bildung*) do caráter moral do homem é composta apenas pela *disciplina* (*Disziplin*) e a *instrução* (*Unterweisung*), pois o *cuidado* ainda não faz parte da formação propriamente dita.

A disciplina cumpre um papel estritamente negativo, qual seja, o de impedir o “homem de desviar-se da sua determinação [*Bestimmung*], de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais” (Kant, 1803: A 3), ou ainda, “impedir que a animalidade prejudique o caráter humano” (Kant, 1803: A 22). Em outras palavras, a disciplina visa domar a selvageria no homem. Assim, uma vez que “a selvageria consiste na independência de qualquer lei” (*idem*), a disciplina não é outra coisa que o processo de submissão do homem às leis da humanidade e de explicitação da força das próprias leis. Quer dizer, a disciplina visa “[transformar] a animalidade em humanidade” (Kant, 1803: A 2). Para tanto, ela tem de começar tão cedo quanto possível, pois com o tempo torna-se cada vez mais difícil mudar o homem (Cf. Kant, 1803: A 4). A instrução (cultura), por outro lado, cumpre um papel positivo, o de desenvolver as predisposições naturais (*Naturanlagen*) do homem, isto é, desenvolver a sua humanidade (Cf. Kant, 1803: A 11-12).

A educação (*Erziehung*) é uma arte tão essencial para o homem, que ele, em verdade, “não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação” (Kant, 1803: A 7). Segundo Kant, o homem “é aquilo que a educação dele faz” (*idem*). A educação forma o homem tanto ensinando certas coisas quanto desenvolvendo nele certas predisposições naturais. Mas, como ela (a educação) é apenas uma idéia (não realizada), que tem de ser continuamente aperfeiçoada, não é capaz de fazer com que o homem atinja “plenamente a finalidade da sua existência” (Kant,

1803: A 10). Por isso, o filósofo entende que “o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação” (Kant, 1803: A 9).

Apesar da imperfeição da educação, Kant afirma que é um dever desenvolver os muitos germes (*Keime*) ou predisposições presentes no homem, pois apenas assim ele se torna homem. Isto é, apenas se a humanidade (presente no homem em germe) for completamente desenvolvida, o homem atinge a sua determinação (*Bestimmung*). Mais precisamente, o homem está obrigado a esforçar-se para alcançar o seu fim (a sua determinação). Para isso, no entanto, ele tem de ter um conceito desse fim, e esse é o trabalho da educação (ensinar qual é o fim do homem, não do indivíduo, mas da espécie humana).

Tendo em vista que é um dever do homem “tornar-se melhor, educar-se e [...] produzir em si a moralidade” (Kant, 1803: A 14), a educação apresenta-se como um árduo problema. É um problema árduo, pois não se sabe ao certo por onde se deve começar a desenvolver as predisposições do homem. Por isso, diz-se que a educação é uma arte (ou uma técnica). Como uma arte pode ser mecânica ou judiciosa, Kant afirma que “a arte da educação ou pedagogia deve [...] ser *judiciosa*, se ela deve desenvolver a natureza humana de tal modo que esta possa conseguir o seu destino” (Kant, 1803: A 16). Quer dizer, ela deve ser uma ciência (um estudo) de como cada vez educar melhor as novas gerações. Mas, ainda que (baseado em observações da educação atual) se devam estudar formas cada vez mais eficientes de formação, “não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira determinação” (Kant, 1803: A 17). Por isso, um plano educativo não pode ser concebido unicamente sobre observações

loais, mas “deve ser executado de modo cosmopolita” (Kant, 1803: A 18), ou apoiado sobre princípios.

Em resumo, de acordo com Kant, a educação é a arte ou técnica por meio da qual o ser humano deve ser disciplinado, instruído, civilizado e moralizado. A disciplina serve para domar o ímpeto dos impulsos sensíveis, a fim de que não prejudiquem o caráter humano. A instrução (ou cultura) “é a criação [*Verschaffung*] da habilidade [*Geschicklichkeit*], e esta é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos” (Kant, 1803: A 22). Contudo, a habilidade “não determina nenhum fim, mas deixa esse cuidado as circunstâncias” (*idem*), pois ela é útil em todos os casos. A civilidade, por sua vez, é uma espécie de cultura que visa tornar o homem prudente / esperto (*klug*), isto é, fazer com que ele “permaneça em seu lugar na sociedade, que seja querido e tenha influência” (Kant, 1803: A 23). Ela, segundo Kant, “requer certos modos corteses, gentileza e a prudência [esperteza] de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins” (*idem*). A moralização, por último, é um tipo de cultura que tem por fim tornar o homem moralmente melhor, ou seja, formar o seu caráter (Cf. Kant, 1803: A 114-115). Ela vai mais longe do que a habilidade, que é uma capacidade do homem para toda sorte de fins, uma vez que tem em vista a “disposição [*Gesinnung*] de eleger apenas os bons fins” (Kant, 1803: A 23).

Kant divide a doutrina da educação (pedagogia) em física e prática ou moral. A primeira visa apenas os cuidados com a vida corporal. A segunda, por outro lado, “é aquela que diz respeito à construção (cultura) do homem, para que possa viver como um ser livre” (Kant, 1803: A 35), ou seja, visa formar a personalidade do homem. A educação moral, segundo o filósofo, consiste na cultura escolástica (habilidade), na formação pragmática (prudência) e na cultura moral (moralidade) (Cf. Kant, 1803: A 35-36). No que se refere mais propriamente à cultura

moral é interessante ressaltar que ela se ocupa da formação do caráter, o qual, quando consolidado, é uma “resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (Kant, 1803: A 116). Para fundar esse caráter, e promover o melhoramento moral do homem, é necessário que seja ensinado “através de exemplos e com regras, os deveres a cumprir” (Kant, 1803: A 118).

