

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO
GRANDE DO SUL**

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NÍVEL: MESTRADO

**NATUREZA HUMANA E MORALIDADE:
SOBRE O LUGAR E O PAPEL DA ANTROPOLOGIA
NA FILOSOFIA MORAL DE KANT**

Jociéli Jorge Gaboardi

Porto Alegre

2008

Jociéli Jorge Gaboardi

**NATUREZA HUMANA E MORALIDADE:
SOBRE O LUGAR E O PAPEL DA ANTROPOLOGIA
NA FILOSOFIA MORAL DE KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do professor Dr. Draiton Gonzaga de Souza, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Porto Alegre

2008

Jociéli Jorge Gaboardi

**NATUREZA HUMANA E MORALIDADE:
SOBRE O LUGAR E O PAPEL DA ANTROPOLOGIA
NA FILOSOFIA MORAL DE KANT**

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Draiton G. de Souza (Orientador)

Prof. Dr. Thadeu Weber

Prof. Dr. Jair Krassuski

Porto Alegre, julho de 2008.

Ao meu esposo.

Agradecimentos

Aos professores do PPG em Filosofia da PUCRS que conduziram com muita competência e espírito de diálogo excelentes seminários;

Ao professor Draiton G. de Souza, pela orientação desse trabalho;

Ao CNPq pela concessão da Bolsa de pesquisa, sem a qual meu aperfeiçoamento acadêmico não seria possível;

Aos secretários Denise Tonietto e Marcelo Freiry pela presteza com que resolveram minhas dificuldades;

Ao estimado professor Denis C. Silveira pelos incentivos dados para que eu levasse adiante a carreira acadêmica e pelo apoio;

Ao estimado professor Cláudio A. Dalbosco por facilitar minha aproximação da filosofia kantiana e pelos incentivos;

Ao meu esposo pela paciência, pelos estímulos e pelo carinho;

À minha família por compreender minha ausência nesses dois últimos anos que me dediquei exclusivamente aos estudos;

Ao amigo e colega João Carlos Besen pelas discussões profícuas sobre a filosofia alemã;

Aos amigos Evandro Barbosa e Patrícia Degani pela acolhida em seus lares nas muitas vezes que fui a Porto Alegre;

A todos os amigos e aos colegas de curso que, de alguma forma, contribuíram para o desenvolvimento deste estudo.

O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última. (KANT, 1992, p.42, Ak 25).

[...] o homem é um animal que, quando vive entre os seus congêneres, *precisa de um senhor*. Com efeito, abusa certamente da sua liberdade em relação aos outros semelhantes; e embora, como criatura racional, deseje uma lei que imponha limites à liberdade de todos, a sua animal tendência egoísta descaminha-o, no entanto, onde ele tem que renunciar a si mesmo. (*IHC*, p. 28).

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso no mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último. (*AP*, 119, p. 21.).

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS KANTIANAS

AP - Antropologia de um ponto de vista pragmático

CF - O conflito das faculdades

FMC - Fundamentação da metafísica dos costumes

IHC - Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita

RLR - Religião nos limites da simples razão

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo compreender qual o lugar e que papel exerce a antropologia dentro do pensamento moral de Kant. Toma-se como ponto de partida a afirmação do filósofo na sua *Lógica* (1800), onde se lê que a resposta à pergunta “que é o homem?” responde também a outras perguntas, tanto de natureza metafísica e religiosa, quanto moral. (1992, p. 42, Ak 25). Com tal afirmação, Kant atribui à antropologia grande responsabilidade, pois a coloca como ponto indispensável por onde passaria o conhecimento daqueles três saberes. Todavia, a exigência do modelo kantiano de fundamentação *a priori* da moralidade parece apresentar-se como uma barreira ao desenvolvimento do conhecimento que ofereceria respostas àquela última dimensão. A partir dessa dificuldade, busca-se compreender, em primeiro lugar, por que Kant elevou a antropologia a tal *status*, haja vista a prescrição da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), que exige a não-adição de quaisquer elementos empíricos, inclusive antropológicos, para levar a cabo os seus esforços. Para isso, investiga-se, em segundo lugar, o tipo de relação que a antropologia estabelece com a filosofia moral e mostra-se a especificidade do método da antropologia kantiana, o qual assegura a essa um lugar no domínio de aplicação da moral. No decurso do texto, faz-se um resgate de parte das obras *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, de 1784, *Religião nos limites da simples razão*, de 1793, e *O conflito das faculdades*, de 1798 (a), analisando-as e tentando mostrar que todas possuem em comum uma análise pragmática da natureza humana. Esse modo de análise vai-se desenvolvendo até culminar no texto de 1798 (b), *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, no qual Kant, entre outras coisas, retoma as teses fundamentais daqueles escritos. Por fim, conclui-se que houve um alargamento no modo de Kant conceber a tarefa do estudo filosófico sobre a natureza humana do texto de 1784 até o texto de 1798b. Graças a essa expansão, expressa fundamentalmente no

aprimoramento do seu ponto de vista sobre a relação homem e mundo, Kant não se distanciou dos propósitos de sua filosofia crítica pelo fato de atribuir à antropologia um modo investigativo pragmático. Com isso, ao mesmo tempo, ele abriu caminho para uma nova maneira de abordar as relações éticas. Por meio da antropologia, tornou-se possível pensar tanto regras práticas, que orientam qual a maneira mais adequada de se chegar ao fim moral desejado, quanto regras teóricas, que dizem qual é o fim mais adequado, ao qual todo homem pode e deve se sujeitar. Ao evidenciar aspectos favoráveis e desfavoráveis à execução daquelas regras, a antropologia pragmática põe-se, assim, como a fundamental aliada do projeto de moralidade de Kant.

Palavras-chave: Antropologia pragmática. Natureza. Moralidade. Natureza humana. Kant.

ABSTRACT

The present study has the objective to comprehend the place and the role anthropology exercises inside Kant's moral thought. The starting point taken is the statement of the philosopher in *Logic* (1800), where the answer to the question "what is the man?" also answers other questions, either of religious and metaphysic nature or moral (1992, p. 42, Ak 25). With such statement, Kant attributes to anthropology great responsibility, since puts it as essential point by where the knowledge of those three learning would go through. Yet, the demand of the Kantian model of fundamental *a priori* of morality seems to present itself as a barrier to knowledge development that would offer answers to that last dimension. From this difficulty, it is searched to comprehend, first place, why Kant elevated anthropology to such *status*, since the *Groundwork of the metaphysics of morals* (1785) that demands non-addition of any empiric elements, including anthropologic, to finish up his efforts. For so, it is investigated, second place, the type of relation anthropology establishes with moral philosophy and show the Kantian anthropology method specificity, which assures to it a place of domain of moral application. In the course of the text, a rescue is performed from part of *Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view*, 1784, *Religion within the boundary of mere reason*, 1793, and *Conflict of the faculties*, 1798 (a), analyzing them and trying to show that all them have in common a pragmatic analysis of human nature. This kind of analysis goes developing until it culminates in the text of 1798 (b), *Anthropology from a pragmatic point of view*, where Kant, between other things, retakes fundamental thesis from those writings. At last, it is concluded that there was an enlargement in the way Kant conceives the philosophic study task over human nature in the 1784 text to the 1798b text. Thanks to this expansion, expressed fundamentally in the improvement of its point of view over world and man relation, Kant did not move away from the purposes of his critical philosophy by attributing to anthropology a pragmatic investigative way. With this, at the same time, he

opened a path to a new way to approach ethical relations. By means of anthropology, made it possible to think either practical rules that orient the more appropriate manner to meet final moral desired, or theoretical rules that say which is the more adequate end, to which all men can and must submit. Evidencing favorable and unfavorable aspects to the execution of those rules, the pragmatic anthropology is put, then, as a fundamental allied of Kant morality project.

Keywords: Pragmatic anthropology. Nature. Morality. Human nature. Kant.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 KANT E A FUNDAMENTAÇÃO A <i>PRIORI</i> DA MORALIDADE.....	20
1.1 O problema fundamental: é impossível haver um lugar para a antropologia numa filosofia moral pura?.....	27
1.2 Objeções à idéia de uma filosofia moral pura: esclarecendo o sentido do projeto moral kantiano	29
1.2.1 A antropologia enquanto domínio de aplicação da moral	35
2 O PRAGMÁTICO NA FILOSOFIA MORAL	39
2.1 A idéia de uma antropologia pragmática e sua relação com a filosofia moral kantiana	45
2.2 A antropologia e a formação do caráter moral.....	54
2.3 A liberdade da vontade como fundamento da moralidade na <i>fundamentação</i> ...	60
3 A antropologia em idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784): a tensão natureza e sociabilidade humana	65
3.1 A “sociabilidade insociável dos homens” e o desabrochar de uma nova racionalidade: é o egoísmo humano um problema ou a solução?.....	70
3.2 A história <i>a priori</i> e pragmática do homem	73
4 A ANTROPOLOGIA EM A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO (1793): NATUREZA HUMANA E MORALIDADE	79
4.1 A antropologia das disposições morais no homem: o bem na natureza humana	88

4.1.1 A propensão para o mal na natureza humana.....	90
5 A ANTROPOLOGIA EM <i>O CONFLITO DAS FACULDADES</i> (1798)	97
5.1 A história moral do gênero humano: uma história “pré-anunciadora”	98
5.2 A causa do progresso do gênero humano.....	100
CONCLUSÃO	105
BIBLIOGRAFIA.....	110
Bibliografia básica.....	110
Bibliografia complementar	110

INTRODUÇÃO

Não é novidade a idéia de que Kant opera uma grande revolução em relação ao pensamento antigo e medieval¹ ao desenvolver o conceito de transcendental em sua filosofia. Um dos principais focos dado a esse conceito remete fundamentalmente a uma mudança no método de investigação, espelhado notadamente no sucesso obtido pela física, e que tem como característica específica o poder autolegislativo atribuído à razão.

Com esse novo ponto de vista (*Hinsicht*) o filósofo tenta provar que, embora nosso conhecimento comece pela experiência (pelo fenomênico), é condicionado por princípios *a priori*, sem os quais não teria sentido a pergunta pela maneira como a razão se apropria dos objetos da sensibilidade para conhecê-los. Está delineado aqui, grosso modo, o caminho científico que o sujeito kantiano deve trilhar, que vai além da pergunta sobre o que é o objeto que se conhece e passa a se perguntar *como* é possível conhecê-lo através da razão.

Tal mudança de compreensão do sentido da realidade coloca o ser humano como o verdadeiro sujeito do processo de conhecimento. Dessa forma, Kant, ao mesmo tempo em que põe em evidência a capacidade racional humana de ir além da mera observação e conformação com o que a natureza lhe oferece, exige dessa racionalidade um maior rigor no trato com o que é apreendido pela experiência. Como a razão, para Kant, é naturalmente incondicionada, possui em si a capacidade de extrapolar os limites da sensibilidade e

¹ Até a modernidade, como se sabe, admitia-se a idéia de uma razão que devia se regular por algo exterior a ela mesma. O modo como os pensadores antigos e medievais enfrentavam o problema do conhecimento expressava-se numa argumentação ontológico-essencialista, em que a supremacia era dada ao objeto a ser conhecido. Diante desse contexto, a razão cumpre o papel de criar mecanismos mentais que se amoldem ao dado. Desse modo de apropriação do conhecimento surge a teoria da verdade como correspondência/adequação entre aquilo que se diz e aquilo que o objeto é. Kant, como se sabe, rompe com esse paradigma e dá primazia a uma visão subjetiva do conhecimento. Para ele, o essencial é a inversão no modo de se pensar o mundo, admitindo-se, em primeiro lugar, que os objetos deveriam se regular pelo nosso conhecimento, pois somente assim se tem a chance de conhecê-los *a priori*. Porque, segundo ele, “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”. (KANT, 1985, p. 21). O fato de se ter a experiência apenas como ponto de partida do conhecimento, e não como uma verdade absoluta, exige uma ação do entendimento, o qual se orienta por suas próprias regras, para dar sentido (conteúdo) a uma experimentação.

submeter-se a um rigor de caráter *a priori*, que se funda nos princípios de universalidade e necessidade e que, por si só, não admite que algo de empírico se misture a ele.

Essa idéia, como se sabe, não se limita apenas ao âmbito da primeira *Crítica* (1781), – obra que, infelizmente, não poderá ser tratada aqui – mas se faz presente no todo da filosofia kantiana, pois é o horizonte a partir da qual o filósofo movimenta todo seu raciocínio em busca da fundamentação de uma verdadeira ciência.

Eis que aí está desenhado o cenário que coloca uma série de interrogações sobre a constituição de uma antropologia no interior do pensamento kantiano. Ora, se a fundamentação de um verdadeiro saber, que atenda as exigências *apriorísticas* de necessidade e universalidade, não pode conter nada de empírico que ponha em risco sua pureza racional, que sentido teria uma antropologia dentro do sistema kantiano? Dito de outra maneira, o que teria motivado Kant a desenvolver um estudo antropológico, desde a sua fase dita pré-crítica², que não traria nenhuma contribuição à construção de seu projeto transcendental, muito menos ao seu projeto moral?

Tendo como ponto de partida essa problemática, a presente pesquisa pretende investigar a possibilidade da mútua imbricação entre a antropologia filosófica de Kant e sua filosofia moral e investigar, com isso, que tipo de relação se estabelece entre elas. A hipótese inicial que norteia esta investigação assenta na idéia de que a filosofia moral kantiana fora pensada como condição de possibilidade para a realização de sua filosofia da história. Mas esta, por sua vez, revela certa dependência em relação à antropologia pragmática, a qual ele vai construindo em seus textos “menores”. Sua contribuição à história filosófica parece ser a de auxiliar a pensar tanto a possibilidade efetiva do progresso do gênero humano para melhor, quanto à necessidade de uma filosofia moral sólida para alicerçá-lo.

Isso não significa, como se verá à frente, que o autor das *Críticas* tenha invertido a ordem e a coerência sob a qual baseia seu sistema e que a antropologia coloca-se, dessa maneira, como a soberana que prescreve a maneira pela qual todos os outros saberes

² Contrariamente ao que se pensa, a escolha pelo caminho epistêmico não o fez abandonar sua intuição antropológica. Ele a perseguiu por pelo menos 24 anos de sua vida na academia, ministrando juntamente com o curso de Geografia física um curso sobre antropologia, o qual, aliás, tinha o interesse de tornar autônomo, conforme relato numa carta ao amigo Marcus Herz, no final do ano de 1773: “Neste inverno, pela segunda vez, estou oferecendo um curso em antropologia, que pretendo transformar em uma disciplina acadêmica própria [...] Meu intuito é expor através dela as fontes de todas as ciências, ciências da moral, habilidade, do convívio, dos métodos de educar e governar os homens, e desta forma, de tudo o que pertence ao prático [...] No meu tempo livre eu trabalho para a juventude acadêmica nessa, a meu ver, muito agradável ciência da observação, da prudência e até mesmo da sabedoria, para fazer com que juntamente com a Geografia física e diferente de toda outra instrução, possa se chamar conhecimento do mundo”. (KANT, 1970, p. 54 - tradução nossa).

devam ser conduzidos. Kant apenas parece ter-se apercebido de que as várias disciplinas que trazem, de alguma maneira, aspectos da vida humana para as suas discussões, como ocorre com a moral, podem reforçar ou ampliar a visão acerca de si mesmas e contribuir para o avanço humano caso interajam com o

conhecimento do homem como cidadão do mundo [pois] todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso no mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último. (AP, p. 21, 119).

Dessa forma, tendo em mira esse ponto de vista de Kant, a questão central a ser compreendida é qual é exatamente o tipo de relação estabelecida entre a antropologia kantiana e o seu sistema moral, e as contribuições dessa abordagem na consolidação de seu projeto crítico. Ou seja, que significado é trazido à filosofia kantiana com a inserção de uma antropologia pragmática e que ganhos são obtidos com essa aproximação? Que homem é esse, o pragmático? Que diferenças há entre este homem em relação ao homem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, e que implicações têm essas diferenças para a sua filosofia?

Embora não seja possível levar a termo uma resposta cabal a cada uma dessas questões, tentar-se-á, ao longo desse estudo, pelo menos amenizar o estranhamento causado pela presença de uma antropologia, que toma o homem “como ser terreno dotado de razão” (AP, 119, p. 21³), no pensamento de Kant.

Para tal empreendimento, utilizar-se-á como suporte teórico, além da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a própria *Antropologia*, partes de alguns dos escritos “menores” de Kant na ordem em que foram publicados, a saber: *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), *A religião nos limites da simples razão* (1793) e *O Conflito das Faculdades* (1798). Através desse método, busca-se encontrar, em cada um desses textos, pistas que conduzam à compreensão do caminho utilizado pelo autor das *Críticas* para desenvolver sua antropologia e de que forma ela se encaixa no todo de seu sistema moral.

Assim, no primeiro capítulo deste trabalho busca-se apontar, com base nos argumentos da *Fundamentação*, algumas das dificuldades que se enfrenta ao se defrontar

³ Utilizar-se-á em todo texto a sigla escolhida para representar a obra kantiana *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Trad. Clélia A. Martins, Iluminuras, 2006), seguida da paginação conforme a Edição da Academia e pela paginação que se segue da tradução.

com a pergunta sobre o lugar da antropologia dentro da filosofia moral kantiana. Utiliza-se também, com o intuito de ampliar a problematização do método kantiano naquele texto, a análise feita por Innerarity Grau (1995), que trabalha com a possibilidade de alguns paradoxos na fundamentação kantiana da moralidade deduzida com base num conceito de um ser racional livre. Um deles, segundo ela, consiste em Kant afirmar, por um lado, a impossibilidade de uma fundamentação empírica da moral, e esquecer-se, por outro, de que “só pela experiência sabemos que um ser é racional e [que] é a antropologia que nos proporciona o conhecimento desse ‘conceito geral de um ser racional’”. (p. 209). Diante dessa dificuldade levantada pela autora, examinar-se-á, através de uma reconstrução crítica de parte do capítulo VII de sua *Teoría kantiana de la acción*, até que ponto tal afirmação se sustenta e se é possível afirmar que foi por dar-se conta desse problema que Kant desenvolveu sua antropologia. Por fim, retomando a análise da *FMC*, tenta-se mostrar que a partir da distinção entre as formas de conhecimento racional, se pode ver com mais clareza que a tarefa da antropologia, enquanto parte empírica da ética, não é a de oferecer bases para a elaboração da moral, contudo, ela serve à moral quando da sua aplicação. A questão nesse ponto passa a ser a de investigar em que medida a antropologia oferece um suporte eficaz à moral e que tipo de sujeito está-se pressupondo com isso. Ou seja, é preciso saber o que significa atribuir à antropologia tal responsabilidade.

No segundo capítulo, traz-se à luz a diferenciação entre os Imperativos hipotéticos e categóricos, com o intuito de saber em que sentido a razão que ordena um fim pragmático se baseia em um Imperativo hipotético e, se o que resulta desta ação é, necessariamente, imoral. Tal suspeita se justifica pelo fato de que o Kant da *FMC* afirma ser este tipo de imperativo aquele que permite exceções e não contém em si a forma da lei moral, a qual obriga invariavelmente. Mas, por outro lado, ele parece sugerir ser necessária uma exceção à regra, considerando-se a fraqueza humana para, na prática, orientar-se pela lei moral. Para ele, esse parece ser um meio eficaz, provisoriamente, para o homem, aos poucos, levar a termo o fim moral. E se ele não conseguir se elevar ao estágio moral, que pelo menos consiga agir prudentemente, como forma de prevenir a instauração de um estado irremediável mais tarde e, por conseqüência, também possa assegurar as vantagens morais conquistadas. Em suma, a questão aqui é saber se é possível, de alguma maneira, haver algum tipo de aproximação entre as leis da razão pragmática (que regem o imperativo hipotético) e as leis da razão prática num mínimo que seja. Mas, se a razão pragmática, na *FMC*, permite exceções e tem o propósito de ordenar somente “no caso de a

ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*” (FMC, p. 50), como ela pode concorrer para a aplicação da moral, que se baseia numa lei perfeita, sendo ela própria imperfeita? Se a lei moral perfeita precisa de uma lei imperfeita (a pragmática) para a sua aplicação, em que medida o resultado dessa aplicação será um homem moralmente bom? Para tentar aclarar esse ponto, busca-se mostrar, em primeiro lugar, a especificidade da aplicação da racionalidade pragmática pela antropologia, na própria AP, a fim de compreender se ela, de fato, pode servir como coadjuvante na formação do caráter moral humano. Em segundo lugar, mostra-se que nessa obra o conceito de antropologia sofre uma transformação, e por ser pragmática, embora não se distancie radicalmente daquele sentido empregado na *Fundamentação*, a antropologia não pode ser caracterizada apenas como um saber empírico. Isso, por sua vez, permite notar que ela pode oferecer contribuições muito importantes para o fomento do desenvolvimento moral como um constructo humano, porque provoca uma reflexão sobre meios possíveis de o homem se tornar melhor e que, além disso, é desse se esforço que depende o futuro da espécie.

No terceiro capítulo, com a análise do texto de 1784, *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, vem à tona a idéia de que a consecução da sociedade civil é impulsionada, inicialmente, por um plano secreto da natureza, que provoca no ser humano, por ele estar em oposição a ela, o desejo de elevar-se por conta própria acima dessa mesma natureza. Essa constante tensão entre as disposições humanas e a natureza, Kant denomina de “sociabilidade insociável” (*ungesellige Geselligkeit*), que embora expresse a qualidade humana de elevar-se acima de ações puramente instintivas, revela, por outro lado, um traço específico de uma racionalidade latente, a qual não é digna de receber o título de uma qualidade. Trata-se de uma racionalidade que carrega em sua gênese a potencialidade de desenvolver no ser humano o vício de querer ter para si as maiores vantagens. Ou seja, o mesmo processo que promove um estado civilizado entre os homens traz consigo o perigo iminente do egoísmo. Inerente ao ser humano, o egoísmo, a princípio, pode comprometer a harmonia e a própria sustentação de uma sociedade republicana. Mas o que, à primeira vista, parece ser um problema difícil de se contornar, aos olhos de Kant, como se verá, é uma solução dada pela própria natureza humana. Diante disso, busca-se evidenciar pelo menos duas coisas: como o filósofo compreende a relação homem e natureza, e que contribuições esse texto traz para se pensar o desenvolvimento da antropologia no projeto moral kantiano.

Longe de ser um escrito exclusivo sobre a religião de sua época, a análise da primeira parte de *A Religião nos limites da simples razão*, no quarto capítulo desse estudo, permitirá uma aproximação maior do sentido que Kant toma para elaborar sua antropologia. Nesse texto, – encaminhando também questões e teses que abordará na sua próxima obra sobre filosofia da história, *O Conflito das Faculdades* – Kant discutirá com a tradição um tema muito caro à antropologia: decidir a validade das proposições “o homem é moralmente mau” e “o homem é moralmente bom”. Rompendo definitivamente com a visão, em certa medida, matriarcal de natureza exposta no texto de 1784, o autor das *Críticas* passa mostrar agora a relação do homem consigo mesmo. Não é mais a natureza que tem a função de produzir um caminho para o homem seguir, mas é o próprio homem quem assume a responsabilidade por suas ações, já que ele é um sujeito racional e, por isso mesmo, livre, tal como Kant já havia definido na *Fundamentação*. Nesse ponto, busca-se compreender as implicações dessa nova posição do filósofo para a sua antropologia e filosofia moral.

No quinto e último capítulo, pretende-se mostrar a linha contínua do pensamento de Kant, desde a obra de 1785 que se desdobra na segunda parte de *O conflito das Faculdades*. Esse texto gira em torno da resposta à pergunta se o gênero humano progride para o melhor. A partir dessa indagação, Kant chama a atenção para a possibilidade na história da evolução moral e política do homem rumo ao ideal de uma constituição civil perfeita, ou seja, uma constituição republicana. E isso, para ele, não é uma simples quimera. Kant demonstra isso, com muita perspicácia, trazendo à luz um traço característico, não do indivíduo isolado, mas do gênero humano em sociedade, que, por ser dotado de memória, é capaz de mobilizar as vontades a buscar incessantemente um estado melhor.

1 KANT E A FUNDAMENTAÇÃO A *PRIORI* DA MORALIDADE

Podendo ser tomada como um ensaio prévio à *Crítica da razão prática*, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) é a primeira obra sistemática que Kant publicou acerca da ética durante o período crítico. Nela o filósofo assume a tarefa de investigar a possibilidade dos princípios que fundamentam a ação humana e de delimitar quais destes princípios correspondem ou não a uma ação moral. Seu objetivo, como isso, é o de buscar estabelecer o princípio absoluto da moralidade aplicável a todo ser racional enquanto produto da razão prática, pois acreditava que a “razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justiça e desenvolvimento [...]”. (*FMC*, p.18).

É provável que essa crença tenha seu nascedouro na idéia do sujeito epistêmico da primeira *Crítica*, o qual, pelas suas faculdades racionais, é capaz de eleger caminhos mais seguros para o seu agir, indo além da imediatidade. Isso, por sua vez, torna viável a idéia de que “é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia”. (*FMC*, p. 15). Esta consideração, com efeito, parece apontar naquela direção. O fato de o homem possuir a capacidade de lidar com as formas puras do seu entendimento, ou seja, sem recorrer à sensibilidade para determinar o seu agir, e poder fazer de sua razão uma faculdade prática⁴ (*praktisches Vermögen*), dá a ele condições para que não derive da empiria a norma suprema do seu agir.