No que se refere ao progresso do homem para o melhor, na segunda parte do *Conflito das faculdades*, Kant esclarece que, embora não se possa esperar um êxito total nesse intento (de tornar o homem moralmente melhor), é lícito “esperar que, por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso, se chegue por último não só a educar bons cidadãos, mas a educar para o bem, o que ainda pode progredir e conservar-se” (Kant, 1798b: A 158-159).

V.II.II. – Religião

Para Kant, a religião moral é aquela considerada unicamente no seu aspecto formal, e deve ser entendida como a “soma de todos os deveres *como (instar)* mandamentos [*Gebote*] divinos” (Kant, 1797b: A 181). Tomada sob esse aspecto, ela pertence à filosofia moral (ética), como uma espécie de dispositivo de “fortalecimento [*Stärkung*] dos motivos morais na nossa própria razão legisladora” (*idem*). Ela não é, de maneira alguma, a soma dos deveres para com a vontade de Deus, mas expressa uma relação de obrigação com a “idéia de Deus que a razão

produz para si mesma” (*idem*), ou melhor, ela estabelece deveres de um ser humano para consigo mesmo. A religião moral (formal), diferente da religião estatutária revelada (a religião no seu aspecto material), contém apenas deveres especiais *como* mandamentos divinos, que procedem apenas da razão promulgando leis universais, e são cognoscíveis unicamente *a priori* (Cf. Kant, 1797b: A 181-182). Quer dizer, ela não admite comandos divinos cognoscíveis empiricamente, e também não precisa pressupor a existência de Deus (como um ser cuja existência pudesse ser demonstrada pela experiência), mas “apenas a idéia dele para fins práticos, [...] por força da vontade” (Kant, 1797b: A 182).

É interessante notar que a doutrina da religião, exposta na *Religião nos limites da simples razão* (1793), “não é derivada *exclusivamente da razão*, mas também se baseia em ensinamentos da História e da Revelação, e considera apenas a *harmonia* da razão prática pura com estas (mostra que inexistente um conflito entre elas)” (*idem*). Isto significa que a obra de 1793 não trata exclusivamente de uma religião moral pura. De acordo com Kant, ela também se ocupa da “*religião aplicada* a uma história que é entregue a nós” (Kant, 1797b: A 182-183). Por isso, continua o filósofo, “não há lugar para ela numa ética que é pura filosofia prática” (Kant, 1797b: A 183). Quanto a isso, é importante deixar claro que a ética (filosofia moral) não prescinde completamente da religião. A religião moral aplicada tão-somente não pertence à parte metafísica (pura) da filosofia moral (ou da filosofia prática). Mas, ela compõe a parte empírica (antropológica) da filosofia prática. Vista dessa forma, parece-me que, quando a religião faz uso da idéia de Deus, como um construto humano “da maior fecundidade moral” (Kant, 1797b: 109), ela funciona como um dispositivo antropológico que visa “formar homens moralmente melhores” (Kant, 1798b: 109).

Na *Religião*, Kant afirma que a religião moral (ou religião natural) “não deve estabelecer-se em estatutos [*Satzungen*] e observâncias [*Observanzen*], mas na intenção do coração de cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos” (Kant, 1793: B 116 / A 107). A função da religião, neste sentido, consiste em incutir essa intenção no coração do ser humano (o que equivale a formar o caráter moral do homem). Ela não pretende transformar todos os deveres humanos em deveres para com Deus, mas em tornar sagrado o cumprimento de todos os deveres. Em outras palavras, ao incutir no homem a idéia de tomar todos os seus deveres como se fossem mandamentos divinos, a religião não altera os deveres prescritos pela razão prática, mas apenas reforça (fortalece) o seu poder coercitivo.

V.II.III. – Política

A política, entendida como forma da interação externa entre os seres humanos, também parece ser um dispositivo antropológico importante de moralização do ser humano. Penso que a política auxilia o desenvolvimento das predisposições do homem, pois, no espaço público de interação, a resistência que os seres humanos exercem mutuamente, num jogo de interesses antagônicos, os “induz a vencer a propensão para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, para obter uma posição entre os seus congêneres” (Kant, 1784: A 392-393). Kant acredita que, desta forma, o homem dá os primeiros passos para sair da brutalidade em direção à cultura, desenvolvendo pouco a pouco todos os seus talentos, formando o gosto e, “através de um esclarecimento [*Aufklärung*] continuado, o começo converte-se na fundação de

um modo de pensar [*Denkungsart*] que, com o tempo, pode mudar a grosseira predisposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados” (Kant, 1784: A 393).

De acordo com o filósofo, a natureza implantou na espécie humana simultaneamente a tendência à sociabilidade e o germe da discórdia, de modo que o ser humano se encontra em uma insociável sociabilidade com os outros. A política, nesse sentido, é o mecanismo (dispositivo) que os seres humanos se servem para defender os seus interesses (que são antagônicos), exigindo um dos outros a consecução de uma sociedade civil. Pois, nessa sociedade os interesses podem ser defendidos mediante regras aceitas por todos (isto é, pelo direito). Mais precisamente, parece-me que a política, embora não promova diretamente o melhoramento moral do ser humano, ajuda a civilizar o ser humano e, portanto, fomenta indiretamente a moralização do homem.

É interessante observar que a civilização promove uma permitida aparência (*Schein*) moral no ser humano. Kant está convicto que

Quanto mais civilizados os seres humanos, tanto mais atores; aparentam simpatia, respeito pelos outros, honestidade, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero com isso, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter (Kant, 1798a: BA 42).

Kant entende que, com essa aparência, não se engana o outro, mas apenas “o enganador que há em nós mesmos, [isto é] a inclinação” (Kant, 1798a: BA 43). Assim, ao enganar a inclinação, o ser humano começa a retomar a obediência à lei da virtude. Por isso, o filósofo pensa que, justamente para salvar a virtude ou conduzir a ela, “a natureza implantou [...] no

homem a propensão a se deixar de bom grado enganar” (Kant, 1798a: BA 44). Neste sentido, a decência, a pudícia, o decoro, e a cortesia (polidez) são todas aparências que, embora sejam inicialmente símbolos vazios, “conduzem pouco a pouco a verdadeiras disposições [*Gesinnungen*] dessa espécie” (*idem*). Kant alerta que essa aparência não deve ser tomada como “meras *fichas de jogo* sem nenhum valor [...] e impedir que qualquer pessoa creia na virtude, é alta traição cometida contra a humanidade” (Kant, 1798a: BA 45). Segundo ele, “mesmo a aparência do bem em outros tem de ser estimável para nós, porque esse jogo com dissimulações que granjeiam respeito sem talvez o merecer pode por fim se tornar sério” (*idem*).

Kant descreve a relação entre os seres humanos em uma sociedade como a disputa de um jogo, no qual cada qual testa as suas forças com outros. Esse jogo, de acordo com ele, teria sido engendrado pela natureza, a fim de pôr em atividade o ser humano e fazer com que a sua “força vital em geral se preserve da extenuação e se mantenha ativa” (Kant, 1798a: B 240 / A 241). Nesse jogo, que é disputado na sociedade civil, o ser humano é impelido a sair da “rudeza do mero poder individual e [se tornar um ser polido] (ainda que não moral), destinado [*bestimmt*] à concórdia, já é um nível superior” (Kant, 1798a: B 317 / A 319).

V.II.IV. – Arte

Parece-me que a arte é vista por Kant como uma preparação para a moralidade. Tomada como cultura do gosto, ela “é um exercício preparatório [*Vorübung*] para a moralidade” (Kant, 1900ss: XV.438), pois torna o ser humano apto a “amar alguma coisa [...], mesmo à parte de

qualquer intenção de usá-la” (Kant, 1797b: 107). Nesse sentido, afirma Kant, na *Crítica da faculdade de julgar* (1790), que “as belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar” (Kant, 1790: A 390-391 / B 395). A mesma linha de raciocínio pode ser encontrada na *Antropologia*. Nesta obra, Kant afirma que “o gosto contém uma tendência ao incremento da moralidade” (Kant, 1798: BA 191).

CONCLUSÃO

O presente trabalho se ocupou da determinação da função da antropologia moral na filosofia prática de Kant. O objetivo central consistiu em sustentar que a mencionada antropologia cumpre o papel de aplicar a moral pura, isto é, de formar (*bilden*) o caráter moral do homem, fomentando o seu melhoramento moral. Para defender essa tese, a investigação buscou reunir elementos dispersos em várias obras de Kant, que indicassem a importância do conhecimento acerca do homem (antropologia) para a aplicação da moral pura. Nesse sentido, ao longo deste trabalho, empenhei-me em tornar claro que, além de se ocupar dos princípios metafísicos relativos ao agir (conduta) dos seres humanos, o filósofo de Königsberg também discutiu um programa de formação (*Ausbildung*) do homem. Mas, vale destacar, não foi minha pretensão esgotar aqui esse assunto. Em vez disso, quis tão-somente fornecer uma visão panorâmica introdutória da filosofia prática de Kant, que englobasse a parte empírica dessa filosofia, ou seja, a antropologia. Desta forma, almejei refutar possíveis interpretações de que a filosofia prática de Kant se resume a sua parte pura (metafísica) e, portanto, trata apenas da determinação e justificação de princípios *a priori*, sem se interessar pela aplicação desses princípios.

Em vista desse objetivo, tratei inicialmente da parte transcendental da filosofia prática kantiana. Para tanto, apresentei o conceito de filosofia transcendental, exposto por Kant na *Crítica da razão pura* (1781), e mostrei que o filósofo considerava apenas a filosofia teórico-especulativa como pertencente à filosofia transcendental. O fato de a filosofia prática, nessa obra, não pertencer ao conjunto da filosofia transcendental parece ser o sintoma de um problema mais profundo envolvendo o campo prático. O problema em questão diz respeito ao fundamento do campo prático, isto é, à liberdade da vontade, e ao princípio supremo que expressa essa liberdade. No que se refere ao conceito de liberdade transcendental na primeira *Crítica*, Kant o enxerga como problemático, porque parece ser incompatível com a causalidade da natureza. O filósofo soluciona essa questão recorrendo ao idealismo transcendental, ou seja, tomando o ser humano simultaneamente como um ser sensível / fenomênico (submetido às leis da natureza) e inteligível / numênico (submetido às leis da liberdade). Essa solução, no entanto, permite apenas afirmar a não auto-contradição do conceito da liberdade, ou a sua possibilidade lógica. A afirmação da possibilidade real (ou da realidade objetiva) da liberdade prática passa pela determinação da fórmula do princípio prático supremo (imperativo categórico) na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Fixada essa fórmula, Kant demonstra a sua realidade objetiva (que ela realmente é capaz de obrigar a vontade ou o arbítrio) mediante um fato da razão, isto é, mediante a consciência que o ser humano inevitavelmente tem dessa lei moral (imperativo categórico). Mais precisamente, ele mostra que essa fórmula é real (tem o poder de coagir a vontade), porque produz um efeito na sensibilidade moral, a saber, um sentimento moral de respeito. Por consequência, fica estabelecida a realidade objetiva da liberdade da vontade, pois essa faculdade é a condição ontológica da lei moral.