Confirmada essa possibilidade em relação à razão no seu uso teórico, o formalismo kantiano se estende à teoria moral, para a qual o conceito de dever assume a condição de um imperativo racional que deve valer por si, como fruto da razão legisladora. Este

⁴ Ou seja, uma faculdade que deve exercer influência sobre a vontade e produzi-la não apenas como boa eventualmente ou como meio para fins determinados por uma inclinação egoísta, mas sempre como boa em si.

conceito representa a prevalência do racional sobre as inclinações e tem o caráter de necessidade prática incondicionada das ações humanas. Sua validade apodíctica requer, por isso, uma fundamentação inteiramente racional, e não em fatos contingentes, os quais, por sua natureza accidental, não auxiliam a razão nem sequer a formular um bom exemplo de moralidade para servir de seu guia. Dizendo de outro modo, não se pode extrair da experiência, da conduta de vida de uma determinada pessoa, ou a partir de uma noção de felicidade, por exemplo, uma norma para o agir. A experiência oferece apenas um conhecimento particular e relativo, jamais regras universais e necessárias.

A ética kantiana, nesse sentido, é um novo capítulo na história da ética. Ao distanciar-se da concepção apresentada pelas éticas materiais, Kant inova pelo fato de entender que a conduta moral não tem como objetivo atingir um determinado fim. Ele não está preocupado em definir o que é o Bem, a sua matéria, para, a partir daí, julgar o comportamento moral humano e tentar encontrar as normas que levam a esse Bem.

Para Kant, o Bem não tem matéria, ele está na obediência ao mandamento da razão. Ele se expressa no agir por respeito aos princípios morais e não no que se alcança com ele. O que interessa a Kant é encontrar o imperativo e as condições para que a vontade se ajuste a ele, de modo que a ação seja boa em si mesma. Com base nesta pretensão, Kant precisa enveredar por uma moral formal para se ajustar a idéia de universalidade e necessidade, que devem advir dos princípios morais.

A exemplo do matemático que, com sucesso, formulou um sistema de regras eficiente para a solução de problemas, o homem moral kantiano teria a tarefa de esforçar-se por encontrar um modo de agir correto, um modo tão perfeitamente pensado que excluiria a chance de ficar indeciso frente a um dilema moral. Para isso, Kant precisa mostrar como é possível à razão formular um imperativo que seja universal e necessário, válido a todos os seres racionais, o que só é possível mediante uma investigação *a priori*. Esta tarefa, contudo, exige um determinado rigor metodológico.

Logo no Prefácio da *Fundamentação*, o filósofo de Königsberg é bastante explícito quanto a essa necessidade, quando mostra que a natureza da investigação moral impõe uma separação imprescindível entre a parte empírica e a parte pura da ética. Ele coloca a questão nos seguintes termos:

aquela [filosofia] que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de filosofia moral,

porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade. (*FMC*, p. 17).

Entretanto, essa divisão característica do rigorismo do método kantiano, que garante um fundamento sólido à moral, parece fechar os caminhos para a análise referente à parte empírica da ética, isto é, à antropologia, tornando-a, dessa forma, supérflua; muito embora não se possa ignorar o fato de que a filosofia moral precise lidar com a vontade humana resultante de afecções empíricas. Ainda no prefácio da *FMC*, Kant oferece um argumento mais rigoroso:

[...] o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral. (p. 15-16).

Mais adiante, ele complementa sua compreensão sobre a natureza da moralidade e sua relação com a antropologia:

as leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distingue-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distingue essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*. (*FMC*, p. 16).

Disso pode-se concluir, portanto, que, no contexto da *FMC*, a antropologia não pode fornecer à filosofia moral um ponto seguro onde se apoiar, para ditar as regras do agir aos homens, já que estas devem ter seu fundamento, por excelência, inteiramente nas leis da razão e não em motivos empíricos, contingentes, os quais não alcançam nem necessidade, nem universalidade. Resulta daí o fato de que a investigação moral deva conduzir-se orientada em uma filosofia formal (pura), que se ocupa exclusivamente de juízos puramente racionais.

Em outras palavras, a investigação moral necessita de uma metafísica dos costumes, a qual, segundo Kant, é indispensável tanto para o caso de investigar os princípios práticos *a priori* da nossa razão, como para, com essa investigação, garantir um

fio condutor e norma suprema do exato julgamento, a fim de que os costumes não corram o risco de se perverterem, ou seja, de irem de encontro à lei moral. (*FMC*, p. 16). Isso porque, segundo Kant, o que é moralmente bom é sempre uma ação por dever, uma vez que este tipo de ação toma a lei moral como o único motivo suficiente (em si mesmo) para direcionar a vontade, o que não ocorre nas ações em conformidade com o dever. Estas, segundo o autor, utilizam-se de outros móbeis (empíricos), que não o dever, como meio para conduzir a vontade, e embora sejam aceitáveis do ponto de vista legal⁵, isto é, pelo efeito que produzem, não possuem valor moral.

Para Kant, portanto, agir por dever – ou pela boa vontade, o que dá no mesmo, pois aquele conceito contém em si este (cf. *FMC*, p. 26) – é agir sem influência de quaisquer inclinações, ou seja, é agir não com vistas ao fim que se irá alcançar, mas pela pura intenção; é, em última instância, como reza o provérbio popular, “fazer o bem, sem olhar a quem”. Assim, uma ação por dever possui seu valor moral

não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. (*FMC*, p. 30).

Para que isso ocorra é recomendável que o investigador moral conheça “a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão” e também que exercite a “faculdade de julgar pela experiência”, com o intuito de “distinguir em que caso elas têm aplicação, e [...] assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática”.

⁵ As ações em Kant podem ser classificadas em níveis distintos: há ações contra o dever, conforme o dever e por dever. Não é difícil notar quando uma ação é contra o dever. Como fica claro na segunda seção da *FMC* (cf. p. 40), a dificuldade surge quando é preciso distinguir as ações conforme o dever das ações por dever. Isso porque na prática ambas poderão produzir o mesmo resultado, mas apenas a ação que foi feita por dever tem valor moral. Uma ação feita conforme o dever pode, ainda que não se possa condená-la pelos seus efeitos, ter sido motivada por uma inclinação egoísta ou imediata. A natureza humana é por demais complexa e suas motivações são inescrutáveis. O resultado da análise de Kant faz notar, assim, a existência de dois âmbitos distintos do julgar: um que se detém em avaliar as ações pelos seus efeitos práticos, que é o âmbito do direito, âmbito da legalidade e o outro, o âmbito moral, que se limita aos princípios formais da moralidade. Além disso, outra consequência que pode ser extraída da cisão entre esses dois âmbitos é a idéia de que é impossível ter como parâmetro moral as ações alheias. Significa dizer que não é evidente que determinada pessoa que age moralmente (conforme o dever) pratique suas ações por dever, isto é, sem ser motivada por qualquer interesse pessoal pelo objeto de desejo (interesse patológico), mas apenas por respeito à lei da razão. Assim, embora todo homem tenha condições de fazer julgamentos morais, talento este dado pela razão prática, distinguindo o que é moral de imoral, não tem condições de avaliar no comportamento alheio qual o caráter dos motivos que o levaram a agir. (cf. *FMC*, p. 49 - nota). Isso, todavia, não é, aos olhos de Kant, motivo que possa abalar a convicção de que as ações morais devam se espelhar na idéia de dever e devam ser praticadas estritamente segundo essa idéia. Para isso, Kant tentará mostrar de que maneira o agir pode ser determinado exclusivamente pelo dever, ou seja, exclusivamente pela razão, embora na vida concreta isso jamais tivesse ocorrido.

(*FMC*, p. 16). Tal eficácia só é garantida na medida em que as ações morais nunca sejam contingentes, mas sempre uma regra do agir “por necessidade de uma ação por respeito à lei”. E só pode ser objeto de respeito, e por isso um mandamento, aquele que se liga à vontade *apenas como princípio e nunca como um efeito*, ou seja, *não o que incita as inclinações, mas aquilo que as domina*. (*FMC*, p. 31- grifos nossos).

O objetivo de Kant ao trazer o método transcendental para dentro da moral, como se pode notar, é o de delimitar as condições de possibilidade que a razão tem, em recorrendo a si mesma, de dar para si a lei. O que Kant propõe, portanto, é deduzir a moralidade a partir da natureza da razão (suas leis) enquanto uma faculdade prática, ou seja, enquanto uma faculdade humana que determina *a priori* a vontade.

Seu esforço, nesse sentido, está focado em descobrir os princípios teóricos da moralidade. Com isso, será possível aclarar as razões, até então obscuras, de por que se julga determinadas condutas de vida diferentemente de outras. Dito de modo mais simples, o modo como o problema moral é colocado por Kant serve de guia para a superação de uma situação de desconhecimento sobre o fundamento dos princípios que inconscientemente regem o agir humano, e, desta forma, pode exercer influência sobre a vivência humana.

Kant então parte da faculdade prática da razão e procura analiticamente⁶ em suas regras universais de determinação o *locus* de onde o conceito de dever irrompe, já que para se encontrar os fundamentos da moralidade urge que se encontre antes a origem do dever, pois, como se viu, só as ações praticadas por dever são legitimamente morais.

Para provar a possibilidade de ações genuinamente morais é preciso provar que o dever, que é uma idéia da razão, impera sobre as inclinações, tornando as ações do sujeito boas em si mesmas. Fruto da razão, uma vez que ela determina a vontade infalivelmente, as ações por dever deixam de ser apenas subjetivas, segundo inclinações, para se tornarem ações objetiva e subjetivamente necessárias. Se isto ocorre, a vontade está submetida espontaneamente aos ditames da lei moral, e não vê no cumprimento da lei mera obrigação, mas um mandamento da razão (cf. *FMC*, p. 48), que é sua própria realização.

⁶ Kant entende por método analítico o caminho em que se ascende, a partir de uma realidade dada, às suas condições de possibilidade. (cf. KANT, 1987, p. 40 - nota). A investigação, portanto, parte da realidade observada e procura os elementos que desempenham as condições de possibilidade das características ou existência de determinado objeto ou fato. O método sintético, utilizado apenas na terceira seção da *FMC*, evolui em sentido contrário. Parte-se dos princípios para as conseqüências, ou seja, para os fatos. Na primeira seção, assim como na segunda, Kant utiliza-se do método analítico: parte dos juízos morais comuns do homem, ou seja, parte da moral popular e expõe os elementos formais desses juízos. Esses elementos são o resultado da função de julgar alheia a todo e qualquer elemento empírico.

Essa, no entanto, enquanto uma vontade perfeita é uma vontade santa⁷, uma vontade perfeitamente boa, pois o seu querer coincide desde sempre com a lei. (cf. *FMC*, p. 49). Por seu caráter divino é naturalmente boa e coincide com o cumprimento da lei. No homem, contudo, não existe tal conexão, já que sua natureza mostra tendências que contrariam a idéia de dever.

Olhando-se por essa perspectiva, parece ser irrealizável a adequação de uma vontade como a do homem aos princípios morais, e a moral verdadeiramente tomada ficaria distante do mundo sensível. Sendo o homem um ser que se deixa afetar por inclinações não age invariavelmente em respeito ao dever. Isso significaria que não ele possa vir a agir de tal maneira e que, assim, a moralidade é de domínio exclusivo de vontades santas? Seria então impossível à razão criar a necessidade de dar a si mesma a lei moral, escolhendo por isso mesmo tornar-se moralmente boa?

Sobre esse aspecto Kant parece sugerir a existência, do que se poderia chamar de uma organização natural das disposições dos seres humanos, que concorre para que estes sejam seres morais. A simples existência da razão no homem, – que é em si também executora, já que tem a força para determinar a vontade – é, aos olhos de Kant, um sinal claro de que não se deve entregar-se aos caprichos das inclinações imediatas. Note-se o raciocínio de Kant a esse respeito:

Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas inclinações. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão. (*FMC*, p. 24).

Assim, continua ele, quanto mais a razão for estimulada ao gozo, aos prazeres da vida apenas, mais o homem estará afastado do verdadeiro contentamento, o qual ele deve ser digno de merecer. Acrescenta-se à justificação kantiana, com isso, a idéia de que, se, a

⁷ Cabe salientar nesse ponto que ao se referir à vontade santa, Kant nada mais quer do que expor a constatação dos limites da vontade humana. Pensando-se num ser desprovido de afecção sensível, a idéia de uma determinação completa da vontade pela razão torna-se viável. Não se trata, portanto, da afirmação da existência de um ser divino, mas apenas de um conceito que torne ao homem compreensível a natureza de seu próprio limite. (cf. PIMENTA, 2004, p. 53). Significa dizer que a santidade da vontade nada mais é do que uma idéia prática, a qual serve de arquétipo ao homem. Trata-se de uma referência que ele deve tentar, ao máximo, se aproximar. Certos princípios parecem ser capazes de amenizar a imperfeição inerente a vontade humana. Kant chama esses princípios de imperativos. Na segunda seção da *Fundamentação*, como ficará claro a seguir, Kant tratará a vontade humana a partir de dois tipos de imperativos, tentando mostrar como eles podem representar à vontade uma lei racional e aprimorar a vontade em razão prática.

razão, em sua natureza, é o avesso dos instintos, logo ela não pode assumir o papel deles nas ações humanas. Fica aqui atestado, portanto, a existência de duas faculdades distintas e com papéis igualmente distintos; sendo a faculdade racional aquela que, na hierarquia estabelecida pelo filósofo, tem, por natureza, supremacia sobre os instintos humanos e a capacidade da representação da lei em si mesma, enquanto único princípio para a determinação da vontade. (cf. *FMC*, p. 32-33).

Kant apresenta aqui “o primeiro termo analiticamente compreendido na noção de dever, ou seja, sua ligação interna com a razão. Afirmar que a razão tem a capacidade de dar leis ao sujeito por si mesma é apontar para o caráter supra-sensível do sujeito [...]”. (PIMENTA, 2004, p. 50-51). O fato de ser dotado de racionalidade possibilita a manifestação da moralidade no homem, embora seja ele dono também de uma vontade subjetivamente imperfeita.

Contudo, salienta Kant, mesmo havendo no homem a capacidade de julgar corretamente suas ações e tendo ainda a aptidão para fazer de sua máxima lei universal ao questionar a validade de seus atos, o que prova que todos os conceitos morais são *a priori* e, portanto, estão presentes em todos os seres racionais⁸ (cf. *FMC*, p. 46), “no campo prático, porém, a capacidade de julgar só começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis”. (*FMC*, p. 36).

Kant quer dizer com isso que, embora tal capacidade racional humana seja importante e um indício forte de que a lei moral se torne efetiva, ela é muito vulnerável e inconstante, e se deixa seduzir facilmente. Esse estado de inocência característico do entendimento vulgar “é coisa muito admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal”. (*FMC*, p. 37). Devido a isso, ela “precisa também da ciência [ou seja, da filosofia], não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade”. (*FMC*, p. 37).

Em suma, o que Kant tenta mostrar até aqui é a existência universal de uma razão prática que tem condições de operar conforme o dever, mesmo sem ter noção do significado deste conceito. Todavia, como este homem é também um ser sensível e, às vezes, se deixa corromper por suas inclinações, sua razão necessita ser cultivada tendo, ao que tudo indica, a filosofia como guia. Com ela, a razão adentra genuinamente o campo da

⁸ Essa idéia fica também explícita na seguinte passagem: “Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos”. (*FMC*, p. 35). Kant mostra com isso, então, que há uma disposição natural à moralidade na razão humana mais ordinária.

filosofia prática, onde encontrará, segundo ele, instruções e informações explícitas acerca da fonte de seu próprio princípio, condição necessária para que substitua o sentimento ainda “inocente” de amor pela lei pelo autêntico amor por ela.

Embora pareça claro o ponto de vista de Kant, que aqui se tentou, resumidamente, apresentar, a respeito da justificação da moralidade, a qual, como se viu, não deve ter como fonte a experiência, mas sempre um princípio que esteja em sintonia com as leis da razão, por outro lado, o fato de ele concluir que o homem, por suas fracas inclinações à moralidade, necessita de um móbil racional que dirija a sua vontade, que é em si imperfeita, revela um Kant atento à produtividade do conhecimento da natureza humana para a moral.

Além de ser racional, o homem é também um ser sensível (impulsivo), e isso é o que, aparentemente, barra um caminhar constante em direção da moralidade absoluta, muito embora ele se aperceba de que é também justamente essa disposição à moralidade presente na natureza humana condição para que seja possível a própria representação do dever, ou seja, do dever como fonte da razão, como idéia. Esse parece ser o raciocínio que está por detrás do argumento de Kant que justifica a entrada da filosofia em cena. Isso, em princípio, porém, coloca em jogo sua afirmação de que a filosofia moral não admite em hipótese alguma o conhecimento do homem (Antropologia). (cf. *FMC*, p. 16).

Se isso causa certa dubiedade em relação ao lugar da antropologia no sistema moral kantiano, anos mais tarde, como se verá na seqüência, uma afirmação contundente do filósofo anuncia uma grande dificuldade teórica ainda mais comprometedora que aquela em seu sistema, ao atribuir à antropologia a responsabilidade de, por assim dizer, uma “ciência primeira”.

1.1 O problema fundamental: é impossível haver um lugar para a antropologia numa filosofia moral pura?

É, no mínimo, curiosa a famosa afirmação de Kant que segue a respeito da antropologia no seu texto sobre *Lógica* (1800). Dela se originam, não apenas o problema de se saber quais os objetivos de Kant ao atribuir à antropologia tal *status*, mas, antes de tudo, ela faz pensar em que sentido a antropologia responde às indagações da religião, da metafísica e, em especial, da moral. Assim afirma Kant:

O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última. (KANT, 1992, p.42, Ak 25).

O trecho acima, além do espanto que causa aos leitores acostumados à argumentação da *Critica da Razão pura*, evidencia a idéia de que a problemática que envolve, de modo especial, a moralidade não escapa, de algum modo, à problemática antropológica. O que esse trecho não esclarece é em que sentido se pode compreender essa relação necessária entre antropologia e moral. E esse raciocínio que se apresenta aqui ainda muito vago pode induzir ao erro de ser considerado um raciocínio muito lógico: ora, se se quer dar bases seguras a uma teoria moral em sentido universal, como pretendia Kant, é muito razoável que tal teoria pressuponha um conhecimento do homem para o qual ela será destinada. Ainda mais se se considerar as limitações da racionalidade do ser sensível homem, que “afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conhecer a idéia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento”. (FMC, p. 16). Em outras palavras, ter capacidade de, não significa agir sempre de acordo com essa capacidade.

Parece natural, olhando-se por esse ângulo, que um projeto moral que aspire ser suficientemente consistente e que ofereça ao ser humano, este sujeito afetado por inclinações e também pelo sentimento moral, a força que lhe falta para pôr em ação a idéia de uma razão prática, embase sua elaboração numa antropologia. Esse caminho mostra-se ainda mais convincente considerando-se que o filósofo, como se pôde notar, está consciente de que cognitivamente o homem é capaz de utilizar seu instrumento racional para conhecer a idéia de uma razão prática, a dificuldade surge, segundo ele, no momento em que o homem deve adequar a lei da razão ao seu comportamento de forma absoluta.

Invertendo-se o ângulo do raciocínio a pergunta é: se a filosofia moral kantiana, como se sabe, está calcada em princípios ou leis universais *a priori*, que motivação teria o filósofo em debruçar-se num estudo da natureza humana? Dito de outra maneira, se as contribuições de um diagnóstico antropológico estão presentes na elaboração de sua teoria moral, o que leva Kant a, mesmo assim, insistir num projeto puro?

Levando em conta, por um lado, a defesa de uma filosofia pura para fundamentar a moralidade, e apoiando-se no fato, por outro lado, de que Kant desde a sua fase conhecida como pré-crítica, já se interessava por estudos de natureza antropológica, não parece

razoável afirmar que esta seja, aos seus olhos, uma investigação de todo supérflua. Em vista disso, seria mais produtivo averiguar se o conceito de antropologia kantiana não possui algo de extraordinário, que permita, de alguma forma, sua conexão com a filosofia moral.

Tomando em consideração essa possibilidade, é importante por fim indagar que objetivos uma antropologia desenhada por Kant possui, ou com que finalidade ela foi elaborada? Isso implica ainda a pergunta: a que homem Kant está se referindo? Tratar-se-ia de um sujeito concebido tal como na primeira *Crítica*?

Antes de se tentar percorrer um caminho que possa conduzir às respostas a essas perguntas, a fim de trazer à tona mais alguns elementos para se pensar a relação entre a fundamentação da moralidade e a antropologia kantiana, passa-se agora às contribuições de Carmen Innerarity Grau, que, no sétimo capítulo de *Teoría kantiana de la acción*, trabalha com a idéia de que há um possível paradoxo inerente à dedução da fundamentação da moralidade a partir “do conceito universal de um ser racional em geral”. (*FMC*, p. 46). Ao longo desse capítulo, a análise da autora procura elucidar aspectos centrais da filosofia moral de Kant, apontando as relações equivocadas entre conceitos que distorcem os propósitos de seu projeto.

1.2 Objeções à idéia de uma filosofia moral pura: esclarecendo o sentido do projeto moral kantiano

A idéia de que a fundamentação da moralidade não pode resultar de um princípio sequer retirado da experiência, pode, na visão de Innerarity Grau, gerar um paradoxo. Isso porque a tese de que a dedução da moralidade não escapa ao conceito de um sujeito racional em geral (cf. 1995, p. 209) redundaria, segundo ela, da necessária conexão com a experiência, porque “somente através da experiência sabemos que um ser é racional e, por outro lado, é a antropologia que nos proporciona o conteúdo desse ‘conceito geral de um ser racional’”. (INNERARITY GRAU, 1995, p. 209).

Uma leitura desse tipo, é preciso salientar, aponta na direção de graves equívocos no que se refere às pretensões kantianas concernentes à fundamentação da moralidade. O principal deles é o de desconsiderar que Kant está tratando aqui da idéia de um sujeito racional em geral, ou seja, da idéia da racionalidade em geral, como atributo essencial dos seres humanos. Dito de outra maneira, Kant está buscando compreender qual é a natureza

da razão e, mais, quer ele compreender também se, “da razão no seu uso prático, pode-se derivar, de alguma maneira, a lei moral como algo dotado de universalidade e necessidade”. (INNERARITY GRAU, 1995, p. 209). Ou seja, Kant, de maneira alguma, está negando o que havia dito desde o prefácio da *FMC*, muito pelo contrário; ao indagar sobre a idéia de uma racionalidade em geral ele está reafirmando seu método transcendental, só que agora para uma investigação de caráter moral, pela qual busca “mediante a análise da razão as condições de possibilidade da universalidade do objeto, neste caso, da moralidade”. (INNERARITY GRAU, 1995, p. 209).

O que interessa a Kant é mostrar a natureza da razão na sua praticidade, ou seja, enquanto razão pura que ao mesmo tempo é prática⁹, sem que isso expresse uma contradição, porque, na leitura de Innerarity Grau, a razão em Kant não é entendida como uma propriedade da natureza humana, mas como faculdade normativa concernente àquilo que o homem faz, às suas ações (INNERARITY GRAU, 1995, p.210). A origem da lei se deve buscar na razão, enquanto aquela que ordena as ações independentemente dos fenômenos. Quer-se dizer com isso, em resumo, que

não é a natureza humana que nos deve proporcionar o fundamento da moralidade, senão um ato da razão pura, despojada de tudo o que é empírico [pois] só esse ato poderá dotar a lei moral de universalidade e necessidade que lhes são próprias; poderá, portanto, justificar a validade da lei. (INNERARITY GRAU, 1995, p. 209).

Outro equívoco que se deve evitar diz respeito ao suposto apelo de Kant a um método, pelo menos em parte, que a autora chama de fenomenológico, o qual ficaria evidenciado, segundo ela, no próprio título da primeira seção da *FMC*: “Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico”. Esse método, pode-se objetar, “não cumpre o requisito imposto por ele mesmo”. (INNERARITY GRAU, 1995, p. 211), e, sendo assim, Kant poderia ser acusado de desviar-se das pretensões investigativas de caráter *a priori* que havia se colocado.

⁹ Com isso Kant quer mostrar não que os seres humanos são habitados por dois tipos distintos de racionalidade, mas que possuem uma única razão que se desdobra de duas maneiras, sem deixar de ser a razão na sua forma originária, por assim dizer. O que é diferenciável são os usos que se pode fazer dessa razão, a saber, um uso prático e outro teórico. Um âmbito projetado, e o outro faz com que esse projeto – que não pode ser impossível na prática, já que se origina da razão, a qual, por sua natureza, não aceita contradições, ou o que dá no mesmo, ela exige *sentido* entre forma e conteúdo – possa ser executado graças à influência racional que incide sobre a vontade, ordenando-a a agir de determinada maneira.

O que aquela autora parece sugerir ao levantar a hipótese de que o método adotado por Kant não cumpre os requisitos concernentes a pureza da fundamentação moral está ligado ao fato de que o filósofo recorre a uma razão ordinária (vulgar ou comum) para instituir seu raciocínio. Ou seja, ele recorre a uma racionalidade que ainda não alcançou o conhecimento filosófico necessário para uma crítica da razão prática. Segundo a autora, Kant admite, desta maneira, que o ponto de partida é o fenômeno de uma razão comum, ainda não iniciada filosoficamente, para uma razão que leva em conta um conhecimento filosófico para pensar sobre o agir, coisa que não é possível naquele estágio primitivo; embora não descarte a idéia de que já é possível aí encontrar uma consciência da moralidade. (cf. *FMC*, p. 18).

Se se recordar, contudo, a observação de Kant no Prefácio dessa obra é possível notar que o seu método consiste em

percorrer o caminho analítico do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo [da moralidade], e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar, onde se encontra sua aplicação. (*FMC*, p. 19-20).

O fato de Kant iniciar sua busca do princípio supremo da moralidade pela consciência moral vulgar não desqualifica nem compromete os resultados que ele pretendia colher daí. É preciso ter claro, sobre este ponto, que Kant, apesar de empreender uma investigação por esse caminho, tem como objetivo compreender a origem do conceito de dever. Isso só pode ser feito através de uma análise *a priori* das condições de existência daquele conceito normativo das ações humanas, o qual se expressa na existência de uma lei moral dada unicamente pela razão. Ou seja, não se trata de uma análise casuística, de casos concretos, a partir da qual se devesse derivar, para cada situação, uma regra do agir.

Quer-se dizer com isso que a razão teórica kantiana proíbe supor quaisquer juízos morais ou como dadas quaisquer ações morais. Por isso, Kant se limita, num primeiro momento, a indagar apenas o que *significa* emitir um determinado juízo moral ou agir desta e não daquela forma. Ele buscará por meio de análise meramente conceitual as condições (formais) de possibilidade de juízos e ações morais, sem pressupor juízos como objetivamente válidos, ou que os homens de fato agem moralmente. Seu intuito com isso, inicialmente, é se apropriar de um modo de pensar comum entre os homens que o permita, a partir disso, afirmar uma condição formalmente válida de um imperativo da razão. Ele

quer, em última instância, compreender se a razão no seu uso prático é capaz de dar origem à lei moral enquanto algo dotado de universalidade e necessidade.

Ainda seguindo a problematização de Innerarity Grau, mais uma dificuldade se apresenta no caminho de Kant, quando novamente ele parece se deter em um método fenomenológico ao tentar mostrar, através de um *experimento* com a razão, se a máxima é válida ou não (cf. 1995, p. 212), ou seja, se a máxima pode servir de lei moral, que se expressa na fórmula: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”. (FMC, p. 59)¹⁰.

Uma das saídas possíveis para esse impasse é ter claro que Kant entende o termo experiência num sentido muito peculiar. Quando ele fala sobre a impossibilidade da fundamentação da moralidade embasada na empiria, por exemplo, está se referindo à experiência como comportamento fático do homem enquanto agente. E, nesse sentido, é, com efeito, impossível dar universalidade e necessidade à lei moral, uma vez que recorrendo ao fático é possível notar apenas as coisas como elas são, mas não se pode extrair dele aquilo que deve acontecer; apenas a razão tem condições de elaborar isto. (cf. INNERARITY GRAU, 1995, p. 212).

Mas, segundo a autora, o problema da acusação de um método fenomenológico na teoria moral se dissolve efetivamente quando se passa a compreender

que o que Kant pretende não é uma dedução¹¹ da moralidade no sentido corrente do termo, senão uma *justificação*, quer dizer, se trata de buscar, mediante a análise da própria razão, quais são as condições que tornam possível a moralidade, da qual até o entendimento mais vulgar é consciente. Onde não cabe um apoio na experiência é na *justificação*, mas sim na *constatação* da moralidade como algo que aparece na consciência ordinária. (1995, p.213).

Diante disso, parece ser defensável a interpretação de que Kant se utiliza do termo experiência também em um sentido mais abstrato, de uma experiência em relação ao

¹⁰ É interessante notar, sobre essa formulação kantiana, o uso que o mesmo faz de uma analogia. Nesse caso, ele toma como modelo de perfeição a natureza, que, determinada por suas leis internas, segue, condicionadamente, um plano imposto por ela mesma, do qual não pode fugir. Ela é sempre regida por leis universais e necessárias. Assim, apesar de o homem se reger por uma causalidade incondicionada, ou seja, que transcende o âmbito espaço-temporal e por isso mesmo se diz que ele é livre, se ele agisse sempre *como se* a máxima de sua ação fosse dirigida por uma lei da natureza, estaria garantido o sucesso da aplicação da moralidade em sentido universal. Pode-se afirmar, desse modo, que o princípio moral em Kant tem a pretensão de valer tal qual as leis físicas no mundo empírico.

¹¹ Para a autora, Kant não trabalha com o termo dedução enquanto derivação e tão pouco como demonstração. Dentro da filosofia crítica essa palavra, segundo ela, possui um significado específico, proveniente do âmbito jurídico. (cf. p. 137). Um maior aprofundamento sobre esse conceito encontra-se em INNERARITY GRAU, 1995, p. 137-177.

próprio pensamento, que, ao tentar conhecer o objeto, experiencia seus limites. Nesse tipo de experiência, portanto, mais do que “demonstrar experiencialmente a validade de determinadas hipóteses, [Kant pretende mostrar] a validade da adoção de uma posição sobre o mundo dos objetos [...]”. (INNERARITY GRAU, p. 213). Assim compreendida, pode-se dizer que a experiência se dá num contexto de tentativa da razão de dar sentido¹² ao conteúdo examinado, trata-se da razão experimentando a si mesma em seus alcances e limites.

Interpretações à parte, o certo é que, do que se pôde analisar até o momento, o que Kant rebate veementemente é a experiência em sentido objetivo para a fundamentação da moral, porque, ao se recorrer à experiência nesse sentido, não se pode, com segurança, fixar um princípio que deva regular as ações humanas¹³. Isso porque se trata de um ser livre que se movimenta por uma causalidade incondicionada exclusivamente *a priori*, isto é, por uma liberdade que vai além dos limites espaço-temporais. Daí a necessidade de determinar os princípios da moralidade totalmente *a priori*, isto é, livres de todo empírico, uma vez que somente os puros conceitos racionais, colocados sempre à prova, podem apontar para uma direção mais reta do agir. Pois, conforme Kant, a razão, para “sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas e fugir ao perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai, [necessita inevitavelmente de uma] crítica completa”. (FMC, p. 38).

A partir desse ponto, começam a se dissolver algumas das dificuldades geradas no início dessa investigação, que diziam respeito ao problema da não admissão kantiana da antropologia, enquanto ciência empírica, dentro de sua teoria moral. Essa idéia ficou mais clara tendo em vista o trabalho com as distinções acima. De fato, tomada como investigação empírica, a antropologia em nada pode contribuir ao avanço em direção à fixação do princípio supremo da moralidade. É unicamente no caráter racional inteligível

¹² Essa tese também é adotada por Kaulbach (apud INNERARITY GRAU, p. 213), que trabalha com a distinção entre verdade do objeto (*Objektwahrheit*) e verdade do sentido (*Sinnwahrheit*). Haveria, assim, uma *Sinnwahrheit*, que está diretamente ligada, por exemplo, à experiência histórica ou à experiência da consciência ordinária da moralidade. De outro lado, haveria uma *Objektwahrheit*, que é própria daquilo que é dado num espaço e num tempo. Ligado a isso, Kaulbach distingue, por fim, o método próprio da ciência que chama de “experimento da razão consigo mesma”. Ele quer dizer com isso que ao se pôr em prática uma experimentação de natureza científica, a qual se detém em provar conceitos e teorias acerca dos objetos; por consequência, a razão prova a validade de uma determinada “situação de pensar”. (*gedankliche Situation*).

¹³ Vale salientar aqui que não se deve confundir a capacidade humana para o descobrimento da idéia de dever com a idéia de que este tenha uma origem empírica. Pois se trata de uma experiência moral própria dos seres humanos que requer justificação, já que não é algo dado, mas, ao contrário, uma construção humana. E mais, a experiência moral não é algo subjetivo, mas objetivamente válida. Isso porque é uma experiência que como tal é válida universalmente, isto é, baseia-se no fato de que todos os seres humanos possuem em comum a capacidade racional para renunciar às inclinações imediatas e se elevar até a esfera moral.

humano, ou seja, na racionalidade desvinculada de qualquer relação com a natureza sensível que se deve buscar o fundamento para a moral.

Como se tentará mostrar melhor na seqüência, o Kant da *Fundamentação*, embora negue a presença da antropologia enquanto fundamentadora da moral, não descarta a utilidade dela no que concerne à moral, pois ela trata o homem enquanto agente, enquanto sujeito moral. Kant, de fato, não se esquece daquele para o qual a moral será “aplicada”. Conforme se viu, ele está consciente das limitações da vontade do ser sensível homem, o qual se deixa afetar por inclinações, e que, apesar de ser capaz de conhecer a idéia de uma razão pura prática, muitas vezes, falta-lhe a força necessária para fazer dela concretamente o móbil suficiente para o seu comportamento. (*FMC*, p. 16).

Esse diagnóstico de Kant, mostra, sobretudo, a lucidez com que ele trata não da questão antropológica, pois não está em jogo na sua teorização da moral a natureza humana como ponto crucial de onde tudo se desenvolve, mas sim a natureza da racionalidade humana. Ele quer saber o que a racionalidade comporta em termos de uma regra moral. Dito melhor, o raciocínio de Kant vai em direção à compreensão da natureza da razão no sentido de extrair dela seus limites e alcances e a partir disso alicerçar, em termos de moralidade, aquilo que a própria racionalidade comporta, algo que seja absolutamente possível a ela pensar.

Dessa forma, pode-se dizer que, no curso da fundamentação da moralidade, o autor das *Criticas* não se desvia do seu projeto transcendental, mas que apenas adapta, justificadamente, as exigências formalistas ao seu projeto moral, fazendo deste um projeto moral que seja suficientemente consistente. Por detrás dessa preocupação de Kant em apontar a necessidade de um fio condutor racional para as ações humanas está a idéia de que a fraqueza do homem encontra-se no seu não-domínio sobre sua racionalidade, e que isso resulta da falta de cultivo e conhecimento sobre a própria natureza da razão.

Contudo, ter notado isso não esgota as indagações que envolvem a fundamentação da moralidade nos moldes kantianos. Foi descoberta até aqui uma pequena parcela do que envolve o desenvolvimento da antropologia. Em vista disso, passa-se agora novamente ao trabalho extremamente importante com distinções kantianas na *FMC*, as quais possibilitam ver com maior clareza o *status* da relação entre a antropologia de Kant e sua filosofia moral.

1.2.1 A antropologia enquanto domínio de aplicação da moral

Não é possível adentrar minimamente o terreno da relação entre a filosofia moral e a antropologia, sem incorrer em mal-entendidos, se não se compreender algumas distinções fundamentais que ordenam o pensamento kantiano. Por isso, nesse ponto, não pode passar despercebido, especialmente, o Prefácio da *FMC*, onde Kant mostra as diferentes atuações da Física ou Teoria da natureza e da Ética ou Teoria dos costumes.

Para o filósofo, o conhecimento racional apresenta-se inicialmente de duas maneiras, a saber, enquanto material e enquanto formal. Este, como se sabe, trata apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmos e das regras universais de todo o pensar e se chama Lógica. Aquele, por sua vez, lida com determinados objetos e suas leis, as quais são duplas: ou são leis da natureza (Física) ou leis da liberdade (Ética). (*FMC*, p. 13).

À Lógica não cabe uma parte empírica, ou seja, ela não se desenvolve a partir de princípios extraídos da experiência. Já Física e a Ética, contrariamente, além de sua parte pura, podem ter cada qual sua parte empírica, cabendo à Física determinar as leis naturais enquanto objeto da experiência e à Ética determinar as leis da vontade humana na medida em que ela é afetada pela natureza. A filosofia natural (Física) compreende as leis segundo as quais tudo acontece e a filosofia moral (Ética) as leis segundo as quais tudo deve acontecer. Disso resulta que da parte pura da Ética e da Física surge uma metafísica, ou seja, uma filosofia pura cuja investigação baseia-se em princípios totalmente *a priori* e se limita a determinados objetos do entendimento. A parte empírica da Ética Kant chama de Antropologia prática (moral) e a parte puramente racional de Moral simplesmente. (*FMC*, p. 14).

Segundo Kant, a ciência (filosofia), por natureza, exige que se separe sempre a parte empírica da parte racional

e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza, e à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino *a priori*. (*FMC*, p. 15).

Kant considera, portanto, necessário o afastamento da parte empírica¹⁴ quando o assunto é tentar encontrar uma lei válida como fundamento de uma obrigação e que deve conter em si um valor absoluto. Isto, por sua vez, como foi anteriormente mostrado, exclui a antropologia e tudo o que pertença a ela dessa pretensão, já que está inserida na parte empírica da ética. Urge que se conheça, antes de qualquer coisa, segundo o filósofo, as leis da vontade humana, as quais independem de qualquer experiência.

O raciocínio de Kant, nesse ponto, é o seguinte: considerando-se todos os conceitos morais como puros, ou seja, absolutamente racionais, eles devem ser expostos independente de qualquer ciência, pois

uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal. (*FMC*, p. 46).

Assim, o passo seguinte é “descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo de suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota do conceito de dever”. (*FMC*, p. 47). Somente após esta investigação é que a moral necessita da antropologia¹⁵ e apenas para a sua aplicação. A antropologia é considerada por Kant,

¹⁴ A preocupação com uma fundamentação da ética de maneira absolutamente racional, conforme se mostrou até aqui, inicia-se com o Hume do *Tratado sobre a natureza*, em que expõe uma dimensão do problema da mistura de princípios normativos e descritivos. Assim afirma ele: “[...] em todo sistema de moralidade que até agora encontrei, sempre tenho notado que o autor procede durante algum tempo o modo comum de raciocinar [...] quando de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez de cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, mas de grande consequência [por isso] seria preciso dar uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, a saber: como essa nova relação pode ser uma dedução de outras que são inteiramente diferente dela” (HUME, 2001, p. 340 - Tradução nossa). Hume estaria se questionando aqui sobre a legitimidade de, a partir de premissas factuais, derivar-se uma conclusão moral, de caráter prescritivo, já que se trata de enunciados de natureza radicalmente distinta. No século passado G.E. Moore cunha, em *Principia Ethica* (1903), o termo falácia naturalista para definir essa mistura. Para ele, seria uma falácia definir o Bem em termos de propriedades naturais, ou seja, derivar de uma conclusão ética a partir de premissas não éticas. Isso é uma falácia não só lógica, mas de definição. Quando se mistura *ser* (*sein*) e *dever ser* (*sollen*) há o risco de se anular o caráter normativo dos enunciados morais, e de se reduzir o *dever ser* ao *ser*. (cf. CHEDIAK, 2006, p. 148-151). Segundo essa linha de raciocínio, a descrição da natureza humana não colabora em nada para se firmar as bases de um sistema moral, poderia talvez ser eficaz na elaboração de uma teoria comportamentalista, mas nunca para a elaboração de uma ética.

¹⁵ É importante notar que Kant fala, nesse trecho, e desde o Prefácio (p. 15), de uma Antropologia prática e não propriamente pragmática, como a definiu mais tarde. Seria de se indagar, por isso, se se trata de duas antropologias distintas ou se Kant reformula ou aprimora, ou se distancia completamente do conceito da *Fundamentação*. Segundo Loparic, em 1785 (*FMC*), Kant ainda não tem elaborada definitivamente sua antropologia: “A lei moral é uma fórmula que foi descoberta e especificada como condição necessária e suficiente da moralidade a partir do conceito de um ser racional de modo inteiramente *a priori*, mediante o uso da parte regressiva, propriamente analítica, do método combinado de análise e síntese. Não foi feito qualquer recurso às feições (*Beschaffenheiten*) específicas da natureza humana, objeto de estudo não da

aqui, como domínio de aplicação da moralidade: “[...] toda a moral, que para a sua aplicação aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia [...]”. (*FMC*, p. 46). Isso porque o objeto que Kant procura determinar, isto é, o “caráter moral do dever”, – provado que o ser humano, enquanto ser racional, possui a capacidade de buscá-lo de modo *a priori* e que possui também a disposição natural à moralidade – só pode se fundar em autênticos princípios, tributários de uma “pura filosofia” ou “metafísica”, que possam dar a força necessária às disposições morais para que sejam genuínas. (cf. *FMC*, 47).

Fica claro depois disso que a antropologia, por sua natureza empírica, não oferece ao investigador moral as condições necessárias para, a partir dela e de tudo o mais que tiver origem na experiência, fundar os princípios do reto agir, ou seja, daquilo que deve ser. As experiências humanas são singulares, contingentes e não oferecem, por isso mesmo, um fio condutor seguro para determinar uma regra universal do agir humano em geral. Somente a razão, por meio dos puros conceitos racionais que emanam dela, pode ordenar com solidez e de forma autônoma o princípio supremo da moralidade. Dito de modo simples, graças à autonomia da razão (prática), que determina a vontade submetida apenas à sua própria legislação, é que é possível se falar de fundação de leis morais.

Mas, se, por um lado, as leis que advém dessa razão prática (autolegislativa) prescrevem aquilo que deve ser, isto é, *como* tem de ser a ação digna de ser chamada moral, por outro, elas não expressam o que é preciso fazer concretamente na condição, por assim dizer, de aprendiz moral. Na visão de Innerarity Grau, as leis morais não são “leis com um conteúdo material determinado, que prescrevam uma ação concreta” (1995, p. 171), são, ao contrário, leis formais (objetivas), dotadas de uma necessidade incondicionada e se fundam no conceito de um ser racional, segundo a autora, fora das circunstâncias mundanas subjetivas. Kant é claro ao afirmar que “a razão não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móbeis) que não coincidem sempre com as objetivas”. (*FMC*, p. 48). Ou seja, a vontade deve estar sempre em sintonia com a razão e seguir sua lógica, isto é, submeter-se à crítica

psicologia empírica, mas da “antropologia prática”, parte “empírica” e ainda não elaborada (estamos em 1785) da ética ou filosofia prática, cuja parte pura é a metafísica dos costumes ou a moral”. (2006, p. 3). Clélia Martins, tradutora de *AP*, na parte introdutória da obra, contudo, afirma haver uma diferença radical entre a antropologia pragmática e a antropologia, que ela chama de moral: “A Antropologia de um ponto de vista pragmático, *ao contrário da Antropologia moral*, revela-se independente do programa da filosofia crítica, visto que na referencia direta ao real para mediar o conhecimento, Kant apresentou uma antropologia para a práxis da vida e para a ‘experiência comum’, e por isso, ela pode ser entendida como uma teoria da práxis da vida”. (*AP*, p. 12).

da razão e, por fim, respeitar seus princípios, para poder se determinar conforme leis objetivas (válidas para todos os seres racionais) e ser verdadeiramente um mandamento da razão, o qual obriga naturalmente a agir com retidão.

Tendo em conta isso, parece haver aqui a idéia de que o agir moral kantiano pressuporia um ser humano minimamente instruído no uso de sua racionalidade, um sujeito capaz de submeter sua razão à crítica de modo adequado. Isso, por sua vez, requereria uma “ciência” que se ocupasse do cultivo dessa racionalidade para que ela possa se aproximar da pureza de uma vontade santa, já que isso não parece acontecer de maneira espontânea com os seres racionais. Considerando-se que se interpreta corretamente o raciocínio kantiano, o problema que emerge daí pode ser expresso nas seguintes perguntas: seria possível ensinar alguém a ser moral? De que maneira seria possível tornar acessível aos homens tal ensinamento?

Segundo Kant, “todas as ciências têm uma parte empírica, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida”. (*FMC*, p. 51). Chega-se aqui novamente ao ponto em que é preciso indagar sobre o lugar da antropologia no sistema moral kantiano, já que ela é a parte empírica da sua ética, e parece não estar de todo descartada de seu sistema moral. O trecho acima faz crer, inclusive, que a antropologia, enquanto a parte empírica da ética, tem um papel muito nobre ao se ocupar com a problematização sobre a possibilidade de o homem atingir determinados fins e como ele pode realizá-los. Poderia ser a antropologia a “ciência” responsável por uma espécie de educação moral? Como ela contribuiria para isso?

Antes de se ir adiante, contudo, é preciso indagar, em primeiro lugar, o que significa exatamente dar à antropologia a responsabilidade de estar, como se viu, no domínio de aplicação da moral. Em segundo lugar, é preciso compreender como essa idéia se articula e é levada adiante na concepção do autor das *Críticas*. Estas e outras questões ficarão mais claras a partir do próximo capítulo desse estudo, quando se trabalhará com a própria obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798, confrontando-se o conceito de pragmático desta com a visão extraída da *FMC*.

2 O PRAGMÁTICO NA FILOSOFIA MORAL

Ao especificar a diferença entre imperativos categóricos e hipotéticos, na segunda seção da FMC, Kant coloca os imperativos de uma razão que ordena pragmaticamente regras para as ações humanas na qualidade de imperativos hipotéticos, ou seja, enquanto aqueles que “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)”. (FMC, p. 50). Para Kant, “todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira” (FMC, p. 50), a diferença reside no fato de um ordenar a uma ação como objetivamente necessária em si mesma, ou seja, ser um imperativo categórico; enquanto outro, o imperativo hipotético, apenas diz que a ação é boa em vista de qualquer intenção, seja ela possível (princípio problemático-prático) ou real (princípio assertórico-prático). (cf. FMC, p. 50).

Kant ressalta ainda a diferença entre imperativos hipotéticos problemáticos e de prudência (assertórico). Os primeiros, dizem respeito a um fim que pode ser posto pela vontade de um sujeito, mas não é necessário, pois o fim proposto é sempre contingente. Trata-se de um imperativo técnico, de destreza, para o qual não interessa saber se o fim desejado é bom ou não; não há nele o caráter de necessidade. Basta apenas que o fim seja representado como desejável e que o indivíduo encontre meios de realizá-lo. Como não é representado como universal, não pode, portanto, ser válido para os outros. Os imperativos de prudência, por sua vez, visam fins aparentemente necessários, pois respeitam à felicidade. Diz-se que são aparentemente necessários, uma vez que não há garantias de que seu resultado seja necessariamente a felicidade. A felicidade, na visão de Kant, não é um ideal da razão, mas da imaginação e assenta em princípios empíricos. Daí porque sua mera aparência necessária. Ambos não expressam uma ação como necessária, pois a

determinação da vontade depende, em última instância, de uma representação sensível. (cf. PIMENTA, 2004, p.56-57).

Assim, enquanto as leis da razão prática pura, ou seja, as leis da moralidade determinam a vontade de modo *a priori* e absolutamente e devem, por isso, utilizar-se de um imperativo categórico para representar a ação como boa por si mesma, as regras de uma razão pragmática, que são *a posteriori*, reúnem experiências pelas quais se pode escolher a ação mais adequada ao fim que se almeja alcançar. (cf. INNERARITY GRAU, 1995, p. 172). Esta, contrariamente à razão prática pura, não determina apenas como é preciso agir, mas diz o que se precisa fazer para se chegar concretamente a determinado fim. Ela tem, segundo Innerarity Grau, forma e conteúdo e este tem sua origem na experiência. Devido a isso também

a necessidade das leis da razão pragmática é uma necessidade condicionada, enquanto que depende de um fim elegido. Por isso, estão dotadas de uma necessidade subjetiva, quer dizer, não regem todos os seres racionais, mas somente aqueles que se propuserem alcançar esse fim determinado. (1995, p. 172).

A razão pragmática, portanto, prescreve a escolha dos meios mais adequados para atingir, por uma necessidade natural subjetivamente suficiente, o bem-estar, que é uma intenção real, regida por um imperativo hipotético. Este tipo de ação, conforme afirma Kant, pode se chamar prudência¹⁶ (*Klugheit*), no sentido mais estrito da palavra, e “não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção” (*FMC*, p. 52). Ao invés de mandamentos absolutos da razão, os imperativos que regem pragmaticamente uma ação não trazem consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, nem se relacionam com a forma e o princípio a partir do qual ele deriva. Eles são considerados por Kant “conselhos de prudência” e só valem na medida em que este ou aquele homem considerar certas ações como eficientes para a sua felicidade.

Como os imperativos hipotéticos sugerem um procedimento objetivo para se atingir determinado fim, tal fim poderia muito bem ser a felicidade. Contudo, mesmo que os

¹⁶ Em nota, Kant esclarece que o termo prudência pode ser considerado em dois sentidos: ou em sentido privado, ou em sentido amplo como prudência nas relações com o mundo. No primeiro sentido, diz ele, baseia-se na sagacidade de reunir intenções para satisfazer uma necessidade pessoal durável. No segundo sentido, liga-se “a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções [a ação no primeiro caso, continua ele,] é propriamente aquela sobre que reverte mesmo [o valor da segunda] e quem é prudente [no segundo sentido, mas não no primeiro], desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente”. (*FMC*, p. 52). Esse ponto, no entanto, será mais bem explorado adiante.

imperativos que tenham como finalidade a felicidade (assertóricos) sugeriram uma relação de objetividade entre meios e fins, uma vez que ordenam algo possível a todos os seres racionais, eles não deixam de ser hipotéticos. Na verdade, eles têm, como se salientou anteriormente, apenas a aparência de uma validade universal e necessária, dado que o conceito de felicidade está envolto em elementos empíricos. Sob este conceito cada indivíduo pode acolher as mais diversas intenções subjetivas, e por isso mesmo ele está em relação diametralmente oposta ao imperativo categórico¹⁷, que, em sua gênese, não implica uma relação meio-fim.