Ao expor tais elementos da filosofia prática kantiana, pretendi mostrar que o esforço kantiano de fundamentar a moral é uma tarefa transcendental, que é imprescindível para garantir a aspiração à validade objetiva de qualquer doutrina moral. Em outras palavras, pretendi mostrar que Kant estava convicto que, antes de discutir quais são as normas (regras) que o ser humano deve seguir, a realidade objetiva (existência) da faculdade da liberdade tem de ser assegurada (pois, sem ela, o ser humano não pode ser responsabilizado por suas ações e o campo prático é fictício). Mas, tendo em vista que, na discussão transcendental, Kant garante tão-somente que essa faculdade pertence ao ser humano (que o ser humano pode ser livre nas suas ações), ele teve ainda de explicar como o ser humano deve fazer uso dessa faculdade. Neste sentido, ele parece ter estabelecido que o uso da liberdade equivale à aplicação da lei moral. Como esse uso pode ser externo (na relação com outros) ou interno (na determinação do arbítrio), a aplicação da lei moral, na parte doutrinal da metafísica dos costumes, é distinta para cada um desses casos. Em vista disso, foi minha intenção mostrar que Kant enxerga a condição formal (universalidade das máximas), prescrita pela fórmula da lei moral, como incapaz de determinar a vontade (arbítrio), pois se trata de um princípio negativo (que diz apenas como agir, mas não o que deve ser feito). Por isso, a aplicação da lei moral às ações particulares requer princípios de aplicação, de forma análoga à aplicação das categorias do entendimento aos objetos particulares (extensos). Esses princípios visam garantir ou desobstruir o uso da liberdade. Os princípios do uso externo da liberdade compõem a doutrina do direito e autorizam uma coerção externa, a fim de remover um obstáculo ao uso da liberdade causado por uma ação externa injusta. Os princípios da doutrina da virtude (ética), além da condição formal, acrescentam uma condição material (um fim *a priori* da razão prática), visando combater os obstáculos impostos pelos fins subjetivos das inclinações sensíveis ao uso interno da liberdade.

O cumprimento desses princípios garante o uso da liberdade da vontade. No que se refere às leis do direito, não há grande dificuldade envolvida no seu cumprimento. O cumprimento das leis da ética, por outro lado, é muito mais difícil. Pois, requer a aquisição de uma disposição (*Gesinnung*) ou força resolutiva de fazer cumprir tais leis. Para tanto, a filosofia prática kantiana necessita conhecer o ser humano (conhecer quais são as condições subjetivas que prejudicam ou favorecem o cumprimento dessas leis), a fim de estabelecer mecanismos que permitam formar a mencionada disposição. Fornecer esse conhecimento e engendrar esses mecanismos são tarefas da antropologia moral. O que faz dela a contraparte da moral pura.

Antes de expor os elementos que compõem a antropologia moral, busquei esclarecer alguns aspectos do conceito mais geral de uma antropologia kantiana, pois me parece que o conceito dessa última apenas pode ser compreendido a partir do conceito mais geral de uma antropologia kantiana. Neste sentido, pude verificar algumas teses para a origem dos cursos de antropologia (ministrados por Kant por mais de vinte anos), que culminam na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Grande parte dessas teses enxerga na *Psicologia empírica* de Baumgarten a gênese desses cursos. De fato, muitos indícios atestam essa origem. Baumgarten, no entanto, não parece ser o inspirador de toda a antropologia kantiana, mas apenas da primeira parte (intitulada *didática antropológica*). Para a origem da segunda parte (intitulada *característica antropológica*), a tese mais provável parece ser a de que se trata de um desenvolvimento de temas tratados preliminarmente na obra *Observações acerca do belo e do sublime* (1764), ainda que se cogite uma filiação à geografia física. O conceito de uma antropologia kantiana parece ser definido como uma filosofia prática empírica, que é sistemática e popular. Além disso, diferente de uma antropologia fisiológica, o conhecimento da antropologia kantiana não é especulativo, mas pragmático. Pragmático, nesse contexto, é um conceito superior

(oposto ao termo especulativo, e não meramente correlato aos termos técnico e moral) que qualifica um conhecimento que não visa explicar o que é o homem, mas que almeja ser facilmente aplicado em vista da promoção de diversos fins (por exemplo, fins morais). Isso explica, porque Kant não escreveu uma antropologia moral, mas uma antropologia pragmática. Em vista disso, argumentei que, embora a antropologia moral e a pragmática não sejam sinônimas, o projeto kantiano de uma antropologia moral foi efetivamente levado a cabo nessa e em outras obras.