Os imperativos hipotéticos têm, por isso, sempre de ser expressos em proposições analíticas, já que o conceito de felicidade é construído com base na experiência empírica, não ordenam absolutamente e são considerados bons apenas para atingir determinado fim. Os meios só existem quando o fim é desejado pela vontade. Em suma, eles são analíticos porque naquilo que ordenam já está contida as condições para alcançá-lo, isto é, “no querer de um objeto como atividade minha está já pensada a minha causalidade como causalidade de uma força atuante”. (*FMC*, p. 54). Significa dizer, que na relação meio e fim, o querer o fim implica querer também o meio necessário para realizá-lo. A razão que atua, nesse caso, é sempre uma razão técnica e está aquém dos alcances de uma racionalidade que determina uma norma que implica uma obrigação necessária e apartada de interesses subjetivos.

Contudo, embora não sejam propriamente morais, os imperativos hipotéticos pragmáticos (conselhos de prudência) concorrem, de certa maneira, para a realização do ideal moral na medida em que, por um lado, servem de prevenção¹⁸ a um estado moralmente comprometido no futuro pelo fato de o resultante da ação ser o bem-estar. Quando esta condição não é satisfeita parece ser mais tentador colocar-se contra o dever. Como o próprio Kant esclarece, é um dever buscar a própria felicidade ou bem-estar, porque “a ausência de contentamento com o seu próprio estado [...] no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para *transgressão dos deveres*”. (*FMC*, p. 29). Com isso ele parece sugerir que é legítima a ação individual que visa à felicidade, com a condição, porém, de que essa ação não seja tomada como válida universalmente e se use, por isso, o outro como meio, isto é, como mero

¹⁷ Estes imperativos, vale salientar, são sempre representados como sintéticos e *a priori*, porque ligam a vontade necessariamente à razão e dão à vontade um fim *a priori*.

¹⁸ Também em nota, Kant expõe a significação do conceito de pragmático da seguinte maneira: “Chamam-se pragmáticas as *sansões* que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da *prevenção* pelo bem-estar geral. A história é escrita pragmaticamente quando nos torna *prudentes*, quer dizer quando ensina ao mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas”. (*FMC*, p. 53).

objeto para alcançar tal fim. Este fato, como se sabe, é terminantemente condenado pela fórmula do imperativo categórico de humanidade, o qual reza o seguinte: “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”. (*FMC*, p. 69).

Além disso, por outro lado, a adesão àqueles imperativos pragmáticos tem a vantagem de poder tornar prudentes os homens na sua relação com o mundo, quando nesse exercício extraem ensinamentos que podem ser repassados às gerações ulteriores. O sentido em que Kant se utiliza do termo prudência aqui, contudo, é restrito ao âmbito privado. Também por este aspecto tal preceito permanece circunscrito ao âmbito dos imperativos hipotéticos, porque, como tais, são possíveis apenas às vontades particulares, quer dizer, não podem ser representados como uma norma objetiva, que pretende validade universal.

A idéia aqui, em suma, é a de que o fim que se deseja alcançar, por meio de uma racionalidade pragmaticamente conduzida, é sempre condicionado, e a razão, nessa relação, é meio para realização de um fim, que é o próprio bem-estar do sujeito. A razão por si sabe o fim a que pretende chegar e sabe também do que precisa para chegar até ele. Se se quer determinado fim, é preciso aceitar a ação, não importa o valor que esta tenha, que irá conduzir ao objeto concreto do desejo. Pode-se dizer, por fim, que este tipo de racionalidade é heterônomo em relação à racionalidade propriamente moral (que se submete às suas próprias leis), já que “o fundamento de sua legislação depende de um fim determinado que se quer alcançar e da experiência”. (*INNERARITY GRAU*, p. 171). E, além do mais, ela busca sempre um fim externo, não absoluto em si mesmo, mas apenas fins que se escolhe mediante cada situação. “Quando penso um imperativo hipotético em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada”. (*FMC*, p. 58). São sempre fins que se pode querer ou não, ou seja, depende de uma escolha pessoal, cabendo à razão pragmática prescrever os meios mais adequados a realização do fim escolhido como bom em certa ocasião. Ou seja, não pressupõe uma lei válida a todo sujeito racional que independa das circunstancias concretas, pois se trata de uma lei subjetiva e jamais pode se expressar como um mandamento.

Em suma, o importante a ser frisado sobre isso é a separação entre dois âmbitos distintos da ação e o que é, por assim dizer, autorizável em cada âmbito. Assim, as regras que valem para pessoas tomadas enquanto indivíduos, não valem para pessoas entendidas enquanto humanidade, pois as regras para estes âmbitos obrigam de maneira diversa. Tal

diferença é bem marcada: enquanto uma contém uma necessidade apenas subjetiva (individual) e contingente, isto é, vale como mandamento hipotético, a outra, na condição de mandamentos da razão, “traz consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, objetiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação”. (*FMC*, p. 53).

Ainda que estejam um pouco mais nítidas as características fundamentais da lei moral (*a priori*) e do imperativo da razão pragmática, o qual não obriga absolutamente, apenas aconselha e que por seu caráter empírico e subjetivo não participa de forma alguma da fundamentação da moralidade, uma questão acerca da relação entre tais leis necessita ser ainda mais bem explorada. A questão consiste em saber se as leis pragmáticas são absolutamente desprezíveis no projeto de moralidade kantiano ou se participam, de alguma maneira, para consolidá-lo, a longo prazo, considerando-se que o sujeito que deve pôr a lei moral em prática não é um ser puramente racional. Em suma, qual a função de uma razão pragmática no ordenamento moral? Pode-se afirmar que ela é totalmente imoral e até injusta?

À primeira vista, se se considerar apenas a distinção radical entre imperativos hipotéticos e categóricos, estes também chamados de “imperativos da moralidade”. (*FMC*, p. 52), poder-se-ia responder a essa questão de forma positiva. Não restaria dúvida, quanto este aspecto, que só os imperativos que obrigam pela simples forma da lei, pelo conceito de dever implícito nele, ou seja, sem a intervenção de intenções particulares, seriam verdadeiramente morais e justos. Contudo, considerando-se o aspecto de uma possível utilidade dos imperativos pragmáticos (de prudência) em relação aos categóricos, a resposta não parece ser assim tão óbvia. Na medida em que aqueles imperativos propõem meios para assegurar a felicidade particular e com isso evitam, como o próprio Kant assume, a “transgressão dos deveres”, poderiam muito bem, pelo seu caráter preventivo, ser proveitosos ao ideal moral, embora não sejam a causa da moralidade. Em nota (p. 52), Kant expõe o caráter positivo dos imperativos pragmáticos, restringindo este caráter ao âmbito privado. Ele ressalta que, se estes imperativos servem à felicidade, é apenas a uma felicidade individual, construída através de conselhos empíricos¹⁹, são apenas uma “prescrição pragmática que chama a nossa atenção para as nossas vantagens e apenas nos ensina a tomá-las em consideração”. (*FMC*, p. 57).

¹⁹ Os conselhos de prudência podem ser aplicados, por exemplo, quanto à dieta, vida econômica, cortesia e moderação. Eles têm como principal função, segundo Kant, fomentar o bem-estar, mas não podem representar as ações de maneira objetiva, pois são conselhos e não mandamentos da razão. (cf. *FMC*, p. 55).

Ao tratar da diferença entre deveres para conosco e deveres para com os outros (deveres perfeitos²⁰ e imperfeitos), Kant coloca sob suspeita a justeza da ação de quem está em apuros financeiros e pede dinheiro emprestado consciente de que não terá condições de honrar sua dívida. Embora se trate de um “princípio de amor de si mesmo” que vise o bem-estar futuro individual, esta não é uma ação universalizável (*FMC*, p. 60-61) e não pode valer segundo as prescrições do imperativo categórico que obriga a agir “como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”. (*FMC*, p. 59). Ou seja, é um dever imperfeito, pois admite que as inclinações, mais do que a razão (prática), determine o agir.

Cabe investigar se, nesse caso, se poderia aqui afirmar que se trata de uma razão pragmática aquela que admite o comando das inclinações, tendo como função meramente calcular meios para que a ação se efetive. Se for assim, ela é, necessariamente, imoral e injusta, uma vez que não pode se tornar um cânon para o julgamento moral e muito menos uma lei absoluta. Mas e se, ao contrário, o resultado da ação individual que visa o bem-estar for bom e possa ser condição para outras ações boas, mesmo sendo produto de um comando da razão pragmática, ainda assim ela seria considerada, imoral? Resumindo a questão: quais os alcances e limites deste tipo de racionalidade? Por fim, é preciso indagar também se, por outro lado, a lei moral é suficiente, concretamente, para gerar um estado de moralidade entre os homens, ou melhor, se ela é efetivamente condição de possibilidade para a experiência moral.

Essas questões se ligam a outra, que consiste em saber se a filosofia prática de Kant exige um “homem especial” que tenha condições de levar a termo a vontade da razão como comandante de seus atos. Como se viu, o filósofo afirma haver no homem, até no menos ilustrado, uma espécie de predisposição à moralidade, ou seja, uma tendência a agir em conformidade com o dever, mas que isso, no entanto, ressalta ele, não garante que o homem seja necessariamente um sujeito moral. Faltaria a este uma orientação, que fomente o uso de suas capacidades racionais, a fim de que estas se desenvolvam perfeitamente e ele, com isso, transforme a tímida tendência à moralidade numa força racional irresistível? Ou seja, a força moral no homem poderia passar por uma reforma do seu modo de pensar?

Se as coisas se ordenam dessa forma no pensamento de Kant, é necessário buscar entender como isso é possível. E mais, urge saber que especificidade possui essa “ciência”

²⁰ São perfeitos os deveres que não permitem a influência das inclinações de modo algum para determinar uma ação. (cf. *FMC*, p. 59, nota).

que cumpre tarefa tão nobre. Ou seja, é preciso saber quais são as fontes de onde ela tira seu ensinamento, como lida com os mesmos e o que pretende exatamente com isso.

Na visão de Loparic,

os princípios morais da razão prática, tal como os da nossa faculdade cognitiva, permanecem *vazios*, sem realidade objetiva prática, expostos à objeção de serem ficções sem sentido prático ou mesmo como quimeras, se não forem aplicados a um domínio factual. (2007, p. 83).

Para poder se examinar com mais propriedade esse ponto de vista, passa-se agora ao exame do conceito de pragmático na obra antropológica de Kant, a fim de verificar, em primeiro lugar, em que medida há semelhanças e dessemelhanças entre o ponto de vista da *Fundamentação* e em relação à *Antropologia*, a qual é em si pragmática; e, em segundo lugar, pretende-se verificar em que medida esta complementar, de fato, o sentido prático de uma moral pura, sem o que, como observa Loparic, a própria filosofia moral estaria sujeita a ser vista como uma quimera.

2.1 A idéia de uma antropologia pragmática e sua relação com a filosofia moral kantiana

Que a filosofia moral assente num princípio racional puro e que suas condições de validade excluam o conhecimento do homem (antropologia) para a sua *fundamentação* não há dúvida. Como se viu, sem os alicerces racionais para decidir criteriosamente sobre o reto agir humano, a própria filosofia moral não seria possível, já que sua investigação pretende determinar aquilo que deve ser, e não aquilo que é²¹. Ou seja, a natureza de sua investigação, que pretende “determinar exatamente para o juízo especulativo o caráter moral do dever” (*FMC*, p. 47), não permite um mínimo embasamento empírico. Assim, se uma “doutrina dos costumes” mesclada de conceitos racionais e móbeis sensíveis existisse, levaria ao bem só casualmente. (cf. *FMC*, p. 46). Além disso, uma metafísica dos costumes (filosofia prática)

²¹ Como o próprio Kant salienta: “Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que *acontece* mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça, quer dizer leis objetivas-práticas”. (*FMC*, p. 66). Ou seja, se lida aqui com a relação entre a vontade (livre) enquanto determinada pela razão, o que dispensa que se recorra ao empírico para tal investigação, pois “a razão por si só determina esse procedimento”, de modo *a priori*, necessariamente. (*FMC*, p. 67).

não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acréscimo de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico, em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los *pouco a pouco*. (*FMC*, p. 45-46 - grifo nosso).

Levando-se em consideração a afirmação kantiana acima, caberia aqui perguntar como pode se dar essa passagem paulatina para que se atinja um grau tal de racionalização do dever, ao ponto de se desprezar a influência de móveis sensíveis e, por conseqüência, se chegar a ser um sujeito moral? E mais, somente a pura influência da razão dá conta dessa passagem? O que está por detrás da força que move o homem em direção da moralidade?

Antes de se tentar apontar qualquer caminho que conduza a possíveis respostas a essas questões, seria importante, nesse primeiro momento, retomar outras tantas questões dispersas ao longo do texto, as quais se resumem na seguinte questão: o que está por detrás da elaboração de uma antropologia pragmática?

Quando se tem em mira o argumento da *Lógica* que afirma ser a antropologia aquela que ofereceria respostas aos problemas fundamentais da metafísica, da religião e da moral, indagar sobre a natureza da antropologia kantiana e sobre seu papel dentro da filosofia kantiana faz ainda mais sentido. Por certo, como nada que Kant tenha dito, aquela afirmação também não foi apenas uma frase sem nexos e impensada.

Contudo, Kant trabalha com duas noções de antropologia, a saber, uma antropologia que ele chama de prática (moral), na *FMC*, e outra pragmática, em *AP*, o que acaba dificultando um tanto a compreensão sobre que tipo de antropologia Kant está se referindo na *Lógica*, ou se se trata de uma mesma antropologia. Sabe-se apenas que a antropologia que Kant se refere na *FMC* é de caráter empírico, que não se liga, de modo algum, à fundamentação da moralidade, mas que, no entanto, mostra-se útil a aplicação da moral aos homens.

Em *AP*, Kant deixa claro, logo no Prefácio da obra, que a antropologia, para ser útil à filosofia, não deve tratar de um estudo abrangente sobre o homem, mas sim de um estudo em sentido pragmático. Isto é, um estudo direcionado a compreender o que o homem por si próprio, enquanto ser livre, “faz, ou pode e deve fazer de si mesmo [...] como um cidadão

do mundo²²” (AP, 119, p. 21). Significa dizer, de outro modo, que Kant não está interessado em saber de que maneira o homem se constitui apenas como homem (enquanto ser natural), isto é, fisiologicamente, com relação às suas funções orgânicas, processos ou atividades vitais, mas sim enquanto um ser racional livre que pode tornar-se um sujeito cosmopolita.

Aquilo que a natureza faz do homem, chamada por Kant de *antropologia fisiológica*, não faz parte de sua antropologia pragmática porque seu conteúdo é meramente teórico²³. (cf. AP, 120, p. 22). Aprende-se com o estudo da natureza que ela possui, segundo ele, um “jogo” próprio, cujas regras se pode determinar, mas nada se pode fazer para mudá-las. O homem submetido às suas regras, como se verá mais tarde, segue um plano que a própria natureza fez, para que ele, por exemplo, fosse um ser social, quando submetesse suas tendências naturais ao conflito com as dos seus congêneres e que espalhasse sua raça pelo globo, quando essas mesmas tendências provocassem a guerra e ele tivesse que abandonar sua terra natal.

Para Kant, o que pode ser mudado é somente aquilo que o homem faz de si mesmo após ter notado que não pode viver mais em determinado estado, e que não é mero espectador da sua relação com o mundo, mas que tomou parte dele e fez de si um cidadão. A antropologia assim tomada investiga um âmbito bem delimitado, como o filósofo esclarece:

Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* que deve seguir à escola, não é ainda propriamente denominada *pragmática* se contém um amplo conhecimento das *coisas* no mundo, por exemplo os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas se contém um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*. (AP, 120, p. 21).

Note-se que a definição da antropologia em sentido pragmático exposta – pensada como um estudo para compreender como o homem age (o que ele *faz* de si), considerando-se também o que pode e deve fazer enquanto um ser livre e cosmopolita – já lança luz sobre a interrogação inicial deste estudo concernente, no fundo, à utilidade de uma “ciência

²² Na concepção de Kant, o conceito mundo significa “a existência de um conjunto de outros seres estando em comunidade comigo”. (AP, 130, p. 30).

²³ Sobre esse aspecto, Kant afirma ainda o seguinte: “Quem medita sobre as causas naturais em que, por exemplo, a faculdade de recordar pode se basear, pode argumentar com sutilezas (seguindo Descartes) sobre os traços deixados no cérebro pelas impressões das sensações sofridas, mas tem de confessar que é mero espectador nesse jogo de suas representações, e que tem de deixar a natureza agir, porque não conhece as fibras e os nervos cefálicos, nem sabe manejá-los para o seu propósito, ou seja, tem de confessar que nada se ganha com todo o raciocínio teórico sobre esse assunto”. (AP, 119, p. 21).

empírica”, a antropologia, para a moral. Aqui, não parece haver um distanciamento radical do sentido da antropologia elucidado na *FMC*. Na verdade, tal definição concorda com a idéia de que a antropologia pode ser considerada uma ciência empírica, pois o objetivo a que se propõe é uma investigação que começa pela experiência, pela observação do que o homem “faz de si”. Soma-se a isso, contudo, o fato de tal investigação remeter também ao agir humano enquanto “cidadão do mundo²⁴” (*Weltbürger*), ou seja, o que dele se espera e o que deve fazer de si, submetido à lógica mundana. Investigação essa que só pode se dar mediante a análise da relação do homem com o seu meio ambiente, isto é, o mundo.

A chave de leitura, nesse ponto, é a expressão “cidadão do mundo”, que permite notar que Kant não se limita, em *AP*, somente ao conhecimento do homem como ser racional. Seu foco, ao contrário, está direcionado em saber a maneira pela qual o homem se constrói nas suas relações com o mundo, isto é, o que ele faz de si próprio (de maneira geral) enquanto agente social, nas suas relações com seus conterrâneos. (cf. *AP*, 120, p. 22). Trata-se, portanto, da tarefa de compreender a relação do homem (sujeito transcendental) consigo mesmo no mundo, e não apenas o homem em si mesmo como um ser pensante; esta, afirma Kant, é tarefa da metafísica. (cf. *AP*, 130, p. 30).

O conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo, portanto, não se baseia, inicialmente, em conhecimentos humanos locais, de um povo específico, mas visa encontrar uma regra das relações humanas em geral, pois somente assim ela poderá ser “ordenada e dirigida pela filosofia, sem a qual todos os conhecimentos adquiridos não podem proporcionar senão um tatear fragmentário, e não ciência”. (*AP*, 120, p. 22). Com isso, pode-se dizer que Kant visa regulamentar, por meio da antropologia, tanto regras práticas, que orientam qual a maneira mais adequada de se chegar ao fim desejado, quanto regras teóricas, que dizem qual é o fim mais adequado, na visão de Kant um fim moral, ao qual todo homem deve e pode se sujeitar, se fizer bom uso de suas capacidades racionais. Em vista disso é possível afirmar que a *AP* tem em parte um método empírico e em parte um método puro que interagem para resultar numa antropologia essencialmente pragmática. Caso o conceito da antropologia kantiana estivesse restrito ao domínio empírico, é pouco provável que ela assumiria a questão central da filosofia de Kant, como

²⁴ Com essa definição, Kant, na leitura de Stein, faz um resgate “do ‘mundo da vida’ humano” e que sua antropologia filosófica “como ‘conhecimento do mundo’ ao qual não se tem acesso pelo puro pensamento metafísico, nem pelo experimento científico natural, iria ser um campo ambíguo, no qual deveriam ser salvos os elementos para uma resposta à pergunta pelo homem todo, nem apenas como *noumenon*, nem apenas como *fenômeno*. Kant estava, assim, escolhendo, de modo implícito, nem objeto explícito, aquilo que fora a intenção não explicitada da sua primeira *Crítica*: a finitude. Finitude de um mundo resumido no acontecer da experiência prática da vida”. (STEIN, 2003, p. 521).

ele explicita na *Lógica*. Aliás, a riqueza que advém da antropologia kantiana, que se tornou pragmática, consiste justamente no fato de ela considerar os dois âmbitos da ação humana: o sensível e o inteligível, compreendendo o homem como *homo phaenomenon* e *homo noumenon*.

Significa dizer que

o objeto de antropologia pragmática é, portanto, o homem ou a natureza humana compreendida como o conjunto de condições subjetivas – faculdades, predisposições, propensões, tendências, caráter etc. –, favoráveis ou desfavoráveis para a execução de regras *tanto teóricas como práticas*, e, dentro desse último grupo, de regras técnico-práticas e moral-práticas (isto está implicado pela expressão kantiana “aquilo que o homem, faz de si mesmo ou pode e deve fazer”). 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. (LOPARIC, 2006a, p. 13 - grifos nossos).

Há, assim, em relação à *FMC*, um alargamento do projeto moral kantiano com a introdução nele da antropologia. Na condição de coadjuvante, a antropologia completa um projeto que tem condições de tornar-se efetivo, pois leva em conta o homem real, ao qual, muitas vezes, se não for apresentada a possibilidade de ele lidar melhor com sua natureza, seus instintos e inclinações tomarão, na maioria das vezes, o lugar da razão como guia de suas ações. Tendo os instintos como condutor, as ações desse sujeito serão boas apenas parcialmente, pois nunca fará algo em si e poderá até mesmo tratar seu semelhante apenas como meio (instrumento) para satisfazer seu instinto, que se tornou para ele “uma outra natureza” (*AP*, 121, p. 23).

Kant estaria reconhecendo, dessa forma, a necessidade de um nível menos abstrato para a formação do caráter humano, que pode ser orientado ou incitado a se desenvolver segundo um plano moral, não como algo que venha de fora, mas enquanto um constructo do próprio sujeito.

Não se quer insinuar com isso que a *AP* seja uma espécie de manual da vida boa, ou seja, que ela prescreva uma receita infalível para se chegar à felicidade. Kant, certamente, não tinha isso em mente quando se ocupou com o estudo do homem. Até onde se pode notar, o fato de ter tornado sua pesquisa pública – e, talvez para os padrões da época, fazer uma antropologia bastante popular, no sentido de que ela se aproxima da linguagem menos erudita – com uma inigualável riqueza de exemplos não implica num sistema de regras prontas. É bem verdade que seus esforços estão direcionados a esta popularidade da

antropologia, isto é, de torná-la acessível ao entendimento comum, como ele mesmo faz questão de afirmar:

Uma antropologia sistematicamente delineada e, todavia, popular (pela referência a exemplos que todo leitor possa por si mesmo encontrar), composta desde um ponto de vista pragmático, traz ao público leitor a vantagem de que, esgotando todas as rubricas sob as quais se pode colocar esta ou aquela qualidade humana, observada na prática, lhe são dadas numerosas ocasiões e lhe são dirigidas numerosas exortações para tratar, como um tema próprio, cada qualidade particular, inserindo-a num item específico: com isso, na antropologia os trabalhos se dividem por si mesmos entre os amantes desse estudo e serão posteriormente reunidos num todo pela unidade do plano, promovendo-se e acelerando-se então o crescimento de uma ciência de utilidade geral. (AP, 121-122, p. 23).

Contudo, sua pretensão parece inserir-se no projeto da *Aufklärung*²⁵ que vem tornar público uma proposta de autoconhecimento, de libertação das amarras de uma razão não suficientemente esclarecida. Vê-se nesse sentido que o maior ganho ao leitor da antropologia kantiana ao identificar-se com ela é o de esclarecer-se a si mesmo e com isso dar a si mesmo o estímulo necessário para prover uma mudança no modo de pensar e agir. Talvez somente por meio desse auto-esclarecimento se possa ter o estímulo necessário para um dia²⁶ desprender-se da menoridade e ser verdadeiramente um cidadão do mundo, para o que é preciso saber fazer bom uso da própria liberdade.

²⁵ Herrero, no Prólogo de *Religião e História em Kant* (São Paulo: Loyola, 1991), vem confirmar, de certa forma, essa suspeita. Para ele, “o ponto de ligação entre a *Aufklaerung* [sic] de então e de hoje pode ser visto sobretudo na preocupação comum de continuar o processo de conquista da liberdade [...] a *Aufklaerung* pode hoje contribuir mais do que nunca para a prossecução da história inconsumada da liberdade pela reflexão sobre o homem e a história, e pela formulação de tarefas e metas plausíveis, e sobretudo com caráter *obrigatório* para a teoria e a práxis, às quais a razão possa dar seu livre e fundamentado consentimento”. (1991, p. 6).