Ainda que Kant afirme, na *Lógica* (1800), que a antropologia se ocupa da questão “que é o homem?”, a antropologia pragmática não fornece nenhuma resposta teórico-especulativa para essa questão, ou seja, uma explicação e análise acerca da natureza humana. Em vez disso, ela relata as faculdades (capacidades) que pertencem ao homem. Para a antropologia moral, a mais importante é a faculdade de desejar, pois ela está diretamente ligada à práxis humana. Kant não vê a vontade (razão prática), como uma faculdade estritamente antropológica, pois seres puramente racionais (espirituais) poderiam possuir tal faculdade. Mas, porque ele, na *Fundamentação*, descreve a vontade humana como uma faculdade imperfeita, entendi ser necessário esclarecer o conceito de vontade kantiano, a fim de diferenciá-lo do arbítrio (que é uma faculdade estritamente humana). Após essa diferenciação, tratei das predisposições naturais (*Naturanlagen*) como condições subjetivas pertencentes à natureza inata do homem. Dentre essas predisposições, são imprescindíveis e favorecem a aplicação da moral no homem as propriedades (*Beschaffenheiten*) morais do ânimo, a saber, a consciência moral (*Gewissen*), o sentimento moral (*moralische Gefühl*), o respeito (*Achtung*) e a benevolência ou amor aos homens (*Menschenliebe*). As propensões, por sua vez, são predisposições que dificultam a aplicação da moral. Portanto, além de identificar essas condições, a antropologia moral visa reunir informações que permitam

fomentar as primeiras e combater as últimas. Ao realizar essa tarefa, a antropologia visa desenvolver a virtude no homem (a força para vencer os obstáculos ao cumprimento dos princípios morais). Desenvolver a virtude equivale a formar (*bilden*) ou construir o caráter moral do homem. Nesse sentido, a formação do homem não visa moldar o caráter sensível do homem, isto é, o temperamento da pessoa (do sujeito), pois esse caráter é inato para Kant. A formação visa sim a aquisição de um caráter moral (que é inteligível), ou melhor, de uma *Denkungsart* ou disposição de ânimo (*Gesinnung*). Além disso, os elementos expostos pela antropologia pragmática kantiana evidenciam que a espécie humana tem a capacidade de adquirir e desenvolver certos caracteres (quais sejam, um caráter técnico, um pragmático, e um caráter moral).

Por fim, descrevi alguns mecanismos antropológicos de formação (*Ausbildung*) do caráter moral do ser humano. Mais precisamente, ao usar (empregar) o conhecimento acerca do homem para combater ou diminuir a influência das condições subjetivas (propensões e inclinações) que causam um obstáculo ao cumprimento do dever e para fomentar ou cultivar aquelas condições (predisposições) que favorecem a implementação da moralidade (o uso interno da liberdade) no homem, a antropologia moral desenvolve mecanismos para a difusão (ensino) e fortalecimento (reforço) dos deveres ou princípios morais. Parece-me que esses mecanismos estão dispersos em vários campos (ou disciplinas). Neste sentido, entendo que Kant identifica a função da difusão (ensino) dos deveres morais na *educação* (que engloba a disciplina e a instrução) e o fortalecimento desses deveres na *religião*. Como a antropologia moral também se serve de ensinamentos e preceitos baseados na experiência para formação do caráter moral do homem, é correto acrescentar às duas mencionadas instituições a *política* (pensada como forma de interação entre seres humanos) e a *arte*. Pois, por meio da primeira, o ser humano aprende a como se portar

na sociedade (ele civiliza-se) e, por meio da segunda, ele é preparado para a moralidade. É importante ainda dizer que a determinação (*Bestimmung*) do homem, isto é, a realização do seu fim-último (*Endzweck*), só se realiza na espécie e não no indivíduo. Por esse motivo, a história do progresso moral do homem, embora feita por indivíduos, não é uma história de indivíduos, mas uma história da espécie.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant

Edições completas dos originais:

“Akademie-Ausgabe” – Kant, Immanuel. (1900ss): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

“Weischedel-Ausgabe” – Kant, Immanuel. (1983): *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Edições avulsas dos originais:

Kant, Immanuel. (1831): *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben*. Hrsg. Von Fr. Ch. Starke. Leipzig. [2. Auflage 1838 / Reprint Olms 1976].

_____. (1985): *Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften*. Mit einer Einleitung herausgegeben von J. Zehbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. (2004): *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark, mit einer

Einleitung von Manfred Kühn. New York; Berlin: Walter de Gruyter.

Traduções:

Kant, Immanuel. (1967): *Kant: Philosophical Correspondence 1759-1799*. Edited and translated by Arnulf Zweig. Chicago: Chicago University Press.

_____. (1974a): *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Mary Gregor. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. (1974b): *Textos Seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes; Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. (1975): *Da Utilidade de uma Nova Crítica da Razão Pura: resposta à Eberhard*. Tradução, introdução e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: HEMUS.

_____. (1983): *Textos Pré-Críticos*. Tradução de José Andrade e Alberto Reis. Seleção e introdução de Rui Magalhães. Porto: Rés-Editora.

_____. (1985): *Os Progressos da Metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1986): *Kant's Latin Writings, Translations, Commentaries, and Notes*. Translated by Lewis White Beck in collaboration with Mary Gregor, Ralf Meerbote, John Reuscher. New York: Peter Lang.

_____. (1987): *Prolegómenos a toda Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1990a): *Antropología práctica* (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785). Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.

_____. (1990b): *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1991): *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1992): *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1993): *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1995): *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, e organização, texto introdutório e tradução (em conjunto com equipe de tradução) de Ricardo R. Terra. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1997a): *Crítica da Razão Pura*. Tradução. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 4ª ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (1997b): *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona, Espanha: Altaya.

_____. (2000): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

_____. (2002a): *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (2002b): *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (2002c): *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2003a): *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO.

_____. (2003b): *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP; Uberlândia: EDUFU.

_____. (2003c): “Observações referentes a Sobre o órgão da alma”. Tradução e notas de Zeljko Loparic. *Kant e-Prints*, v. 2, n. 7, pp. 1-5.

_____. (2004a): *Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. Revisión técnica de la traducción de Peter Storandt. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2004b): *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 4ª ed., revisada. Piracicaba: Editora UNIMEP.

_____. (2005): *Escritos Pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora UNESP.

_____. (2006): *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

Obras Sobre Kant

ALLISON, Henry E. (1986): “Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis”. *The Philosophical Review*. XCV, n. 3, July.

_____. (1990): *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

ALMEIDA, Guido. (1997): “Liberdade e moralidade segundo Kant”. *Analytica*. vol.2, n.1.

_____. (1998): “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?” *Studia kantiana*. vol.1 n.1, pp. 53-81.

_____. (1999): “Crítica, dedução e facto da razão”. *Analytica*. vol.4, n.1.

ARNOLDT, Emil. (1908): “Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung – Teil I”. In: ARNOLDT, Emil. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Otto Schöndörffer. Bd. IV. Berlin: Bruno Cassirer.

AXINN, Sidney. (1981): “Ambivalence: Kant’s View of Human Nature”. *Kant-Studien*. 72. Jahrgang, Heft 2.

BECK, Lewis W. (1960): *A Commentary on Kant’s ‘Critique of Practical Reason’*. Chicago: University Press of Chicago.

_____. (1987): “Five Concepts of Freedom in Kant”. In: SRZEDNICKI, Jan T. J. (ed). *Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction*. Dordrecht; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

BORGES, Maria de L. (2003): “Psicologia Empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes em Kant”. *Kant e-Prints*. Vol 2, n. 1.

BOROWSKI, Ludwig E. (1804): *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant’s*. Königsberg.

BRANDT, Reinhard. (1991): “Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)”. In: HESPE, Franz und TUSCHLING, Burkhard (Hrsg.). *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes: Beiträge zu einer Hegel- Tagung in Marburg*. Stuttgart; Bad Cannstadt: Frommann; Holzboog.

_____. (1994): “Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie”. In: SCHINGS, Hans-Jürgen (Hrsg.). *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart; Weimar: Metzler.

_____. (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2000): “Einleitung”. In: KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. von Reinhard Brandt. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. (2001): *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*. Iztapalapa: Plaza y Valdés.

BRANDT, Reinhard; STARK, Werner. (1997): “Einleitung”. In: KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Band 25. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

CASSIRER, Ernst. (1932): *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Morh Siebeck.

_____. (2003): *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2007): *Die Philosophie der Aufklärung*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz; mit einer Einleitung von Gerald Hartung und einer Bibliographie von Arno Schubbach. Hamburg: Felix Meiner.

CASTILLO, Monique. (1990): *Kant et l'avenir de la culture: avec une trad. de réflexions de Kant sur l'anthropologie, la morale et le droit*. - 1. ed. - Paris: Presses Univ. de France. (Philosophie d'aujourd'hui)

CASTRO, Dulce María Granja. (2004): “Estudio preliminar”. In: KANT, Immanuel. *Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. Revisión técnica de la traducción de Peter Storandt. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México.

DUQUE, Félix. (1984): “Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant“. *Kant-Studien*. 75. Jahrgang, Heft 4.

ERDMANN, Benno. (1882): *Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie*. In: *Reflexionen Kants zur Anthropologie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Hrsg. von Benno Erdmann. Leipzig.

ESTEVEZ, Julio C. R. (1997): “Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3ª Antinomia da ‘Crítica da Razão Pura’?”. *Analytica*, v. 2, n. 1, pp. 123-173.

_____. (2000): “Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia crítica?”. *Studia Kantiana*, v. 2, n. 1, pp. 53-70.

FALKENBURG, Brigitte. (2000): *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Klostermann.

FERRARI, Jean (ed.). (1997): *L'ANNÉE 1798 – Kant et la Naissance de L'Anthropologie au Siècle des Lumières: Actes du Colloque de Dijon (9-11 Mai 1996)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

FISCHER, Kuno. (1866): *A Commentary on Kant's Critick of Pure Reason*. Translated by John Pentland Mahaffy. London: Longman, Green & Co.

FOUCAULT, M. (1961): *Introduction à L'Anthropologie de Kant*. Thèse complémentaire, 2 Vol. Dactylographiés. Paris: Sorbonne.

_____. (2008): “Introduction à l'Anthropologie de Kant”. In: KANT, Immanuel. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin.

FRIERSON, Patrick. (2003): *Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

GEIER, Manfred. (2004): *Kants Welt: Eine Biographie*. 2. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

GERHARDT, Volker. (1991): „Vernunft und Urteilskraft. Politische philosophie und anthropologie im anschluss an Immanuel Kant und Hannah Arendt“. In: THOMPSON, Martyn P. (ed.) *John Locke und Immanuel Kant: Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*. Berlin: Duncker & Humblot.

_____. (2002): *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam.

GREGOR, M. J. (1963): *Laws of Freedom*. Oxford: Basil Blackwell.