²⁶ Diz-se um dia porque tal projeto não se realidade de hora para outra. Aliás, é algo que deve ser buscado ao infinito. É nesse buscar incessante que se pode se aproximar do ideário kantiano. Isso porque, na visão de Kant, a realização desse projeto depende, em última instância, da educação dos homens desde a fase infantil. Ele vê na educação a grande aposta para uma revolução no modo de pensar que, conseqüentemente, se reflete no modo de agir. Ao mesmo tempo essa, por assim dizer, dependência da educação gera outra dificuldade: “O ser humano tem, pois, de ser *educado* para o bem, mas aquele que deve educá-lo é novamente um ser humano que ainda se encontra em meio à rudeza da natureza e deve realizar aquilo de que ele mesmo necessita. Daí o constante desvio de sua destinação e os retornos repetidos a ela”. (AP, 325, p. 219). Daí também a necessidade de se (re)pensar o papel da educação, já que uma geração deve educar a geração seguinte e isso implica uma formação continuada numa busca incansável pelo melhor. A educação em Kant, ao que tudo indica, extrapola o âmbito escolar formal, é entendida em sentido mais amplo. É obvio que uma das condições para a formação de um cidadão é, por exemplo, ler e escrever. Isso é o que lhe confere dignidade e o faz sobressair perante os demais seres. Esse, sem dúvida, é o papel propedêutico primordial da escola, mas é também o de oferecer instrumentos para que o aluno possa se tornar um verdadeiro cidadão cosmopolita, o que sua natureza, por si só, incita, mas não realiza. Oferecer condições para que o educando exerça sua autonomia ao pensar por si próprio, se auto-examinar na sua relação com o mundo é o princípio do aprimoramento de uma razão capaz de, ativamente, alçar grandes vôos naquela direção e ser “digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. (AP, 325, p. 210). Para

Cabe salientar, por fim, que

não obstante a formulação e a resolução do problema de fundamentação da moral sejam da alçada exclusiva da razão pura prática e inteiramente independentes das considerações acerca da natureza humana, o problema de aplicação efetiva da moral racional só pode ser formulado e resolvido – *decidido* por sim ou não – com respeito à natureza humana, isto é, à vontade humana que, como tal, não é plenamente conforme à razão. (LOPARIC, 2006a, p. 9).

Isso significa que a aplicação da moral exige um trabalho antropológico em sentido pragmático. Ao mostrar isso, por outro lado, Kant exclui a possibilidade de sua tentativa, no que concerne à antropologia, consistir no estudo de aspectos relativos às representações do sentido interno humano; esse estudo, afirma ele, é de domínio da psicologia²⁷. Mas já em se tratando da forma como a consciência intelectual se apresenta, isto sim é, para Kant, digno de muita meditação. Para uma antropologia pragmática é inútil, conseqüentemente, o conhecimento da memória em si, por exemplo, mas se se utilizar as observações sobre o que é *prejudicial* ou *favorável* [a ela], para alargá-la ou fazê-la mais flexível, a este fim se serve do conhecimento do homem. (cf. AP, 119, p.21- grifo nosso). Dito de outra maneira, seu ponto de vista é sempre externo ao objeto estudado, no sentido de que não se detém em saber o que ele é, mas observando as formas de expressão dele no mundo, tem condições

uma visão mais detalhada do problema da educação em Kant consultar, sobretudo, a obra *Sobre a pedagogia* (Piracicaba: Unimep, 1996), de 1803. Três excelentes comentários críticos da pedagogia kantiana encontra-se em: 1) DALBOSCO, C.A. Da pressão disciplinada à obrigação moral: esboço sobre o significado e o papel da pedagogia no pensamento de Kant. *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 25, n. 89, p. 1333-1356, set./dez. 2004.; 2) EIDAM, H. Educação e maioridade em Kant e Adorno. In: DALBOSCO, C. A.; FLICKINGER, H-G. (orgs). *Educação e maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica*. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: EdUPF, 2005, p. 104-137; 3) OLIVIERA, M. N. A educação na ética kantiana. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, vol.30, n. 3, p. 447-460, set./dez. 2004.,

²⁷ Muito embora não se possa negar que Kant contribuiu significativamente para o desenvolvimento da psicologia, seu método de investigação se distingue radicalmente daquela abordagem por se tratar de um método conduzido pela filosofia e não se basear, necessariamente, no contato direto com os seres humanos para conhecê-los. Como ele próprio afirma, “viajar, [por exemplo], ainda que seja apenas pela leitura de relatos de viagens, é um dos meios de ampliar o âmbito da antropologia”. São meios auxiliares da antropologia também “a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances. Pois ainda que estes últimos não se atribua propriamente experiência e verdade, mas só ficção, e ainda que seja permitido exagerar os caracteres e as situações em que se colocam os homens, tal como aparecem em imagens de sonho, ainda, portanto, que aqueles nada pareçam ensinar para o conhecimento do homem, 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”. (AP, 120-121, p. 22-23). Como se pode notar, a antropologia kantiana é uma antropologia essencialmente filosófica, pois busca no acontecer da vida humana, no diálogo tácito do homem com as suas mais diversas formas de expressão, uma maneira muito peculiar e frutífera de conhecer a natureza humana, que se revela dos gestos mais simples aos mais exagerados, como ele bem chama a atenção. E o que é ainda mais significativo, é que para esse diálogo com as artes, por exemplo, é preciso um olhar treinado (reflexivo) para observar e extrair daí algum ensinamento sobre o homem, como condição para que a antropologia se torne “uma ciência de utilidade geral” (AP, 122, p. 23), o que exige filosofia.

de avaliar qual destas formas é a mais coerente e como se deveria agir para, dependendo o caso, aumentar ou diminuir o seu potencial.

Parece verdadeiro, então, que, conhecendo-se as maneiras pelas quais a natureza humana se expressa, é possível com este conhecimento pensar meios de aperfeiçoá-la. Como se pode notar, a antropologia kantiana, ao mesmo tempo em que é orientada pela filosofia, já que segue um método bem delimitado e não se limita a mera descrição de seu objeto de estudo, é também aquela que auxilia a filosofia a pensar o lugar do homem em sociedade, e que é possível otimizar as relações interpessoais, embora o homem seja, até certo ponto, “destinado” naturalmente a isto. (cf. *AP*, 324, p. 219). Nesse sentido, devido a essa troca, a antropologia pode ser considerada como parte constitutiva da moral, pois mostra, na medida em que traz à tona aspectos da natureza humana favoráveis ou não ao aperfeiçoamento moral, o quão exequível algo é na prática e também a condição para que algo se torne exequível um dia.

Pode-se dizer, por isso também, que o principal meio através do qual Kant pode provar a possibilidade de algo que se pode, de fato, fazer é a antropologia. Pois é ela que trata dos feitos (fatos) humanos, ou seja, das manifestações da natureza humana, mais especificamente daquilo que favorece ou prejudica o desenvolvimento de um plano moral para a humanidade. Conforme Loparic, essa lógica se aplica no que diz respeito à moral, porque

para que seja possível *afirmar* com sentido, isto é, de modo decidível, que a lei moral está efetivamente *em vigor*, e de forma incondicional, com respeito à vontade humana, é preciso decidir antes se essa lei *pode ou não ser aplicada (angewandt)* à vontade humana, ou ainda, se a vontade humana, reconhecida como imperfeita pela antropologia, pode realizar (executar) ações de acordo com o comando incondicional da lei moral. Dito de outra maneira, não há como evitar o problema de saber se é racional supor que a vontade pecadora como a nossa pode ser obrigada por uma lei que exige a santidade. (LOPARIC, 2007, p. 83-84).

O ponto de partida da *AP*, por isso, é o que o filósofo de Königsberg entende ser o espaço de domínio predominantemente humano, que é o mundo, a partir daquilo que o homem produziu, mediante sua relação com ele, ou seja, o progresso civilizatório:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é o seu próprio fim último. – Conhecer, pois, o ser humano

segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas. (p.21).

O primeiro aspecto a ser considerado nesse trecho é o de que Kant vê os progressos da humanidade como uma maneira de os homens se educarem, segundo o que se pode notar de favorável para se constituir um estado melhor futuramente. Não há outro modo de perceber esses progressos, contudo, senão através da história. Graças aos registros históricos é possível perceber os conhecimentos e habilidades adquiridos ao longo do tempo, que contribuíram para os muitos avanços de que se tem notícia, e é possível também tornar útil todo esse saber acumulado a favor do desenvolvimento humano, sob a orientação da antropologia. É nesse sentido que a aproximação pragmática da “história filosófica do gênero humano”, como se verá nos capítulos seguintes, tem grande relevância para a antropologia, pois é uma fonte riquíssima de ensinamentos que propiciam prudência aos homens. Ela torna os homens mais prudentes, na medida em que “ensina ao mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas”. (*FMC*, p. 53).

Outro aspecto importante é que a utilidade desses conhecimentos destina-se unicamente ao homem, considerado sempre como fim último e como construtor de mundo. O homem é tomado aqui enquanto a criatura mais importante para o qual tudo deve convergir. Trata-se de um sujeito racional e, ao mesmo tempo, sensível, que é responsável pelo seu próprio destino e também pelo progresso de sua espécie.

Muitos dos conhecimentos que até hoje foram disponibilizados ao homem, como se sabe, não alteraram positivamente o seu futuro, ainda ele que tivesse condições para isso, porque o uso de vários deles não foi feito responsavelmente. A antropologia kantiana, nesse sentido, é totalmente relevante ao verdadeiro avanço social mundial, na medida em que se presta a pôr em pauta aquilo que é favorável ou não ao desenvolvimento efetivo para melhor do gênero humano, o que, por sua vez, só pode resultar, segundo Kant, da própria vontade humana e não da força de meios externos. Desta forma, pode-se dizer que ela possui, por outro lado, uma tarefa essencialmente educativa, e porque não dizer filosófica, e por isso mesmo deveria fazer parte dos currículos escolares (cf. *AP*, 120, p. 21), uma vez que promove a discussão de problemas relativos à natureza humana, que provoca a reflexão sobre os caminhos que podem ou não trazer verdadeiros benefícios ao homem.

Kant desenvolve, nesse sentido, uma “disciplina” auxiliar a teoria moral, que não dita ao homem aquilo que ele deve fazer, mas que propõe uma reflexão sobre aquilo que ele faz, pode e deve fazer de si mesmo, considerando-o um ser terreno, finito e limitado, mas com enormes potenciais racionais, a partir dos quais pode transformar, pouco a pouco, uma simples idéia em uma “realidade objetiva prática”. Ou seja, Kant desenvolve sua antropologia, por um lado, com o intuito discutir e mostrar ao homem, que o que pode ser mudado, não é o que a natureza fez dele, mas sim sua índole sensível, que pode ser refreada em prol de um caráter verdadeiramente moral, o que, por sua vez, só pode acontecer quando o homem conhece-se a si mesmo. Por outro lado, a antropologia é indispensável à moral por examinar e tornar legítima as condições efetivas da aplicação da lei moral aos homens, os quais, por diversas razões que ela aponta, também são donos de uma vontade imperfeita. Assim, pode-se resumir este item com a seguinte constatação: o essencial do conhecimento do homem em sentido pragmático é que ele se funda na idéia de que se pode sempre fazer o melhor uso da natureza humana para intenções morais.

2.2 A antropologia e a formação do caráter moral

Com a elaboração da antropologia pragmática, Kant combina nível teórico e prático da ação e passa a tematizar aquilo que está mais ligado à práxis da vida, passa a mostrar a realidade da execução de uma idéia, que estava prescrita na *FMC* e que se torna possível graças a disposição moral na natureza humana para ser afetada pelas leis morais. E é essa disposição que dá conteúdo sensível (factual), ou seja, sentido à lei.

É o que Kant vai mostrando ao longo da *AP*, que se divide em duas grandes partes: a primeira intitula-se “Didática antropológica” e a segunda “A característica antropológica”. Ambas têm como pano de fundo a referência ao plano moral, mas é na segunda parte que Kant fará um trabalho mais incisivo, tentando caracterizar a índole moral da pessoa, do gênero, do povo e da espécie.

Na primeira parte, que tem como subtítulo: “Da maneira de conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano”, Kant trabalha de modo sistemático e com observações muito ricas em detalhes das ações humanas desde a mais tenra idade. Ele mostra, por exemplo, como se dá o desenvolvimento na criança da consciência de si mesma, e segue analisando até mesmo alguns aspectos da linguagem humana, pois ela também manifesta um estado ou uma tendência moral ou imoral no homem.

O filósofo trata, de modo especial, da linguagem egoísta, que deixa conhecer o interior dos seres humanos e tem seu início na criança quando ela passa a “ter o eu em sua representação” e a pensar em si mesma. (AP, 127, p. 27). Essa consciência de si, afirma Kant, é o que eleva o homem “infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder [...]”. (AP, 127, p. 27). Mas, por outro lado, ela enseja o aparecimento do egoísmo, como conclui Kant:

A partir do dia em que começa a falar por meio do eu, o ser humano, onde pode, faz esse seu querido eu aparecer, e o egoísmo progride irresistivelmente, se não de maneira manifesta (pois lhe repugna o egoísmo dos outros), ao menos de maneira encoberta, a fim de se dar tanto mais seguramente, pela aparente abnegação e pretensa modéstia, um valor superior no juízo dos outros. (AP, 128, p. 28).

Na seqüência, Kant analisa outras formas de egoísmo (a saber: o lógico, o estético e o moral²⁸) e depois apresenta o conceito de pluralismo, que se opõe ao egoísmo, porque “é o modo de pensar que consiste em não se considerar nem proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo”. (AP, 130, p. 30).

Kant, no restante dessa primeira parte, segue discorrendo, à semelhança da primeira *Crítica*, mas pragmaticamente, sobre a maneira como os seres humanos se apropriam de certos conhecimentos e o que fazem deles, ou seja, a cultura que construíram a partir disso. Trata-se da apropriação do fenômeno da complexa teia de experiências do homem com o mundo, mais precisamente, das maneiras de se conhecer a própria natureza humana com base em certos padrões (regras) perceptíveis pela a observação de suas ações. Não se trata, contudo, da descrição meramente do objeto (o homem) da observação, ao contrário, traz-se o produto dessas observações ao crivo da razão, que o organiza a ponto de compreender como ele é possível, conhecendo-se, por consequência, as maneiras pelas quais o homem é afetado tanto por si, quanto pelos objetos²⁹. Kant, contudo, não se detém, em AP, em fazer

²⁸ O egoísta lógico caracteriza-se por achar desnecessário o juízo dos outros, pois confia piamente na sua própria avaliação; o egoísta estético superestima seu próprio gosto e se satisfaz com ele, mesmo com a desaprovação de outros; o egoísta moral age conforme um plano que visa sua própria felicidade, mas aquele que se distancia de todos estes, o pluralista, segundo Kant, é aquele que age como um cidadão do mundo (cf. AP, 128-130, p. 29-30), pois tem consciência de si como tal. É a essência deste homem pluralista que a antropologia pretende trazer às claras, e por isso seu ponto de vista é também pluralista.

²⁹ Kant trabalha essa dinâmica, por exemplo, na altura do parágrafo 7 (140-143, p.40-42), intitulado “Da sensibilidade em oposição ao entendimento”, onde mostra que a mente humana tem a qualidade de ser

metafísica, ele apenas observa essa análise como possível, consciente de que ela se difere essencialmente da análise pragmática (embora esta análise não a dispense), por se deter exclusivamente no conhecimento *a priori* do mundo, isto é, das coisas como são sem estar, necessariamente, em relação com os sentidos. E a investigação pragmática, ao contrário, extrai da experiência a matéria prima de seus ensinamentos.

A segunda parte de *AP* é dedicada ao estudo do que caracteriza o homem enquanto tal, ou seja, aquilo que o distingue dos outros seres vivos. Aí Kant procede com sua investigação indo do mais particular ao mais geral. Inicia pela a investigação do caráter da pessoa indo até ao caráter da espécie, analisando o que diferencia os indivíduos entre si e avança em direção de saber o que diferencia a espécie humana das outras espécies vivas. Ele busca com isso encontrar a característica, a mais genérica possível, do traço fundamental do homem, segundo sua espécie, “como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, [que] pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*”. (*AP*, 321, p. 216). É, portanto, nas últimas páginas dessa segunda parte da *AP* que se encontra o que há de mais essencial das investigações do filósofo quanto ao que de mais original há na natureza humana. É onde Kant coaduna as qualidades do ser natural homem (*homo natura*) com sua propriedade racional e vê o homem por inteiro.

Considerando o homem dessa forma, Kant define como característico dele, do ponto de vista pragmático, o caráter “que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume”. (*AP*, 321, p. 216). Com esse caráter, que é, em parte, uma dádiva da natureza, ele teve a capacidade de se conservar a si mesmo e sua espécie, e foi além, ao transmitir sua cultura e educação aos seus congêneres, e deu passos importantes no que diz respeito ao governo das cidades, o ordenando sistematicamente pela razão. (cf. *AP*, 322, p. 216). Porém, conforme Kant, o característico

da espécie humana, em comparação com a idéia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que

passiva (receptiva) às representações, ou ativa, e que graças à reunião dessas duas ocorre o conhecimento. Mostra ainda, de maneira mais resumida, como é possível o conhecimento das coisas do mundo, ou seja, de que forma o instrumental racional do ser humano age para se apropriar do mundo. Isso, contudo, não será aqui objeto de análises, haja vista a delimitação do tema de estudo, ou seja, porque, como o próprio Kant reconhece, “esta nota não pertence propriamente à antropologia. Nesta, fenômenos unificados segundo leis do entendimento são experiências, e então não se pergunta por aquele modo de representar as coisas no qual são consideradas mesmo sem sua relação com os sentidos (ou seja, em si mesmas); pois essa investigação pertence à metafísica, que tem a ver com a possibilidade do conhecimento *a priori*”. (*AP*, 142-143, p. 42). Para uma visão completa desse ponto consultar: KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, sobretudo a “Introdução” (B) e a “Estética transcendental”.

sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *idéia* o **fim**, embora de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante a **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver. (AP, 322, p. 216).

Diferente de todos os demais seres vivos sobre a terra, graças ao seu impulso como ser natural, o homem se destaca, contudo, por criar cultura a partir de suas habilidades. Três delas Kant destaca como fundamentais: a) a disposição técnica, (mecânica, vinculada à consciência) para o manejo com as coisas; b) a disposição pragmática, para utilizar inteligentemente os outros em benefício das suas intenções e c) a disposição moral, para agir consigo e com os outros segundo a liberdade sob leis. (AP, 322, p. 216). Da disposição técnica os avanços se deram pelo fato de homem fazer uso habilidoso de sua mão. Quanto à disposição pragmática, que é uma propensão natural da espécie humana, o homem se sobressai por produzir a cultura da civilidade nas relações interpessoais e, com isso, pode sair da rudeza e ser um sujeito mais polido, “ainda que não moral”, mas que, por buscar a concórdia, está, por isso mesmo, num nível superior. (AP, p. 218, 323-324).

Quanto à disposição moral a questão principal consiste em saber se o homem é, por natureza, bom ou, por natureza, mau, ou, por natureza, igualmente sensível para um e outro³⁰. Este último caso, afirma Kant, é impossível, pois, assim, a espécie humana “não teria nenhum caráter”. (AP, 324, p. 218). Segundo sua disposição inata (por natureza), o homem é bom, afirma Kant, porque tem para si a representação do dever, e embora muitas vezes se desvie, é sempre consciente dele.

Essa disposição é própria do caráter inteligível da humanidade, embora seja preciso admitir que o homem tenha uma “propensão a desejar o ativamente ilícito, ainda que saiba que é ilícito”, propensão que ele chama de “propensão para o mal”, a qual se pode notar pela experiência tão logo os sujeitos façam uso de sua liberdade. Disso, Kant conclui que, segundo o seu caráter sensível, o homem tem propensão ao mal, e ao mesmo tempo, sem isso ser uma contradição, é inatamente bom por possuir no seu caráter inteligível a disposição à moralidade. (cf. AP, 322-325, p. 216-219).

Da análise pragmática do homem quanto ao seu futuro, segundo Kant, pode-se dizer que, não obstante os desvios do caminho que conduz ao progresso da humanidade,

³⁰ Kant se fez essas perguntas também no texto da *Religião*, onde explora a relação das predisposições humanas com o âmbito religioso. Esse ponto será retomado no quarto capítulo desse estudo.

o homem está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes, e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. (AP, 325, p. 219).

O otimismo de Kant, contudo, é bastante realista. Ele está consciente de que as mudanças para melhor não ocorrem pelo simples fato de um ser “superior”, seja ele quem for, colocar diante de seus olhos um mandamento supremo que dite como o homem deve agir. Isso fere o princípio da autonomia dos sujeitos. A evolução moral dos seres humanos, diz Kant, ocorre no tempo vivido, na experiência com a vida e possui três estágios principais: por volta dos vinte anos, quando o homem conquista a habilidade (*Geschicklichkeit*), ou seja, chega à fase em que tem desenvolvida a faculdade de atuar com arte para as suas intenções; por volta dos quarenta, quando utiliza da prudência (*Klugheit*), que é a arte de “utilizar os outros para os seus fins” e chega à sabedoria (*Weisheit*), por volta dos sessenta anos, fase em que tem uma razão negativa, pois ela se estabelece como medida às outras duas faculdades e é mais intolerante, por assim dizer, com “as tolices das duas primeiras”. (AP, 201, p. 99). A sabedoria no uso pleno da razão chega com a idade, com as experiências vividas, mas é por poucos vivenciada.

A capacidade pragmática da prudência de que Kant já tratava na *FMC* que, tanto lá como aqui, não se refere ao sentido de prudência mais usual enquanto moderação, como se viu, é retomada aqui como um estágio humano que pode levar à moralidade, mas não é moral propriamente dita. Isso porque, se levada a cabo, tal capacidade está em dissonância com o imperativo categórico que ordena tomar os outros sempre como fim e nunca como meio (cf. *FMC*, p. 69), o que não ocorrerá, se o sujeito já tiver chegado ao estágio da sabedoria.

Para alcançar este fim, aconselha Kant, deve-se procurar obedecer, pelo menos, três máximas, a saber, “1. pensar por si mesmo, 2. colocar-se no lugar do outro (na comunicação com seres humanos), 3. pensar sempre em concordância consigo mesmo”. (AP, 200, p. 99). Todavia, exigir sabedoria do ser humano, reconhece Kant, é exigir muito dele, porém só ele pode chegar a esse nível, mas caso não chegue, ter prudência parece ser o suficiente para que o mundo funcione pragmaticamente.

Até aqui, nessa segunda parte de *AP*, Kant trata do caráter humano se referindo precisamente àquilo que caracteriza uma espécie, o que a distingue de outra. Mas antes

disso, logo no início dessa mesma parte, Kant trata do caráter enquanto índole moral, ou seja, se refere à força moral da personalidade de um sujeito. Quando se fala em caráter neste último sentido, e se diz que esta ou aquela pessoa “tem um caráter, não significa apenas ter *dito* muito a seu respeito, mas também tê-lo *elogiado*, pois isso é uma raridade que inspira respeito e admiração”. (AP, 291-292, p. 187). Ter caráter, nessa acepção, é ter a “qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante a sua própria razão”. (AP, 292, p. 188). Trata-se aqui indubitavelmente do caráter moral qualificado na *FMC*: o caráter da vontade que acolhe nas suas máximas os princípios práticos da razão. É um caráter inteligível, porém não inato, pois a vontade necessita se adequar à lei. Diz respeito, por isso, àquilo que o homem faz ou deixa de fazer de si mesmo, ação pela qual ele revela se tem ou não caráter.

Ter vários caracteres, para Kant é o mesmo que ter nenhum, pois está em contradição com os princípios morais, uma vez que não é universalizável ter na mesma pessoa diversos tipos de personalidade moral, sempre oscilando. Pode-se se classificar, por isso mesmo, apenas dois tipos de homem: aquele que possui caráter e aquele que é sem caráter. Não basta, para Kant, ter predisposição ao caráter, é preciso que o sujeito construa o seu caráter, e, para isso, é condição indispensável que o ele observe e cumpra cinco princípios pragmáticos fundamentais:

- a. Não dizer inverdade, de propósito: por isso, também falar com cuidado, a fim de que não recaia sobre si a vergonha do desmentido.
- b. Não fingir: parecer bem-intencionado pela frente, mas ser hostil por trás.
- c. Não quebrar suas promessas (consentidas), do que também faz parte: honrar ainda a memória de uma amizade já rompida e não abusar depois da antiga confiança e fraqueza do outro.
- d. Não travar relacionamento que envolva gosto com homens de má índole e lembrar do *noscitur ex socio* etc., limitando a relação somente a negócios.
- e. Não levar em conta a difamação proveniente de um juízo superficial e mau dos demais, pois o contrário já revela fraqueza; moderar também o temor de infringir [sic] a moda, que é coisa passageira e inconstante e, se ela já alcançou alguma influência importante, ao menos não estender seu mandamento até a moralidade. (AP, 294, p. 190).

Não se recebe geneticamente o caráter em sua índole, o homem precisa sempre adquiri-lo, embora de maneira pragmática, ou seja, extraindo regras de conduta, produtos da própria experiência com o mundo aquilo que é mais favorável a ele. O estabelecimento de seu caráter, afirma Kant, é como que um “renascimento” que se torna inesquecível

quando do “momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era”. (AP, 294, p. 190).