GUYER, Paul. (1995): “Moral Anthropology in Kant’s Aesthetics and Ethics: a Reply to Ameriks and Sherman”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 55, n. 2, pp. 379-391.

HAHN, Alexandre. (2004): “A história *a priori* kantiana e a importância do dever de participação (*Teilnehmung*) nesta história”. *Ideação* (UEFS), Feira de Santana/BA, n. 12, p. 59-79.

_____. (2005): *Problemas semânticos na doutrina da virtude de Kant*. Campinas, SP: UNICAMP. (Dissertação de Mestrado).

_____. (2006a): “Como são possíveis deveres de virtude em Kant?”. *Trans/Form/Ação*, v. 29, p. 115-121.

_____. (2006b): “Aspectos Fundamentais da Problemática Semântica na *Doutrina da Virtude* de Kant”. *Kant e-Prints* (Online), v. 1, n. 1, p. 57-88.

_____. (2008): “Über die Bedeutung der moralischen Anthropologie im Hinblick auf Kants praktische Philosophie”. In: ROHDEN, Valerio; et al. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants - Akten des X. Kant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, v. 5. p. 45-52.

HECK, José N. (2002): “Direito subjetivo e dever jurídico interno em Kant”. *Kant e-Prints*, Vol. 1, n. 4, pp. 1-16.

_____. (2007): *Da Razão Prática ao Kant Tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

HECK, José N.; BORGES, Maria de L. (Org.). (2005): *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC.

HEIDEGGER, Martin. (1996): *Kant y el Problema de la Metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth; Revisión de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica.

HERRERO, Francisco J. (1991): *Religião e História em Kant*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola.

HINSKE, Norbert. (1966): “Kants Idee der Anthropologie”. In: ROMBACH, Heinrich (Hrsg.). *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. München: Karl Alber.

HÖFFE, Otfried. (2005): *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

HORN, Christoph; MIETH, Corinna; SCARANO, Nico. (2007): “Kommentar”. In: KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

JACOBS, Brian; KAIN, Patrick (ed.). (2003): *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

KEMP SMITH, Norman. (1918): *A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*. London: Macmillan and Co.

KIM, Soo Bae. (1994): *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*. Frankfurt a. M./ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien: Lang.

KOWALEWSKI, Arnold (1925): „Aus Kants Vorlesungen über Anthropologie nach einem ungedruckten Kollegheft vom Wintersemester 1791-1792 [Anthropologie-Matuszewski]“. In: *Philosophischer Kalender für das Jahr 1925*, S. 61-93 [Reprint enthalten in Nr. 3]

LEBRUN, Gérard. (1981): “O aprofundamento da ‘Dissertação de 1770’ na ‘Crítica da razão pura’”. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de.; et. alli. *Kant*. Brasília: Ed. da UNB.

_____. (2002): *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

LOPARIC, Zeljko. (1987): “Kant’s Dialectic”. *Nous*, n. 21, pp. 573-593.

_____. (1988): “System-Problems in Kant”. *Synthese*, v. LXXIV, n. 1, pp. 107-140.

_____. (1988): “Kant e o Ceticismo”. *Manuscrito*. XI, n. 2, pp. 67-83.

_____. (1990): “Kant e a filosofia analítica”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 2, 2 (1): p. 27-32.

_____. (1991): “Kant on Indirect Proofs”. *O que nos faz pensar*. n. 4, p. 56-60.

_____. (1999): “O fato da Razão – uma interpretação Semântica”. *Analytica*. Campinas, v. 4, n. 1, p. 13-52.

_____. (2000): “O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant”. *Studia Kantiana*, n. 2, pp. 105-137.

_____. (2001): “Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos”. *Studia Kantiana*. v. 3, n. 1, pp. 49-90.

_____. (2002): *A Semântica transcendental de Kant*. 2ª ed., revista. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.

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

_____. (2003b): “As duas Metafísicas de Kant”. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 5, pp. 1-10.

_____. (2007): “Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão”. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 1, pp. 73-91.

_____. (2008): “Solução kantiana do problema fundamental da religião”. In: PEREZ, Daniel T. et al. (orgs.). *Tensões e passagens – Filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, pp. 87-120.

LOUDEN, Robert B. (2000): *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York & Oxford: Oxford University Press.

_____. (2002): “‘A Segunda Parte da Moral’: A Antropologia Moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes”. *Ethic@*. Vol. 1, n. 1, pp. 27-46.

MELVILLE, Peter. (2002): “Kant dinner party: Anthropology from a Foucauldian point of view”. *Mosaic*. 35/2..

MUNZEL, G. Felicitas. (1999): *Kant's Conception of Moral Character: The Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press.

NOBBE, Frank. (1995): *Kants Frage nach dem Menschen. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*. Frankfurt a. M./ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien: Lang.

O'NEILL, Onora. (1989): *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

PEREZ, Daniel O. (Org.). (2005): *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta.

_____. (2008): *Kant e o Problema da Significação*. Curitiba: Champagnat.

PITTE, Frederick P. van den. (1971): *Kant as philosophical anthropologist*. The Hague: Martinus Nijhoff.

ROCKMORE, Tom. (1977): “Kant and Fichte's Theory of Man”. *Kant-Studien*. 68. Jahrgang, Heft 3.

REGO, Pedro Costa. (2005): “Reflexão e fundamento: sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant”. *Kriterion*, n. 112, p. 214-228.

ROHDEN, Valério. (1981): *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática.

SCHLEIRMACHER, Friedrich. (1984): „Rezension von Immanuel Kant: Anthropologie“. In: SCHLEIRMACHER, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. Von Hans-Joachim Birkner. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

SIMMERMACHER, V. (1951): *Kants KrV als Grundlegung einer Anthropologia transcendentalis*. Heidelberg.

STARK, Werner. (2003): “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”. Translated by Patrick Kain. In: JACOBS, Brian; KAIN, Patrick (ed.) *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

SULLIVAN, Roger J. (1989): *Immanuel Kant’s moral theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

SUSSMAN, David. G. (2001): *The idea of humanity: anthropology and anthroponomy in Kant’s ethics*. New York & London: Routledge.

TERRA, Ricardo R. *A Política Tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. (1997): “Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente”. *Analytica*. v. 2, n. 1.

_____. (2003): *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

WILSON, Holly L. (1997): “Kant’s Integration of Morality and Anthropology”. *Kant-Studien*. 88. Jahrgang, Heft 1.

WISSER, Richard. (1987): “Anthropologie: Disziplin der Philosophie oder Kriterium für Philosophie”. *Kant-Studien*. 78. Jahrgang, Heft 3.

WOOD, Allen. (2001): “Practical Anthropology”. *Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter. Tomo IV, pp. 469.

_____. (2008): *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Consultoria, supervisão e revisão técnica de Valerio Rohden. Porto Alegre: Artmed.

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

Outras Obras

ADAMS, William Y. (1999): *The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford: CSLI Publications.

ADLER, Hans. (1990): *Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg: Felix Meiner.

ALTMANN, Alexander. (1969): *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Tübingen.

ARISTÓTELES. (2007): *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2a. ed. Bauru: EDIPRO.

ARNDT, Hans W. (1986): „Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs“. In: SCHNEIDERS, Werner. *Christian Wolff 1679-1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. 2., durchges. Aufl. Hamburg: Meiner.

BAUMGARTEN, Alexander G. (1750): *Aesthetica*. Frankfurt a. O.

_____. (1779): *Metaphysica*. VII. Ed. Magdeburg: Carol. Herman. Hemmerde.

_____. (1998): *Die Vorreden zur Metaphysik*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Ursula Niggli. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (2004): *Metaphysik*. Übersetzt von Georg Friedrich Meier; mit Einführung, Konkordanz und Bibliographie von Dagmar Mirbach. Jena: Scheglmann.

DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN; IRMSCHER, Johannes; RADIG, Werner (Hrsg.) (1956): *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1946-1956*. Berlin: Akademie-Verlag.

ENGFER, Hans-Jürgen. (1983): „Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant“. In: SCHNEIDERS, Werner (Hrsg.). *Christian Wolff: 1679-1754; Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg: Felix Meiner.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. (1971): *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960.

HERDER, Johann Gottfried. (1877): *Herders sämtliche Werke*. 33 Bde. Berlin: Weidmann, 1877-1913.

HINTIKKA, Jaakko; REMES, Unto. (1974): *The method of analysis*. Dordrecht: Reidel.

HOHNER, Ulrich. (1976): *Zur Problematik der Naturnachahmung in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts*. Erlangen.

HUME, David. (1978): *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge, Rev. P. H. Nidditch. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press.

_____. (2001): *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Donowski. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

MARQUARD, O. (1965): „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des 18. Jhs“. In: *Collegium philosophicum*. Basel u. Stuttgart, s. 209-239.

NAGEL, Thomas. (1979): *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

NEWTON, Isaac. (1931): *Opticks*. London: G. Bell & Sons.

_____. (1952): *Opticks*. New York: Dover.

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried. (1971): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bände. Basel: Schwabe. (1971-2003).

SCHELER, Max. (1961): *Man's Place in Nature*. Trans. Hans Myerhoff. New York: Noonday Press.

SCHNEIDERS, Werner. (1986): *Christian Wolff 1679-1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. 2., durchges. Aufl. Hamburg: Meiner.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2001): *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. (2005): *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP.

SCHRÖDER, Jan. (1979): *Wissenschaftstheorie und Lehre der „praktischen Jurisprudenz“ auf deutschen Universitäten an der Wende zum 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

SCHWITZKE, Heinz. (1930): *Die Beziehungen zwischen Ästhetik und Metaphysik in der deutschen Philosophie vor Kant*. (Diss.) Berlin.

THYEN, Anke. (2007): *Moral und Anthropologie: Untersuchungen zur Lebensform Moral*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

UTITZ, Emil. (1932): *Geschichte der Ästhetik*. Berlin.

VÖLMICKE, Elke. (1993): *Grundzüge neukantianischen Denkens in den Frühschriften und der "Philosophischen Anthropologie" Helmuth Plessners*. - Alfter: Verl. und Datenbank für Geisteswiss.: Bonn.

WILLIAMS, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy. Making sense of Humanity*. London: Fontana Press.

WOLFF, Christian von. (1962): „Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata: qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant continentur et ad solidam universae philosophiae practicae et theologiae naturalis tractationem via sternitur“ (1732). In: Wolff, Christian von. *Gesammelte Werke*. Hrsg. und bearb. von J. École. Hildesheim [u.a.]: Olms.

_____. (1973): „Ausführliche Nachricht: von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben“, 1733. Hrsg. von Hans Werner Arndt. In: WOLFF, Christian von. *Gesammelte Werke*. Hrsg. und bearb. von J. École. Bd. 9. Hildesheim [u.a.]: Olms.