Não é também *somente* através do ensino (formal) ou exemplos, contudo, que ocorre a conversão de um homem *sem* caráter em um homem de caráter. Embora possível essa conversão, ela só ocorre, verdadeiramente, segundo Kant, mediante uma “explosão que sucede repentinamente ao fastio com o estado oscilante do instinto” (AP, 294, p. 190), e muito raramente antes dos quarenta anos. Antes disso, contudo, seguir aquelas regras, mesmo com alguns desvios, ainda é melhor do que seguir o próprio instinto ou imitar condutas supostamente morais.

O “estabelecimento de um caráter é a unidade absoluta do princípio interno da conduta de vida em geral” (AP, 295, p. 190) e por isso possui um valor intrínseco, acima de qualquer preço. (cf. AP, 292, p. 188). A única prova de que o homem conscientemente tem um caráter é ele “ter convertido a veracidade em uma máxima suprema para si, tanto na confissão interior perante si mesmo quanto no relacionamento com um outro qualquer”. (AP, 295, p. 191), o que é possível ao homem, segundo Kant, mediante sua razão. Mas como é possível à razão adequar-se aos seus próprios fundamentos, já que, na prática, muitas vezes, ela se vê dominada pelo caráter sensível humano?

Essa questão é bastante complexa e talvez aqui se possa apenas apresentar uma alternativa à resolução desse problema, tendo-se em conta a delimitação da pesquisa. Para isso, antes de qualquer coisa, é preciso começar por entender o ponto de vista que Kant assume sobre isso na *FMC*.

2.3 A liberdade da vontade como fundamento da moralidade na *Fundamentação*

Ao final da segunda seção e durante toda terceira seção da *FMC*, após caracterizar o imperativo moral (categórico) mostrando sua justeza, Kant se detém em encontrar a possibilidade da existência desse imperativo que é universal e necessário. O caminho para isso, como se pode logo inferir, não será mediado pela experiência, mas é a razão que irá, *a priori*, determinar a possibilidade objetiva daquele imperativo. (cf. *FMC*, p. 57). A questão norteadora, para Kant, nessa fase do texto então é a seguinte: “é ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais?”. (*FMC*, p. 66). Se tal lei existe, complementa Kant, “então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao

conceito de vontade de um ser racional”. (*FMC*, p.66). Logo, se ela estiver ligada à experiência, a possibilidade da necessidade do imperativo categórico é nula. Para oferecer uma resposta a essa questão é preciso, portanto, investigar as relações da vontade consigo mesma e como a razão a orienta.

Grosso modo, uma vez estabelecido por Kant que o dever é a condição suprema da ação moral, o imperativo categórico só é possível mediante a adequação da vontade subjetiva ao fim objetivo da razão. Dessa concordância entre a razão prática e a vontade, Kant conclui “a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal”. (*FMC*, p. 72). O fundamento do imperativo categórico, portanto, reside na concordância entre o fim subjetivo e objetivo que origina a lei necessária da razão fruto da própria faculdade da vontade, que por isso é considerada como boa em si mesma. Significa dizer que a vontade é sua própria legisladora, pois se submete à lei de que ela própria é autora. (cf. *FMC*, p. 72).

A vontade (razão prática) nesse ponto da *FMC* de submetida à lei passa a ser vista como sua autora³¹. Trata-se de uma “vontade legisladora universal” que é o princípio supremo da moralidade. O imperativo categórico, assim, só pode ser criação da razão, como condição para que, por um lado, a moralidade seja possível e, por conseguinte, o homem seja fim em si mesmo: “a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo”. (*FMC*, p. 77). Isso, contudo, não encerra a questão para Kant. Para afirmar a validade do imperativo é necessário ainda saber se é possível a vontade dar a si mesma a lei, ou seja, se a vontade pode ser considerada autônoma. Os esforços kantianos aqui consistem em extrair um conceito tal que permita a explicação de como a razão (vontade) é capaz de ser autônoma. Ou seja, é preciso buscar responder como e em que medida a vontade é apta a dar a si mesma a sua própria lei.

O que torna possível tanto o acolhimento irrestrito à lei da razão quanto sua deflexão (heteronomia), responde Kant, é o fato de a liberdade ser a propriedade da vontade. Assim como a necessidade natural está para os seres irracionais, afirma Kant, a liberdade está para os seres racionais. Enquanto habitante do mundo inteligível, dada a sua capacidade racional, o homem não se encontra preso a causalidade do mundo sensível. Assim sendo, a possibilidade de pensar a causalidade da sua vontade só se dá por intermédio da idéia de liberdade. Daí porque a inseparabilidade entre a idéia de liberdade e

³¹ Essa conclusão sublinha um aspecto importante: é o ser humano um ser capaz de originar para si mesmo sua lei; nisso reside sua grandeza e dignidade.

autonomia. (cf. *FMC*, p. 102). Se, ao contrário, o homem não fosse livre, ele nada poderia causar e estaria determinado pela necessidade do mundo dos fenômenos. A liberdade é entendida por Kant como condição de possibilidade de toda ação, seja ela moralmente conduzida ou não.

Contudo, inferir daí a existência da liberdade é algo que foge aos limites do conhecimento possível. Sabe-se apenas que ela possibilita o imperativo categórico, mas não se pode afirmar sua existência. Kant reconhece esse limite ao final da terceira seção da *Fundamentação* onde escreve o seguinte:

Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta; pois não há que censurá-la por que ela o não queria fazer por meio de qualquer interesse posto por fundamento, porque então não seria uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. E assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade*, e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana. (*FMC*, p. 117).

Esse limite, gerado pela conhecida separação kantiana dos dois mundos em mundo inteligível e sensível, torna o conhecimento da liberdade inescrutável. Assim, tudo o que é permitido à razão prática conhecer restringe-se somente à idéia de liberdade, e isto não é fundar a liberdade como real. Contudo, apesar de ser uma idéia da razão, é necessário pressupô-la como condição da moralidade, sem o que é impossível pensar o ser racional como realizador de ações voluntárias. (cf. *FMC*, p. 114).

Em vista disso, a pergunta kantiana como é possível o imperativo categórico só pode ser respondida “na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende sua possibilidade, quer dizer a *idéia* da liberdade, [todavia] como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana”. (*FMC*, p. 113-114 - grifo nosso). A razão disso Kant coloca muito resumida, mas claramente, pelo menos aos que já tiveram contato com a primeira *Crítica*: “onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declararam a liberdade impossível”. (*FMC*, p. 111). Para Kant, portanto, o que não é possível provar é o pressuposto da liberdade, mas a necessidade absoluta da relação liberdade e autonomia não

é de se questionar, ou pelo menos é preciso presumir que exista, pois é impensável haver autonomia sem liberdade. (cf. *FMC*, p. 108), e sem autonomia, por conseguinte, não há moralidade.

Dado o caráter de necessidade que a filosofia moral exige do imperativo categórico para que as ações não sejam corrompidas por inclinações particulares, só este imperativo tem o caráter de uma lei prática. Todavia, o caráter de necessidade objetiva da lei não implica que subjetivamente ela seja acolhida como tal. Enquanto ser de paixões, o homem pode renunciar à lei moral e deixar se levar por interesses mais imediatos. A acolhida efetiva da lei, por isso, significa também a repressão da inclinação, pois “mandamentos são leis a que tem de se obedecer [...] mesmo contra a inclinação”. (*FMC*, p. 53).

A discussão agora passa a ser, então, como é possível ir contra a inclinação e manter-se fiel à representação do puro dever? Pois, se, por um lado, o homem é habitante do mundo inteligível e por isso mesmo capacitado a se autodeterminar livremente, por outro lado, o fato de pertencer ao mundo sensível e ser afetado pela sensibilidade faz com que liberdade e necessidade nem sempre coincidam, o que permite notar a presença do livre arbítrio³² no homem. Aliás, ver o homem desse duplo ponto de vista é algo necessário para que ele consiga pensar a si mesmo como pessoa: nem somente submetido às regras da natureza, o que faria do homem um simples animal dominado pelos seus instintos, nem, contudo, um ser absolutamente racional dominado por princípios morais. Esse é um dado que Kant não negligencia: “não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade”, (*FMC*, p. 107) sob pena de que não seja possível pensar o homem por inteiro.

Para haver a sintonia que a razão exige para pensar o homem por inteiro, Kant precisaria, então, pensar numa via alternativa que o permitisse, de alguma forma, responder à questão que ficou limitada no âmbito da razão teórica. Sem poder negar os resultados a que havia chegado, e sem poder abandonar a convicção de que a liberdade é o fundamento da moralidade, Kant precisaria se aventurar por um campo não tão desconhecido para ele: a natureza humana. Dado o limite da razão no ato de pensar a si mesma, seria preciso buscar conhecer melhor aquilo que bloqueia a realização plena da moralidade, que, como Kant apontou, é a sensibilidade humana. A tarefa então que poderia levar Kant para além

³² É evidente que a discussão sobre o tema da liberdade em Kant é muito mais vasta e complexa do que aqui foi apresentado. Mas devido à delimitação dessa pesquisa, que é ainda incipiente, o ponto em que se chegou é provisoriamente suficiente para o que se propõe. A pretensão aqui não é a de pôr um ponto final na discussão e ter a ilusão de ter compreendido cabalmente o sistema kantiano, afinal, o que Kant levou sua vida para construir não pode ser sintetizado num trabalho como este. No momento, apontar caminhos de leitura possível já parece ser um bom começo.

dos limites da razão (inteligível) seria a compreensão do universo da ação humana (da razão sensível), ou seja, a compreensão do que o homem faz de si enquanto ser dotado de liberdade no mundo.

Nesse capítulo tentou-se mostrar com a análise da *Antropologia* que ela está, de fato, a serviço da efetivação da moral kantiana, enquanto aquela que avalia as condições de aplicação da lei moral aos homens. Essa idéia que estava ainda em germe na *FMC* (1785), assume sua forma definitiva na *AP* (1798), que pretende – ao conhecer faculdades e capacidades humanas, para que seja possível aplicar a lei a estes seres –, complementar as respostas às questões teóricas que o filósofo se depara ao final da *FMC*. Graças às características da análise pragmática assumida por Kant, a filosofia moral ganha um sentido mais completo e mais próximo do humano, que é fim em si mesmo. Com isso também, Kant pôde trazer a questão da liberdade mais próxima da história humana. É na história que o homem se reconhece, de fato, como livre e onde ele precisa encontrar meios de aperfeiçoar sua natureza, fazendo uso responsável daquilo que lhe permite ser, enfim, livre juntamente com outros homens.

Mas ao contrário do que se poderia esperar a *Antropologia* não é o único lugar que Kant destina à discussão da natureza humana. A história e a religião são, aos olhos do filósofo, um campo extremamente profícuo para a investigação sobre a natureza do homem. Nesses âmbitos o conceito fundamental que atravessa a totalidade da filosofia kantiana, a saber, a liberdade, ganha um novo contorno e coerência, dados pela investigação da natureza humana na sua relação com o mundo. O modo como Kant vai construindo esse conhecimento já anuncia, como se tentará mostrar nos capítulos que se seguem, o desenvolvimento do método pragmático com toda a utilidade que ele oferece, fazendo da história, especialmente, uma história através da qual o homem pode se educar.

3 A ANTROPOLOGIA EM *IDÉIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL COM UM PROPÓSITO COSMOPOLITA* (1784): A TENSÃO NATUREZA E SOCIABILIDADE HUMANA

No bojo da preocupação kantiana que desemboca no problema da natureza humana, está, sem dúvida, a idéia da consecução de uma sociedade mais humana e justa, o que para Kant não é um sonho vão. Isso se comprova justamente pelo esforço do filósofo em elaborar uma teoria moral suficientemente coerente na formação do homem e, conseqüentemente, na formação da humanidade. Em *IHC*, Kant expõe *uma* das fontes pela qual a humanidade poderá levar a cabo a consecução e manutenção de tal ideal de sociedade.

Embora Kant acredite que um estado social melhor seja possível, está ciente de que essa não é uma tarefa das mais fáceis. Alguns empecilhos entram em jogo na realização do projeto de sua filosofia moral e da história, quando ele direciona sua atenção para a análise de elementos racionais inerentes às relações humanas em sociedade.

Com uma argumentação muito instigante, o Kant do texto de 1784 faz uma incursão na racionalidade humana por um viés atípico: ele parte da análise da relação entre homem e natureza³³, e mostra que desta relação pode-se extrair um traço comum a todos os seres racionais em comunidade. Esse traço comum, como se verá, é o principal responsável

³³ Embora não seja possível no momento desenvolver apropriadamente o conceito de natureza aqui, é importante e esclarecedora a distinção que Chiodi faz do termo natureza em três significados antropológicos: “‘1) ‘natureza’ como origem do bem (providência, fim, racionalidade). 2) ‘natureza’ como origem do mal (natureza selvagem, brutal, etc.). 3) ‘natureza’ como natureza humana. Os dois primeiros desses três conceitos expressam possibilidade e como tal confluem no terceiro, definindo-o”. “Nesta análise Chiodi entende que a palavra natureza na *Idee [IHC]* entraria no seguinte contexto argumentativo: 1) a ‘natureza’ humana é tal que os homens se dão um ordenamento cosmopolita (em que se tenham [sic] em conta os interesses de todos), ou o gênero humano alcançará sua própria destruição; 2) a ‘natureza’ humana, enquanto natureza de um ser *rationabile* (não *rationale*), é tal que torna mais provável a conservação em base a acordos que a destruição num conflito sem quartel; 3) a ‘natureza’ humana é tal que estes acordos não poderão nunca ter um caráter definitivo”. (CHIODI apud TERRA, 1995, p. 159-160 - nota 133)

pela passagem humana do estado instintivo-mecânico para o nível em que as ações são guiadas pela razão.

Segundo Kant, é possível descobrir um curso regular³⁴ e contínuo no “jogo da liberdade da vontade humana”, não no indivíduo, mas nas manifestações humanas coletivas, que permite antecipar resultados de eventos, prever mudanças. (cf. *IHC*³⁵, p. 21-22). Contudo, afirma ele, são os indivíduos, tomados isoladamente, que, ao perseguirem cada um à sua maneira seus objetivos pessoais, mesmo que isso gere um conflito em relação ao interesse alheio, acompanham e fomentam um plano que a própria natureza desenvolveu:

Os homens singulares, e até povos inteiros, só em medida reduzida caem na conta de que, ao perseguirem cada qual o seu próprio propósito de acordo com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, sem dúvida lhes importaria pouco. (*IHC*, p. 22).

E é com o intento de encontrar esse fio condutor para a história da humanidade que Kant elabora as nove proposições de *IHC*. Ele toma como idéia inicial o fato de que todas as disposições naturais humanas “estão destinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e conforme um fim”. (*FH*, p. 41). Isso é, para ele, um fato que se pode comprovar tanto pela observação externa como interna do que ocorre com os homens em geral. Com essa idéia, Kant quer dizer que a natureza³⁶, graças às suas leis internas determinadas, segue um caminho retilíneo nas suas intenções, ou seja, que há uma doutrina teleológica da natureza que se pode notar e que, por outro lado, se precisa admitir como

³⁴ Segundo Loparic, Kant é o primeiro pensador a ir além da mera narrativa de acontecimentos históricos pelo fato de ter buscado “regras a serem usadas na sua elaboração, isto é, [ter feito da história] uma história filosófica do gênero humano”. (LOPARIC, 2003, p.1).

³⁵ Trabalha-se nesse capítulo com a tradução (e estudo preliminar) do texto kantiano de 1784 para o espanhol feita por Emilio Estiú (Buenos Aires: Editorial Nova, 1958). Escolheu-se essa tradução por ser, em alguns casos, mais esclarecedora do que a edição portuguesa de Artur Morão, aqui abreviada por *IHC*. Doravante, utilizar-se-á, para indicar a tradução de Estiú, a sigla *FH*, sempre com tradução nossa.

³⁶ Estiú em seu estudo preliminar à filosofia da história de Kant, esclarece melhor este ponto. Segundo ele, o homem está determinado às leis da natureza, porque além de *noumeno*, e por esse aspecto é capaz de submeter-se à lei moral, ele é fenômeno, sendo que uma filosofia da história deve considerar as ações humanas enquanto fenômenos; isto é, enquanto regidas pela universal legalidade da natureza. E se as coisas ocorrem desta forma, é porque as ações “estão viciadas de conteúdo moral, já que o ético depende da liberdade e esta jamais pode dar-se na experiência, ou seja, na história. A tensão entre uma exigência racional, que põe como meta do devir histórico os valores morais, e a impossibilidade de que estes se concretizem nele mesmo, constitui o motor da filosofia kantiana da história”. (*FH*, p. 30).

princípio para que não se acabe por substituir o fio condutor da razão por meros tateios em fatos contingentes. (cf. *FH*, p. 41).

Mas, antes de explorar melhor esse instigante ponto, note-se o que Kant afirma a respeito da dificuldade natural humana em se autodeterminar:

o homem é um animal que, quando vive entre os seus congêneres, *precisa de um senhor*. Com efeito, abusa certamente da sua liberdade em relação aos outros semelhantes; e embora, como criatura racional, deseje uma lei que imponha limites à liberdade de todos, a sua animal tendência egoísta descaminha-o, no entanto, onde ele tem que renunciar a si mesmo. (p. 28).

Como se sabe, para Kant, a moralidade é a instância última a que a razão pode conduzir o homem. Pode, simplesmente, porque não há garantias de que ela irá conduzi-lo, necessariamente, a ações moralmente boas, como fica evidente no trecho acima, em que Kant admite uma tendência egoísta no homem que o tira dos trilhos da moralidade. Nesse sentido, pode-se dizer que, em Kant, racionalidade não é sinônimo de moralidade, porque aquela é apenas uma potencialidade para que esta se realize. Enquanto ser sensível, o homem é refém de suas paixões e inclinações egoístas, embora enquanto ser racional tenha a potencialidade de coibi-las. Sobre esse aspecto, na terceira proposição de *IHC*, ele oferece um argumento surpreendente:

A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão. A natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os seus fins. Visto que dotou o homem de razão e da liberdade da vontade que nela se funda, isso era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinamento mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo. (*IHC*, p. 24).

Para Kant, foi a natureza, em sua infinita sabedoria, que ofereceu ao homem todos os instrumentos, especialmente a capacidade racional, para que vá além de sua “existência animal”. Significa dizer que, se, por um lado, ele admite a presença no homem de uma dimensão selvagem e impulsiva, por outro, assume que nele mesmo também há todas as condições (dadas igualmente pela sua natureza interior) para superar tal dimensão, para ir além das ações de caráter puramente instintivo. Esse trecho evidencia elementos para uma compreensão mais profunda do processo pelo qual o ser humano, na visão de Kant,

ultrapassa o terreno da natureza rumo à esfera da moralidade. E o que mais chama a atenção nisso é que aqui essa superação da natureza, por parte do homem, é desencadeada pela própria “sabedoria” inerente à natureza:

o homem quer concórdia [afirma]; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação. (*IHC*, p. 26-27).

Em palavras simples, é a própria natureza que impôs ao homem aquilo que o torna incapaz de manter-se em harmonia com a natureza na condição de um ser meramente natural. Como ele mesmo afirma, “parece, pois, que à natureza não lhe interessava que ele vivesse bem, mas que se desenvolvesse até o ponto de, pelo seu comportamento, se tornar digno da vida e do bem-estar”. (*IHC*, p. 25). O ser humano bem que poderia assemelhar-se aos outros animais, contentando-se com uma vida limitada à legalidade dada pela natureza na forma de instintos. Mas, do ponto de vista kantiano, a própria natureza reservou-lhe outro destino ao impor-lhe uma vida em contraste com ela.

Dessa maneira, pode-se dizer que a existência humana individual é fundamental para o desenvolvimento completo das disposições naturais (*Naturanlage*) inerentes à própria espécie (*Gattung*). A mesma necessidade que força³⁷ (*Zwang*) o homem, de certa forma, contra a natureza, ou pelo menos para que vá além dela, vem dela própria.

Para Kant, “o meio de que a natureza serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade”. (*IHC*, p. 25). Antagonismo que é, segundo Kant, a causa da ordem regular da sociedade. (cf. *FH*, p. 43). Esse antagonismo nada mais é do que aquilo que Kant denomina “sociabilidade insociável dos homens”. Com este conceito, o filósofo quer chamar a atenção para uma tendência natural dos homens, qual seja, a “tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade”. (*IHC*, p. 25).

Para o filósofo, o homem, enquanto ser dotado de disposições, ao desenvolvê-las revela uma dupla tendência. Por um lado, busca entrar em sociedade, pois assim, segundo ele, sente-se “mais como homem”, isto é, “sente o desenvolvimento de suas disposições

³⁷ Morão traduz o termo *Zwang* como constrangimento. Aqui se acredita ser mais apropriada a tradução de Estiú: “La necesidad que fuerza al hombre, ordinariamente tan aficionado a una libertad sin límites, a entrar en esse estado de coacción, es, por cierto, la mayor de las necesidades”. (*FH*, p. 45).

naturais”. Pode-se extrair disso, em primeiro lugar, que em Kant há uma ligação natural entre a sociedade e a própria natureza: nas disposições dadas por esta está contida a necessidade de ultrapassá-la na direção daquela. Em segundo lugar, a sociedade aparece como uma espécie de realidade mais elevada, em que aquilo que estava apenas em germe na natureza apresenta-se na sua forma desenvolvida, assumindo então uma ordem própria e autônoma. Por outro lado, entretanto, há neste mesmo homem uma forte propensão ao isolamento, uma vez que “depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo ao seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, de sua parte, sente inclinação³⁸ para exercitar a resistência contra os outros”. (*IHC*, p. 26).

Kant quer, nesse ponto, referir-se mais precisamente à tendência que reside manifestamente na natureza humana de agir egoisticamente, impulsionado por seus instintos primitivos. Some-se a isso a faculdade da razão, que possibilita antecipar com astúcia o comportamento alheio, e faz-se do homem uma ameaça a toda ordem estabelecida. Assim, embora a natureza tenha dado ao homem a tendência de viver em sociedade, também lhe deu a disposição ao egoísmo, ou seja, ao desejo de ter tudo ao seu modo, que o impele ao isolamento e, portanto, submete a sociedade constantemente ao risco de sua própria dissolução.

Essa, segundo Kant, é a condição natural do ser humano: a mesma natureza que o leva à vida em sociedade atenta constantemente contra sua estabilidade. Como se isso não bastasse, o ser humano ainda não pode esquivar-se dessa condição. A natureza não lhe deu, por assim dizer, a possibilidade de viver eternamente como um animal, pois a necessidade de desenvolver sua racionalidade é algo inerente a ele. O instinto é parte integrante do ser humano, porém não é possível ser prisioneiro dele para sempre. Forçado à vida em sociedade, o homem vê-se em meio a uma realidade em que sua propensão inicial à busca pelo seu próprio desenvolvimento só pode se dar mediante a instauração de uma outra forma de agir: a racional. Em outras palavras, é humanamente insuportável viver sob a autoridade dos instintos, pois a insociabilidade advinda deles gera um estado de guerra permanente.

Isso, porém, não significa que a insociabilidade é simplesmente deixada para trás com a instauração de uma ordem social qualquer. No convívio social, como se sabe, o

³⁸ É importante notar que o termo inclinação em Kant define-se como “a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade* (*Bedürfnis*)”. (*FMC*, p. 29 - nota).

homem está sempre tentado a desejar por “algo mais”, o que pode significar risco, em algum grau, para a realização da sociedade idealizada por Kant. Em outras palavras, a natureza humana não parece se alterar significativamente depois do choque entre a tendência sociável e insociável dos homens, a ponto de superar definitivamente o estado “insocial”.

3.1 A “sociabilidade insociável dos homens” e o desabrochar de uma nova racionalidade: é o egoísmo humano um problema ou a solução?

Diante da análise feita até aqui, é importante que uma questão que Kant não se coloca seja trazida à tona: considerando-se esse processo pelo qual o homem é coagido pelas forças da natureza a elevar-se para além dela, o que permitiria afirmar que ele ainda assim não continuaria prisioneiro dela? Ou seja, considerando-se os argumentos de Kant em que ele introduz a idéia de uma “sociabilidade insociável dos homens” para dentro de sua concepção de história, não se poderia deduzir daí que o homem só sai de sua condição de animalidade graças a sua disposição egoísta, e, porque não dizer, instrumental, de querer igualar-se a ou superar os seus congêneres? E mais, isso não implica dizer ainda que, em tal condição, ele está subjugado às leis da natureza, mantendo-se, dessa forma, na esfera heterônoma?

A partir desse ponto, portanto, busca-se compreender melhor como Kant lida com o problema iminente do desabrochar dessa racionalidade egoísta. Isso porque é devido a essa tendência ao agir egoísta que há o desencadeamento de uma série de raciocínios que impulsionam o homem a ir mais além, de arquitetar estratégias para o seu próprio proveito. Dito de forma mais clara, é através do egoísmo que se desenvolve uma razão de natureza instrumental, a qual visa unicamente conseguir para si os melhores meios de alcançar seus objetivos previamente estabelecidos, mesmo que isso fira sua integridade. Se o que realmente importa ao homem é unicamente a manutenção da segurança pessoal, há grandes chances de uma disseminação desse egoísmo por toda a sociedade. Mas até que ponto isso é possível?

Como se pôde notar na análise anterior, está presente, na concepção de natureza humana de Kant, a noção de uma racionalidade operante entre uma dupla maneira de tal natureza se manifestar. Essa racionalidade desabrocha da necessidade que o homem tem de

salvaguardar aquilo que lhe é de interesse próprio. Pois se ele não agir em benefício de si, outros poderão “tomar o que é seu”.

Essa insegurança de se poder ficar à margem em relação a todos os outros indivíduos é o que força o homem a sair da situação cômoda de esperar que tudo venha ao seu encontro. Submetido ao meio social, o indivíduo sabe que não pode fazer o que lhe apetece, e, com isso, se vê obrigado a encontrar uma porta de saída para a sua situação de insegurança. Porque, se, de um lado, enquanto ser finito, não poderia suportar viver sem um “porto seguro”, de outro, não agüentaria viver numa “guerra de todos contra todos” no estado natural. Essa é uma condição, portanto, que ele mesmo se dá, em que a sociabilidade humana é construída mediante a própria insociabilidade e em constante tensão com ela.

Dessa forma, embora o que possibilita ao homem ultrapassar aquele estado só se dê pela capacidade racional desenvolvida através do egoísmo, especialmente, pela sua capacidade de antecipar os juízos alheios e de fazer comparações, é impossível ele levar adiante essa sua competição desleal mesmo no estado natural porque a própria natureza o dotou de racionalidade. Ao mesmo tempo em que o homem, em tal situação, é incitado a agir egoisticamente (instintivamente) pelo receio de uma situação potencial de desvantagem em relação aos seus congêneres, sua razão ordena-lhe uma ação mais prudente.

Isso ocorre porque o homem singular compara-se com os outros na condição de que tanto ele quanto aqueles são iguais, ou seja, com a mesma capacidade de se desenvolver; por isso deseja tornar-se melhor, porque sabe que o outro também deseja. Ele quer igualar-se ao outro e o faz devido a uma competição tácita de índole egoísta, que nasce de uma intenção da natureza. Todavia, é graças a essa competição, que, por um lado, ele desenvolve uma racionalidade instrumental, mas, por outro, desenvolve um tipo de racionalidade que resulta, embora imbuída de interesses próprios, na conservação da espécie humana, no seu autodesenvolvimento e na consciência da igualdade entre os homens. Pois em razão de ser capaz de antecipar fatos, sabe que não pode levar adiante suas intenções egoístas sob pena de toda sociedade colapsar. Kant mostra com isso a astúcia da razão humana que, por um lado, é capaz de se movimentar seguindo máximas universalizáveis, e que, por outro lado, e em função disso, pode desenvolver em si a

disposição, como ele denomina em *RLR*, para a humanidade³⁹. (cf. p. 33). E embora essa disposição, segundo Kant, não seja o último estágio de civilização humana, é por meio dela, no devir histórico, que se avança em direção à conquista da moralidade. É por meio dela que “surtem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem”. (*IHC*, p. 26).

Em resumo, sem o nascimento no homem desse “egoísmo comparativo”, que é, sobretudo, um passo fundamental para o desenvolvimento da disposição para a moralidade, certamente

todos os [seus] talentos ficariam para sempre ocultos no seu germe, numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco [e] dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico. (*IHC*, p. 26).

Ou seja, ele ficaria prisioneiro de seus instintos e levaria uma vida circunscrita às leis da natureza e seria, por isso mesmo, um animal. E, assim, não teria sequer a chance de desenvolver todas as suas disposições, para construir uma civilização esclarecida, pois é através do egoísmo, que desabrocha a “sociabilidade insociável”, a partir da qual, segundo Kant,

se desenvolve gradualmente os talentos e se forma o gosto; [condição para que] mediante uma ilustração contínua se [inicie] a fundamentação de uma classe de pensamento que, com o tempo, pode transformar a grosseira disposição natural em discernimento ético, em princípios práticos determinados e, desse modo, converter o acordo de estabelecer uma sociedade patologicamente provocada em um todo moral. (*FH*, p. 44).

Isso significa que a tensão entre a disposição natural à sociabilidade e as tendências egoístas permanece viva na esfera social. Isso de tal forma que a comunidade humana só poderá manter-se, se cada indivíduo puder elevar-se do ponto de vista natural e organizar um todo moral. Somente dessa forma as ações não serão mais resultado de tendências e de instintos, mas da liberdade que é possibilitada pelo uso prático da razão. Com isso, a ação

³⁹ Segundo Kant, a disposição para a humanidade se caracteriza pela capacidade comparativa, a qual não pode se dar sem a razão. Afirma ele que é do amor de si, ou egoísmo, que “promana a inclinação para obter para si um valor na opinião de outros; e originalmente, claro está, apenas o de igualdade”. (*RLR*, p. 33). Estiu em seu ensaio introdutório chama essa disposição de “egoísmo comparativo, porque [segundo ele, este] seria impossível sem as comparações que a razão estabelece”. (*FH*, p. 23).

deixa de basear-se em princípios particulares para fundar-se na própria noção de uma legalidade geral, válida para todo ser racional.

Esse é o grande ideal kantiano para a humanidade: que o homem particular, num primeiro momento, consiga, por si próprio, orientar seu agir por uma lei moral, e, que, num segundo momento, extrapole o âmbito fechado da família e alcance o âmbito da sociedade global. Kant, neste sentido, está preocupado com a formação do caráter dos indivíduos que integram as sociedades. É necessário desenvolver neles um compromisso com a própria humanidade, ou seja, desenvolver “um dever de índole peculiar, não dos homens para com os homens, mas do gênero humano para consigo mesmo”. (RLR, p. 103).

Como se pôde observar, Kant extrai da análise da história, no fundo, um modo muito peculiar de conhecimento da natureza humana. A *IHC* mostra-se, assim, mais do que um escrito que narra acontecimentos, ela é, sobretudo, a história do caminhar do homem rumo à civilidade, para o que ele precisa dominar seus instintos. É também a história do avanço moral humano, que ocorre pelo fato dos seres humanos terem uma forte tendência ao amor pela sua própria liberdade. Por causa dela tudo sacrificam, inclusive ela própria, para poder viver minimamente bem, ou seja, num estado de paz, com o qual e somente através dele possam se sentir livres para evoluir como pessoa. Isso, por si só, já denota uma tendência do gênero humano para um caminhar rumo ao melhor, pois sua inclinação sensível em conflito com as daqueles que estão a sua volta lhe força a enxergar para além de si mesmo. E muito embora isso ocorra porque ele deseja o melhor para si, sem perceber ele cria um estado melhor também aos outros.

3.2 A história *a priori* e pragmática do homem

Para Kant, como se viu, a história segundo o modo como ele a vê em *IHC* refere-se à ocorrência de eventos que independem da razão para controlá-los, mas que, por outro lado, são alvos dela quando se trata da análise de suas leis. Ou seja, o sujeito que estuda a história mundial, por exemplo, em nada pode alterá-la, mas pode trazer à luz sua lógica interna, isto é, aquilo que se apresenta com certa regularidade no acontecer dos feitos humanos. Isso, por sua vez, exige do pesquisador um olhar filosófico para com seu objeto de estudo. Porque observar sua lei internamente significa, nessa acepção, extrair, de forma *a priori* desse movimento de busca, a natureza desses eventos, mostrar como são possíveis. Em outras palavras, é buscar entender a teleologia da natureza em relação ao homem, pois

sem homem não há história, nem os fatos que este constrói. Vale ainda sublinhar sobre este aspecto que não há a preocupação aqui com a simples descrição daquilo que é observado. A história em Kant é mais do que isso, ela é essencialmente “um acontecer a ser narrado, para a narração (*Erzählung*) do qual a razão pode estabelecer regras *a priori*”. (LOPARIC, 2003, p. 1).

Outra maneira de perceber a especificidade da história kantiana, na visão de Loparic, é quando se tem presente que o problema central da obra resume-se na tarefa de

achar um *fio condutor* que pudesse ser usado como um princípio de reflexão na solução de tarefas impostas pela razão pura, a saber, 1) buscar e unificar num *sistema* tanto os enunciados empírico-descritivos sobre ações humanas, como as leis empíricas desses fenômenos, essas últimas sendo pensadas como analogia às leis de Kepler aplicáveis no domínio da natureza; 2) buscar e achar as leis internas *a priori* desse sistema, analogia às leis de Newton que governam o sistema do mundo físico. (2003, p.1).

Kant afirma isso da seguinte maneira:

Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para uma tal história; e queremos, em seguida, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber. Deste modo suscitou um *Kepler*, que submeteu inesperadamente as trajetórias excêntricas dos planetas a leis determinadas; e também um *Newton*, o qual explicou estas leis por uma causa natural geral. (*IHC*, p. 22-23).

O ponto de partida de Kant em *IHC*, fonte através da qual lhe será possível tornar perceptível esse fio condutor na história, são as próprias manifestações da liberdade da vontade humana, ou seja, as manifestações que revelam as maneiras como homem utiliza sua própria liberdade:

Seja qual for o conceito que, também como um desígnio metafísico, se possa ter da *liberdade da vontade*, as suas manifestações, as ações humanas, são determinadas, bem como todos os eventos naturais, segundo leis gerais da natureza. A história, que se ocupa da narração dessas manifestações, permite-nos no entanto esperar, por mais profundamente ocultas que se encontrem as suas causas, que, se ela considerar *no seu conjunto* o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim o que, nos sujeitos singulares, se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá no entanto conhecer, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento, das suas disposições originárias. (*IHC*, p.21).

Esse trecho revela algumas idéias que merecem aqui atenção especial. A primeira delas diz respeito, como já se viu, à determinação das ações humanas e a todos os eventos naturais por uma lei geral da natureza. Herança, como se viu, de um modo próprio da Física de se apropriar dos objetos, isso quer significar que se pode encontrar para as ações humanas no mundo um curso regular do mesmo modo que é possível encontrá-lo nos eventos da natureza, ou em contraste com eles, no caso de *IHC*.

Tomada em seu conjunto a natureza humana revela suas verdadeiras características, isto é, aquilo que não a confunde com nenhuma outra espécie. Então, além de tudo, por meio da análise da história vê-se também o que o homem faz de si mesmo submetido ao jogo da natureza, isto é, como ele dá os primeiros passos que dirá o que ele é ou poderá ser. Por isso também que ela é a “história filosófica do gênero humano⁴⁰” (LOPARIC, 2003, p. 1), ou seja, é uma história pragmática.

Um aspecto importante naquele trecho é o de que é a idéia da liberdade da vontade humana que oferece o fio condutor que permite a compreensão da história. Quer-se dizer com isso que “a totalidade da história humana deve ser entendida como sendo *em si mesma* o processo de progressiva efetivação da liberdade. Esta surge assim, simultaneamente, como um elemento constitutivo da história humana e como o seu *telos* imanente”. (ALVES, 1994, p.152). Como Kant definiu mais tarde em *AP*, trata-se aqui da compreensão daquilo que o homem “faz de si mesmo” no mundo, ou seja, aquilo que ele realiza através da sua liberdade (externamente). Os efeitos de sua liberdade, ao mesmo tempo em que deixam conhecer seu modo de pensar em relação a si e aos outros, revela a tendência dos homens para construir uma sociedade civilizada. Dito de forma simples, a história como manifestação da liberdade no seio da natureza é uma história da constituição do progresso e da civilização humana. Sua função, assim, é narrar a passagem da ordem natural para a ordem legal ou moral. (cf. ALVES, 1994, p. 155). Assim, a história coloca-

⁴⁰ É interessante notar também o ponto de vista de Estiú ao comentar a preocupação de Kant quanto ao exame dos traços do humano enquanto espécie. Segundo ele, para não haver confusões segundo o seu ponto de vista sobre o conceito de gênero, o filósofo introduziu na sua filosofia da história uma diferença fundamental entre gênero, simplesmente, e gênero historicamente concebido. O primeiro, afirma ele, “é um universal abstrato, um *compositum* de unidades discretas”. Já o segundo funda-se na idéia de “uma totalidade contínua, um *totum* constituído pela íntegra série das gerações humanas, que se estende ao infinito ou ao indeterminado. Num caso, gênero é mero conceito; em outro, Idéia”. Nessa última perspectiva, gênero equivale à humanidade, ou seja, “a um todo que não está ‘sumatativamente’ [sic] composto por indivíduos, senão que é o suposto do ser das individualidades que o constituem. Os indivíduos não se desvanecem na abstração genérica da humanidade, senão que recebem dessa o sentido que eles têm, porque, de certo modo, – desde o ponto de vista da razão – aquela lhes precede”. (*FH*, p. 15).

se do ponto de vista da relação homem e natureza e investiga a maneira pela qual é possível o progresso histórico.

O progresso histórico, dirá Kant, depende não do indivíduo, mas do conjunto da espécie. Os indivíduos, tomados isoladamente, seguem cada qual a sua maneira, um modo de vida totalmente diferente uns dos outros, sendo os fatos produzidos por eles imprevisíveis e indetermináveis, conseqüentemente. Assim como a trajetória de um planeta apenas aparece ao entendimento com algo confuso, observar apenas um indivíduo resulta em algo desordenado, do qual não é possível racionalmente derivar uma regra geral. Mas genericamente, todos precisam, em dado momento, manifestar algo essencial de sua natureza. E é esse essencial de que todos comungam que Kant tentará pôr às claras. Esse essencial, afirma Kant, se torna visível pelo conflito entre a natureza e a disposição humana para assegurar sua própria liberdade nas relações interpessoais, que é também a causa do progresso humano.

Essa tese se explica também por uma implicação lógica do argumento kantiano. O indivíduo isolado não pode cumprir o “plano da natureza” pelo simples fato de que sozinho ele não tem condições de ir além de sua existência natural. Só há progresso se houver antes um estado que gere um tal conflito em que os homens precisem abandonar o estado natural. Quer-se dizer com isso que o verdadeiro progresso exige a realização de uma tarefa que ultrapassa a legalidade da existência sensível, o que, por sua vez, depende que cada indivíduo renuncie às suas paixões em prol de um estado melhor.

O conceito “plano da natureza” ou “intenção da natureza” empregado por Kant nessa obra parece ser o núcleo de sua filosofia da história, e isso é espantoso, por um lado, porque soa como que a própria natureza seja o sujeito da história. Como se viu acima, isso não é possível, pois somente a comunidade humana pode fazer a história acontecer quando avançam para o estado civilizado. Por outro lado, esse conceito leva a crer que é preciso uma anulação da autonomia da vontade para ele se cumprir, e que por isso se deveria poder afirmar ou que a história é um plano arquitetado pela natureza, ou que é um exercício de liberdade. Para se decidir isso, é necessário, então, responder como é possível esses dois níveis coexistirem. Ou nas palavras de Alves: “como pode a liberdade imprimir no seio da natureza seus efeitos e, por outro lado, como pode a natureza ser pensada de tal modo que a sua legalidade esteja em consonância com a realização de fins que só são possíveis a partir da liberdade”? (1994, p. 159).

Kant responderá a essa questão colocando-se do ponto de vista da própria natureza, a partir do qual ela deixará conhecer seu plano. Isso significa que Kant não está, de início, pressupondo uma idéia de homem para analisar essa situação, ele apenas, por assim dizer, deixa as coisas acontecerem, para extrair daí uma lei condizente com aquilo que a razão permite conhecer. O plano que ela irrompe pode ser entendido no sentido de que o que ocorre diante dos olhos do filósofo, ao observar o resultado da relação da natureza com as disposições humanas, é que a força que a natureza possui nesse processo remete a um âmbito que já não pertence mais a sua ordem. É como se com isso a natureza instaurasse um plano para que o homem jamais pudesse viver em harmonia com ela, que em sua gênese já contivesse essa intenção de conflito com algo estranho a ela. Esse modo peculiar de a natureza ser é o que realiza a efetiva instauração da sociedade civil, onde as disposições humanas podem alcançar o máximo de seu desenvolvimento dentro de uma ordem legal estabelecida. Esta ordem garantirá, por conseguinte, que a liberdade de cada indivíduo com suas intenções particulares coexista com a liberdade de seu concidadão.

Como se pode ver, longe de ser uma contradição, liberdade e natureza se integram num todo unitário e parecem originariamente complementar uma a outra, pois convergem para o mesmo ideal. “Tudo passa, portanto, como se a natureza, perseguindo os fins que são seus, estivesse à partida numa afinidade e numa consonância de princípio com a realização dos fins supremos da razão”. (ALVES, 1994, p. 162).

Mas este é apenas o começo do trabalho kantiano com a história, que lhe fornece parte de um roteiro para a elaboração da *Antropologia*. Idéias vão se somando àquelas vistas em *IHC* na segunda parte de *O conflito das faculdades*, que será analisada no último capítulo deste estudo, onde Kant se detém em demonstrar a tese de que o gênero humano progride (juridicamente) incessantemente para o melhor. Esta tese tem como pano de fundo, como se tentará mostrar, os resultados de *IHC* a respeito da investigação da natureza humana, e embora ela não se baseie mais nas leis da natureza, continua sendo natural por não se desvencilhar do conhecimento das disposições humanas para o seu desenvolvimento. Com esse resgate ele direciona seu foco de estudo a uma história dos costumes (*Sittengeschichte*) e dá um passo adiante. Em *CF* Kant passa da perspectiva em que as ações humanas são vistas enquanto submetidas às leis naturais, para a perspectiva das ações humanas exequíveis enquanto frutos da razão prática.

Na primeira parte de *A Religião nos limites da simples razão*, como se verá a seguir, Kant retoma mais uma vez a discussão entre natureza humana e moralidade para

tentar decidir se o mundo evolui, de fato, incessantemente do pior para o melhor. Para isso, outra pergunta precisava ser tratada: é homem moralmente bom, moralmente mau ou ambos?

4 A ANTROPOLOGIA EM A *RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO* (1793): NATUREZA HUMANA E MORALIDADE

Em *A Religião nos limites da simples razão*, Kant reserva ao seu leitor mais fiel algumas surpresas ao deslocar a discussão sobre a religião para o âmbito prático da razão e pelo fato de se ater, inicialmente, a uma abordagem sobre a natureza humana. Como se tentará mostrar, não se trata de uma abordagem antropológica aos moldes tradicionais, mas de uma abordagem de um ponto de vista pragmático. Salta aos olhos a sua grande inovação ao lançar mão de uma investigação antropológica para justificar a utilidade moral da religião e o papel moral da idéia de Deus no ordenamento social, sem, no entanto, romper com o plano crítico, em que a razão, de modo *a priori*, conduz a busca pelo conhecimento.

Embora o tema da religião não tivesse se destacado dentro do seu pensamento, tendo seu foco maior com a sistematização desse tema na *RLR*, Kant demonstrara desde cedo sinais de uma séria preocupação sobre o papel social da religião. No célebre texto *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?*, de 1784, ele coloca como um dos núcleos do avanço do esclarecimento a religião e mostra o seu lado prejudicial para a saída do homem do seu estado de “menoridade”. Para ele, uma instituição religiosa que não conta com a participação pública dos seus fiéis em assuntos de interesse de toda comunidade pode comprometer os avanços das futuras gerações para melhor:

É absolutamente proibido coadunar-se [as sociedades] numa constituição religiosa pertinaz, por ninguém posta publicamente em dúvida, mesmo só durante o tempo de vida de um homem e deste modo aniquilar, por assim dizer, um período de tempo no progresso da humanidade para o melhor e torná-lo infecundo e prejudicial para a posteridade. (KANT, 1995, p.16).

Kant está alertando aí para o risco de se acolher dogmaticamente uma idéia vinda de uma instituição, por exemplo, sem submetê-la ao crivo da razão. Esse conformismo,

afirma ele, pode causar tal inação que pode comprometer o avanço pessoal e até mesmo o avanço da própria humanidade. Uma fé cega, portanto, não produz avanços sociais. Conhecer os alcances e limites da religião é, por isso, um projeto que cada indivíduo deve realizar através do desenvolvimento de sua razão, que, do ponto de vista moral, é um dever tanto para consigo, como para com os outros.

É condição para isso, em primeiro lugar, reconhecer o fato de que religião e moralidade estão interligadas. Para Kant, “a moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à idéia de um legislador moral⁴¹ poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem”. (*RLR*, p. 14). Como se mostrará mais adiante, isso se explica, segundo Kant, porque há no homem a necessidade natural de ter que pensar, além da lei, um fim para todas as suas ações, e ele pensa a observância da lei como causa da produção do bem supremo no mundo. Como a capacidade humana de tornar efetiva a felicidade no mundo com o fato de ser digno dela é limitada, ele então precisa aceitar a existência (formal) de um ser moralmente bom e, conseqüentemente, soberano no mundo. (cf. *RLR*, p. 15 - nota 2). Em suma, trata-se da idéia de que a “filosofia prática pertence tão-somente à religião no sentido formal, que usa a idéia de Deus para qualificar adicionalmente a legislação da razão”. (LOPARIC, 2007, p. 76).

No prólogo à primeira edição da *Religião*, Kant retoma e reforça o ponto de vista do projeto do *Aufklärung*, ao atribuir unicamente ao ser humano, enquanto sujeito livre, a responsabilidade de seguir, por conta própria, a lei moral, ou seja, de tomar as rédeas do seu destino, dispensando a presença de um tutor que decida por ele. Isso é possível, segundo Kant, por meio de um exame crítico da razão:

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. (*RLR*, p. 11).

⁴¹ Kant esclarece que a relação entre moral e religião se estabelece também pela qualidade moral dos mandamentos divinos, e que seu escrito, por conta disso, tem como exigência mostrar que a obediência moral está acima de uma única lei exterior: “[...] visto que o mandamento – obedece à autoridade! – também é moral, e a sua observância, tal como a de todos os deveres, se pode referir à religião, fica bem a um tratado que está dedicado ao conceito determinado desta última fornecer ele próprio um exemplo de semelhante obediência, a qual, porém, não deve ser demonstrada só pela a atenção à lei de uma única ordenança do Estado, e permanecer cego em relação a todas as outras [...]”. (*RLR*, p. 16).

Significa dizer, seguindo o raciocínio kantiano, que a moral, para ser pensada, pressupõe, em primeiro lugar, um ser racional livre, porque só é possível se falar em moralidade ou da falta dela quando há um sujeito capaz de fazer escolhas de modo autônomo. Em segundo lugar, e por consequência dessa definição, pode-se dizer que ela não é baseada em nenhuma lei exterior que imponha limites às ações humanas, mas se funda na própria capacidade racional, que devido a sua natureza incondicionada tem condições de renunciar à interferência de quaisquer outros móveis sensíveis para determiná-la. Ou seja, para Kant, a moral “basta-se a si própria em virtude da razão pura prática [já que] suas leis obrigam pela mera forma da legalidade universal das máximas que não-de [sic] assumir-se de acordo com ela [...] como condição suprema [...] de todos os fins [...]”. (*RLR*, p. 11).

Assim, o modo como Kant vê a religião mostra-se, de imediato, como crítica, como uma extensão do projeto do esclarecimento e uma religião que se arquiteta sob a idéia de que a moralização dos sujeitos pode ser construída sem uma lei externa que o force a reconhecer o seu dever, pois a natureza de sua razão tem em si a capacidade para isso. Se tiver a necessidade de buscar fora de si outro móbil que não a lei moral, isso é culpa exclusivamente dele, pois é livre para fazer escolhas.

O ponto de partida de Kant *Religião* são as opiniões de filósofos antigos e pedagogos – e Kant cita, dentre eles, Sêneca e Rousseau –, os quais tendiam a acreditar que a evolução do mundo estivesse se dando, de forma ininterrupta, do mau para o melhor. Na visão deles, o homem teria insitamente uma disposição que realiza tal evolução (cf. *RLR*, p.26). É diante de tão intrigante afirmação que o autor das *Criticas* criará o cenário onde desenvolverá o seu próprio ponto de vista sobre as afirmações daqueles filósofos, as quais são vistas por Kant não como fruto de uma dedução baseada apenas na experiência.

Surge, então, da inquietação de saber se o mundo poderá evoluir constantemente para melhor⁴², a questão fundamental da religião kantiana, que é decidir, se o homem é, por natureza, moralmente bom ou se é moralmente mau⁴³. Para isso, contudo, ele precisa “tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana”. (*RLR*, p. 18). Todavia, não a “religião revelada, mas a religião natural, isto é, a religião da razão” (LOPARIC,

⁴² Saber se o mundo evolui constantemente para melhor é o tema tratado por Kant também na segunda parte de *O Conflito das faculdades*, que será aqui analisado no próximo capítulo.

⁴³ Vale lembrar que na *FMC* estes dois predicados, a saber, moralmente bom e moralmente mau são remetidos à vontade humana, sendo a vontade boa aquela que age incondicionalmente segundo a representação das leis, do contrário ela é má.

2007, p. 73), precisamente da razão prática concebida como “conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos⁴⁴”. (KANT apud LOPARIC, 2007, p. 75).

Mas uma investigação que se interessa em abrir caminhos para se pensar sobre o mal e o bem na natureza humana, além de mostrar-se como um grande desafio, apresenta ao pesquisador que deseja se apropriar do projeto kantiano muitas dificuldades. Uma delas é definir o que se pode entender por natureza humana, pois deste conceito depende a compreensão de todo o desenvolvimento da lógica interna do sistema antropológico kantiano ligado à sua teoria moral. A outra está em determinar quando uma ação específica é boa ou má, ou seja, a questão é como saber, com segurança, quais são as reais intenções do sujeito que pratica a ação. Não se trata de julgar se um homem é bom ou mau apenas pelo produto de suas ações segundo o entendimento de outros homens, pois, para Kant, não se pode chamar um homem de mau porque cometeu ações más, mas porque essas ações são tais que deixam incluir nele máximas más. (cf. *RLR*, p. 26).

É preciso também se deparar novamente com o problema da liberdade, que vai mais uma vez ser posta em jogo. Porque se a resposta para indagação sobre a natureza humana for: o homem é, decididamente, mau, primeiro, que o progresso será impossível ou se se avançar, o risco do regresso será maior; segundo, que ele estaria condicionado por sua natureza a ser o que é (mau), e não seria livre. Se fosse somente bom, o mundo seria o céu e os homens anjos. Bem, se nada disso parece defensável, como então decidir? Parece que para se poder esboçar uma resposta satisfatória a isso, é tarefa indispensável que se possa antes, provar, de alguma maneira, que a vontade humana limitada (imperfeita) pode ou não se adequar à lei moral (perfeita), mas de que maneira isso seria possível?

Outra dificuldade que decorre daí é de como precisar o caráter dos sujeitos, se não se tem acesso nem às máximas de cada indivíduo particular. É possível, sem isso, se afirmar que a humanidade progride? Kant começa a esboçar uma resposta para esta, e para as outras questões argumentando da seguinte maneira:

Que o primeiro fundamento subjectivo [sic] da aceitação de máximas é insondável transparece entretanto já do seguinte: visto que esta aceitação é livre, o seu fundamento (por que adoptei [sic], por exemplo, uma máxima má, e não antes uma boa?) não se deve buscar em nenhum motivo impulsor da natureza, mas sempre de novo numa máxima; e uma vez que também esta deve ter o seu

⁴⁴ Kant se ocupará, no restante do texto, em provar que Deus pode existir apenas formalmente, isto é, não é possível conhecer Deus, mas é possível pensá-lo. Ele é uma idéia que a razão produz para si mesma, sendo que um dever para com Deus é, antes, um dever para conosco. E isso é uma dádiva da nossa própria razão, que através dessa idéia fortalece seus móveis morais e fomenta a virtude.

fundamento, mas fora da máxima, não pode nem deve indicar-se qualquer *fundamento de determinação* do livre arbítrio, há uma recondução sempre mais para além na série dos fundamentos de determinação subjectivos [sic], sem se conseguir chegar ao primeiro fundamento. (RLR, p. 27 - nota 4).

Considerando-se que é impossível verificar o interior dos homens particulares para daí extrair um princípio universal que permita se falar do homem em geral, como é possível ainda assim se falar em natureza humana má ou boa? Isso porque, ao que tudo indica, quando se usa o termo natureza humana, não se pretende realizar uma investigação apenas de alguns homens, mas de algo que se possa determinar como comum entre todos eles. E, para Kant, como se sabe, não se pode tratar de descobrir isso através unicamente da experiência. Como então proceder?

Num motivo impulsor da natureza, Kant deixa claro que não é o lugar de onde se pode extrair o que fundamenta a aceitação de máximas. O problema é que como não é possível conhecer o fundamento dessa máxima, como se viu, é irrealizável a tarefa de saber qual o fundamento que opera sob o livre arbítrio, e, com isso, chegar a saber as fontes do primeiro fundamento. As portas aqui parecem se fechar à investigação moral do homem. Mas na seqüência do texto, ele aponta uma pista para a resolução desse problema. Segundo ele, para se poder chamar um homem de mau

haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima. (RLR, p. 26-27).

Duas observações, antes de se prosseguir, são necessárias para que se possa, pelo menos, apontar uma solução do problema fundamental da religião kantiana e, antes disso, compreender como ocorre o processo investigativo que possibilitará tal solução. A primeira observação diz respeito ao conceito natureza humana. A primeira pista que Kant oferece sobre esse conceito é o de que ele não quer “significar o contrário do fundamento das ações por liberdade [porque assim] estaria em contradição direta com os predicados de moralmente bom e moralmente mau [...]”. (RLR, p. 27). Natureza humana deve ser tomada aqui como

o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade [do homem] em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo fato que se apresenta aos sentidos, onde quer

que tal fundamento resida. Mas este fundamento subjetivo deve, por sua vez, sempre ser um *actus* da liberdade [e por isso] o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, isto é, numa máxima. (RLR, p. 27).

Como se pode notar, em primeiro lugar, Kant traz para dentro de sua investigação antropológica do fenômeno religioso o método transcendental crítico já conhecido das suas obras de maior envergadura. Significa dizer, por um lado, que o estudo da relação homem e religião não pode se reduzir apenas a uma investigação de caráter empírico, pois o fundamento subjetivo da liberdade humana precede a tudo que advém da experiência. Para Kant, os fenômenos como eles se apresentam aos sentidos não podem garantir ao pesquisador o suficiente para deles, pela mera observação, extrair uma explicação consistente sobre o que eles mesmos são. Tal método pode responder ao que um objeto é, mas não às razões por que ele é da maneira que é, pois se prende a uma tarefa iminentemente descritiva.

Em segundo lugar, quando Kant considera a natureza humana produto do fundamento subjetivo do uso da liberdade, quer dizer com isso que o homem é resultado daquilo que ele próprio faz de si. Se nada o determina, e ele é, por isso, livre, e suas ações, ou seja, a forma como ele expressa o uso de sua liberdade, denunciariam o que ele próprio faz de si mesmo, sua natureza enquanto ser sensível e ao mesmo tempo racional.

A conseqüência desse modo de ver o homem é a de que, se, ele é livre, é também responsável pelo que faz de si mesmo. É responsável por agregar as qualidades que constituirão sua índole moral. Não é, portanto, algo inato e nem produto de uma vontade exterior. Ser bom ou ser mau é uma escolha, que se dá quando o indivíduo elege para si como regra para o seu agir ou uma máxima má ou uma máxima boa.

A conclusão desse raciocínio leva Kant, a princípio, a divergir com os pontos de vista de Sêneca e Rousseau⁴⁵, os quais acreditavam existir insitivamente nos seres humanos um germe do bem, graças ao qual se podia afirmar a evolução do mundo sempre para melhor (cf. RLR, p.26). Kant concorda que há móbeis e inclinações que conduzem o homem ao bem, mas isto não é algo que está determinado em sua natureza. É ele mesmo que cria esses móbeis para determinar sua vontade. Ser moral, por isso, depende da

⁴⁵ Em uma passagem posterior, quando investiga a possibilidade do mal na natureza humana, Kant sugere uma certa inocência no pensamento de Rousseau pelo fato deste confiar que no estado de natureza houvesse que se encontrar também a bondade natural humana. (cf. RLR, p. 38-39). Essa, para Kant, não é uma relação necessária, muito pelo contrário, no estado natural, para ele, em que o uso da razão é ainda incipiente, as ações humanas só podem levar ao bem ocasionalmente.

acolhida dos móveis certos (os morais) para afetar o arbítrio com tamanha força a ponto de gerar a representação da lei. Em palavras simples, ser moral depende do fato de o sujeito querer o sê-lo, pois ele deve estar, antes de tudo, disposto a ter para si os móveis morais e ter a força necessária para segui-los. Ninguém, portanto, pode obrigá-lo a ser moral, se ele próprio não se convencer de que isso é um dever, não só para consigo quanto para com as futuras gerações.

Esse fato, porém, não descarta a possibilidade de que haja muitos homens morais no mundo, mas seria possível se falar de numa humanidade moralmente boa, causadora do progresso humano constante? Quer dizer, o progresso depende, necessariamente, de um todo moral? Há algo que leva Kant a ser bastante otimista em relação ao progresso, embora tenha presente as fraquezas humanas para o uso moral de sua liberdade, como se viu até aqui. Seriam, por isso, estas próprias fraquezas a origem do progresso? Parece, então, que, para o filósofo, deve haver algo na natureza do homem que permita ou impulsione uma mudança de rumo para o melhor, já que está sempre tentado a fazer uso indevido de sua liberdade, a qual é tanto condição para o bem quanto para o mal no mundo.

Segundo Kant, há disposições⁴⁶, sem dúvida, no homem para desenvolver o bem, mas que são originárias só no sentido de “pertencerem à possibilidade da natureza humana”. (*RLR*, p. 34). Elas revelam um traço da constituição humana, mas não determinarão o que o homem será no futuro. Pois se deve sempre considerar a existência de um ato absoluto de liberdade na natureza humana. E é através dessa liberdade, que é pura espontaneidade, que se pode conferir ao homem (àquele que acolheu o mal) por sua própria vontade, como regra para o seu agir, o caráter de mau. Quer dizer, o mal ou o bem, na opinião de Kant, não estão desde sempre presentes na natureza humana, pois ela é pura liberdade, ou seja, não há nenhum “impulso natural” ou “inclinação” que determine o uso dessa liberdade. Caso contrário, não haveria liberdade, e, por conseguinte, não haveria tanto o bem quanto o mal.

Por esse motivo que não se pode julgar um indivíduo pelas ações que realiza, pois não se pode derivar delas, com segurança, o que ele é em seu íntimo. Isso, a princípio, parece contraditório. Mas o que se nega não é o fato de o homem ser dotado de inclinações e disposições. Isso, porém, não significa que se possa derivar de determinado

⁴⁶ “Por disposições de um ser entendemos tanto as partes constituintes para ele requeridas como também as formas da sua conexão para ser semelhante ser”. (*RLR*, p. 34). Disposições são, então, aquilo que constitui o homem como tal, e também o elo através do qual se pode afirmar o que ele é, como a natureza humana se organiza, se distribui para o homem ser o que é.

comportamento aquilo que é próprio desse indivíduo ou da espécie, já que, como se viu, Kant parte da idéia de que o que está na base das ações humanas é o fato de ele ser livre, isto é, não determinado por uma inclinação, e pode em razão disto fazer muitas coisas de si mesmo. Ele pode parecer mau aos olhos do antropólogo, sem, contudo, o ser.

Por isso, para Kant, é preciso buscar, com o auxílio da razão, o que está por detrás dos juízos: o homem é bom ou mau por natureza, e perguntar-se sobre as leis do entendimento que permitem tais afirmações e se a razão dá o seu aval para confirmá-la. Esse é o caminho que deve ser percorrido para se conhecer os aspectos morais presentes na natureza do homem. Ou seja, ele deve se indagar sobre o que age por detrás daquilo que o fenômeno deixa conhecer (aquilo que intuiu através da sensibilidade) e distinguir (fazer uso do entendimento) aquilo que os sentidos oferecem daquilo que a racionalidade comporta, pois o conhecimento de algo só é possível pela reunião entre entendimento e intuição sensível, submetida ao crivo da razão.

Com isso, portanto, Kant elimina, antes mesmo da sua obra de *Antropologia*, qualquer interpretação ambígua sobre o método utilizado em seus intentos. Para ele, toda investigação, e não é diferente com a antropologia, pede um rigorismo metodológico, o qual não pode prescindir do auxílio da razão para julgar o homem. E é através da razão também que se é capaz de descobrir um princípio (fundamento) universal (incondicionado) presente em todos os seres humanos (tanto para o bem, quanto para o mal) que subjaz às suas manifestações. Assim, pode-se reformular a pergunta kantiana na *Religião* nos seguintes termos: o que permite afirmar que um homem é ou não moralmente bom? Esta via permitirá Kant alargar e fortalecer o ideário de sua filosofia moral através de elementos antropológicos.

Como se viu, para ele, o fundamento subjetivo comum a todos os homens é um ato de liberdade, pelo qual, e somente pelo qual, é possível imputar o bem ou o mal aos indivíduos. Há, portanto, uma relação necessária entre ser livre e ser ou não moral, uma vez que só se pode ser um ou outro na medida em que se é livre.

Em razão disso, pode-se dizer que o fundamento do mau não é determinado de fora como uma causa natural, mas é o próprio arbítrio que institui para si através de uma regra o fundamento do mau. (cf. *RLR*, p. 27). Então, quando se diz que um homem é bom ou mau, está-se falando do fundamento da sua adoção de máximas, pois não se pode concluir que ele é bom ou mau por natureza sem se admitir isso. E mais, significa dizer, de outro modo, que embora existam influências do meio e impulsos, não são estes, por si próprios, que

determinarão o agir humano, porque, segundo Kant, é o próprio homem quem acolhe para as suas máximas as influências externas por sua livre e espontânea vontade. Isto é, “não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor” (*RLR*, p.28). Pois, como observa Kant

a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil 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 se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). (*RLR*, p. 29-30)

Então só se pode afirmar, em primeira instância, e com segurança, não que o homem é bom ou mau por natureza, mas que é livre para adotar para si uma propriedade ou outra. A conseqüência disso é que seria inútil tentar buscar um conceito de homem no “primeiro fundamento subjetivo da aceitação de máximas morais” (*RLR*, p. 27 – nota 4), pois, conforme Kant, ele é insondável. Isso por uma razão muito simples: a aceitação de máximas é livre. Quer dizer que, pelo fato de o homem ser livre para aceitar como máxima de seu agir o que lhe apetece, torna-se infrutífera a tentativa de buscar um fundamento daquele agir num motivo impulsor da natureza. Esse fundamento, afirma Kant, deve ser buscado “sempre de novo numa máxima [porque] fora da máxima não deve nem pode indicar-se qualquer fundamento de determinação do livre arbítrio⁴⁷”. (*RLR*, p. 27 – nota 4).

Assim, está nas mãos do antropólogo (pragmático) descobrir, no curso das leis da liberdade humana, nas máximas que o homem escolheu para direcionar o seu agir, a lógica interna de determinação do seu arbítrio. Trata-se de compreender como os indivíduos se deixam afetar por motivos maus, de maneira a consentir a corrupção da lei moral, o que os torna sujeitos moralmente maus. O que não significa, vale lembrar, que se deva buscar a primeira causa da adoção de uma máxima má, por exemplo, numa série de causas, pois se trata de um ato de liberdade que não se pode determinar num tempo, e por isso é mais apropriado designá-la apenas propriedade do arbítrio (cf. *RLR*, p. 31). Dito de maneira mais clara, deve-se buscar as “fontes do mal moral unicamente naquilo que, segundo as

⁴⁷ Com esse argumento Kant começou a desenvolver o núcleo de um raciocínio tomado como ponto de partida da obra *Antropologia*, de 1798, expresso no conceito de uma antropologia pragmática; a qual trata de investigar não o que a natureza faz do homem, mas o que ele faz, pode ou deve fazer de si mesmo enquanto um ser racional livre. (*AP*, 119, p. 21).

leis da liberdade, afeta o fundamento supremo da adoção⁴⁸ ou seguimento das nossas máximas; não no que afeta a sensibilidade (como receptividade)”. (*RLR*, p. 38).

Em *IHC*, como se mostrou, Kant opta por analisar a possibilidade de se falar de uma história universal do ponto de vista da natureza em contraste com a liberdade humana e dessa relação pôde notar que existe no gênero humano uma disposição para a humanidade, para civilizar-se. Isso se apresenta como potencialidade para um dia ele, se quiser, tornar-se moral, ou seja, é condição para a moral. Na *Fundamentação*, Kant reconhece que o homem se deixa afetar por tantas inclinações, que isso torna difícil a ele efetivar a lei moral no seu comportamento, embora seja capaz de conceber esta lei. Para isso, ele admite ser necessária uma faculdade de julgar apurada pela experiência (a antropologia), para decidir sobre a aplicação da lei moral *a priori* e também para que, na prática, a lei seja internalizada eficazmente na vontade humana. (cf. *FMC*, p. 16). Na *Religião*, embora a sua obra de *Antropologia* (1798) que cuidaria desses aspectos estivesse em fase de elaboração, Kant dá mais um passo para entender o ser humano, por deixar um pouco mais nítido o que está na base do conceito de natureza humana. Como se pode notar está em germe aqui a formulação pragmática de lidar com o conhecimento da natureza humana, expressa no Prefácio da *AP*, onde se lê que a investigação que ele pretende empreender se ocupa daquilo que o homem “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”. (*AP*, 119, p. 21).

Na seqüência, voltando à *Religião*, Kant continua sua exploração da natureza humana, distinguindo, pela primeira vez, três estágios possíveis da evolução humana em direção da disposição mais elevada: a disposição para a personalidade.

4.1 A antropologia das disposições morais no homem: o bem na natureza humana

Depois de esclarecer o ponto em que se apóia sua investigação sobre a religião, que é essencialmente antropológica, Kant passa mostrar uma espécie de teoria das disposições para o bem no homem, que pode ser interpretada como uma teoria dos estágios do desenvolvimento humano em direção à moralidade.

São três, segundo Kant, as disposições humanas para o bem. A primeira delas é a disposição para a animalidade. É o estágio mais primitivo do desenvolvimento do homem e

⁴⁸ Kant, na altura da página 31 da *Religião*, trata como sinônimas as expressões “primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas” e “disposição de ânimo”. Para facilitar a compreensão, optou-se por utilizar a primeira expressão durante todo esse estudo.

se caracteriza por ser uma disposição mecânica que visa exclusivamente à conservação da espécie através do impulso do sexo, e realiza também o impulso à sociedade. Aqui, para ele, podem enxertar-se muitos vícios, pois apenas os instintos exercem influência sobre a ação. São “vícios da *brutalidade* da natureza e denominam-se, no seu mais intenso desvio do fim natural, *vícios bestiais*: os vícios da *gula*, da *luxúria* e da *selvagem ausência de lei* (na relação a outros homens)”. (RLR, p.32).

A segunda disposição denomina-se disposição para a humanidade, que, embora possua as mesmas características da primeira, se distingue dela pelo fato de ter assento na razão. Trata-se de um tipo de racionalidade antecipatório-comparativa que tem como motor, ao que Kant deixa transparecer, esse impulso primitivo da conservação de si mesmo. E como esse impulso está presente em todos os homens, enquanto racionais, pode ser denominado de impulso à humanidade, pois em função do impulso primitivo do amor de si desenvolve-se uma razão que se compara com as demais e sabe das suas capacidades para conseguir o mesmo valor de que outra pessoa possui. Possui o desejo de se igualar a ela e até pensa em tudo sacrificar em função disso. Mas sabe, porém, que o outro, por possuir as mesmas capacidades racionais que ele, e que também deseja conseguir para si um lugar distinto entre todos os homens. Quer dizer, ele tem, nesse estágio, já desenvolvida a capacidade de se colocar no lugar do outro e de vê-lo como igual. Consciente disso, sabe que, se não controlar seus impulsos, gerará a fonte de grandes hostilidades (abertas ou secretas), culminando numa batalha em que todos perderiam. Essa disposição, portanto, tem por raiz a razão prática, mas a serviço de outros móveis⁴⁹, como a conservação da espécie e do bem-estar. Por isso, ela é o estágio intermediário das disposições, pois ainda não desenvolveu por completo o que pode garantir um real estado permanente de paz, que só é conseguido pela disposição para a personalidade.

Esta considera o homem como indivíduo racional suscetível de imputação, que reverencia (sentimento moral) a lei moral como único móbil suficiente do seu arbítrio, ou seja, que dispensa os móveis sensíveis para impulsionar uma ação moralmente boa, pois tem como raiz a razão prática pura. Quando isso ocorre, é porque o livre arbítrio admitiu o móbil moral na sua máxima e, em vista disso, o caráter de tal arbítrio pode ser chamado de bom. Este é, contudo, um caráter que se adquire, mas para isso deve “estar presente na

⁴⁹ Como se pode notar, Kant retoma aqui aquilo que desenvolvera em *IHC*, qualificando aquele nível das ações humanas como uma disposição que conduz à humanidade, nessa disposição está “o móbil para a cultura”, sendo que os vícios que aí se enxertam se denominam “vícios de cultura”, que são a inveja e a ingratidão, por exemplo. (cf. RLR, p. 33).

nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau se pode enxertar”. (RLR, p. 33). A lei moral, enquanto formal, e o respeito advindo dela, contudo, não pode se chamar disposição para a personalidade, ela é, segundo Kant “a própria personalidade (a idéia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual)”. (RLR, p. 33-34). A razão operante, nesse caso, é a razão legisladora ou razão prática.

Todas essas disposições no homem “são não só (negativamente) boas (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). São originárias, porque pertencem à *possibilidade* na natureza humana”. (RLR, p. 34 - grifo nosso). Quer dizer, o homem não pode arrancá-las de si, pode apenas usá-las para outros fins que não a moralidade, pois ele também possui uma propensão ao mal.

4.1.1 A propensão para o mal na natureza humana

A propensão ao mal, afirma Kant, distingue-se de uma disposição por poder ser inata. A propensão é entendida aqui “como fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, concupiscência), na medida em que ela é *contingente para a humanidade em geral*”. (RLR, p. 34 - grifo nosso). Ou seja, é uma predisposição para trocar o fio condutor da razão por aquilo que proporciona prazer imediato, e pode tornar-se uma inclinação, a qual, ao contrário da propensão, “pressupõe conhecimento do objeto do apetite”. (RLR, p. 34 - nota 9). A propensão de um modo geral pode não ser representada como inata. Pode-se pensar que ela é boa, quando é adquirida, ou como contraída pelo próprio homem, quando é má. Se se provar que a deflexão das máximas morais é uma propensão aceita como inerente ao homem de modo universal, ou seja, pertence ao caráter da espécie, então se deve considerar que há no homem uma inclinação natural (que advém da sua natureza) para o mal. (cf. RLR, p. 35).

Além disso, pode-se especificar ainda mais a propensão classificando-a como física ou moral. A primeira, afirma Kant, “pertence ao arbítrio do homem como ser natural”, a segunda, “pertence ao arbítrio do mesmo como ser moral”. (RLR, p. 37). Naquela não há qualquer inclinação para o mal, porque se trata do homem considerado sob as leis naturais, não livre, porque sua ação “se funda em impulsos sensíveis” e não pela razão. Nesta, conseqüentemente, o mal pode ser atribuído ao homem, uma vez que é considerado livre em suas escolhas, e “nada é moralmente mau exceto o que é nosso próprio ato”. (RLR, p.

37). A predisposição (propensão) para a personalidade (essencialmente moral) é, assim, pura receptividade para com o respeito à lei moral enquanto móbil suficiente do arbítrio

Há ainda outra diferença importante para Kant entre um homem moralmente bom e um homem de bons costumes, que retoma aqui também a diferenciação feita na *FMC* entre as ações por dever e conforme o dever. As ações de um homem que merece ser chamado de moralmente bom tem nas suas ações *sempre* a lei moral como móbil do arbítrio. O homem de bons costumes, pelo contrário, age conforme a lei, e embora o resultado de suas ações seja o bem, ele não pode ser considerado bom, porque quando a lei (externa) que o obriga não existir mais, ele estará tentado a não mais segui-la. Mas se ele tivesse a representação da lei válida por si mesma como guia, não seria casual o bem que dela se seguisse, mas sim uma norma permanente. (*RLR*, p. 36).

O homem mau é aquele, como já se disse, que acolheu em suas máximas conscientemente a deflexão da lei. Mas quando se afirma: “o homem é mau por natureza”, significa que se está ligando este atributo a *toda espécie*, que a maldade é um traço que todos os homens, sem exceção, partilham. Trata-se do homem que é conhecido pela experiência, não do conceito do homem em geral, que é necessário, mas “como subjetivamente necessário em todo homem, inclusive no melhor⁵⁰”. (*RLR*, p. 38). Mas isso seria absurdo, porque a inclinação para o mal não é uma disposição natural, é, antes, algo que se pode imputar no homem e por isso “deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei”. (*RLR*, p. 38). Como as leis não morais são fruto da liberdade, são por si mesmas contingentes e não se ligam ao mal universalmente, a menos que o fundamento subjetivo das máximas estiver inserido na humanidade. Pode-se se afirmar, todavia, que há uma inclinação natural para o mal no homem que é contraída por ele mesmo:

podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana. (*RLR*, p. 38).

⁵⁰ Ou seja, “trata-se de uma propensão acidental e assim mesmo congênita, não no sentido de adquirida, como a propensão para o bem, mas no sentido de contraída (*zugezogen*), tal como uma doença, em decorrência do que ela fica enxertada (*gepfropft*) na natureza humana”. (LOPARIC, 2006, p. 8).

Enquanto contraída, a propensão para o mal, contrariamente a disposição ao bem, que só pode se tornar melhor ao ponto de atingir perfectibilidade⁵¹, pode converter-se em uma disposição moral, se assim o sujeito desejar:

Entretanto, diferentemente da disposição para o bem que, uma vez adquirida, fica permanente e não pode ser revertida por nenhum ato livre nem por qualquer fragilidade da natureza humana, a propensão para o mal jamais se torna constante e pode sempre ser ultrapassada por uma mudança da atitude moral. (LOPARIC, 2006, p. 8).

As razões disso, afirma Kant, é que, em primeiro lugar, o fundamento do mal não está na sensibilidade humana e nas inclinações naturais que decorrem dela. Estas inclinações não têm qualquer relação com o mal, ao contrário, elas só servem ao bem, pois “proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar sua força, para a virtude”. (*RLR*, p. 40-41). As inclinações naturais são congênicas e não se pode se desfazer delas, já que o homem não é seu autor. A inclinação para o mal, contudo, se encontra no sujeito que, desse ponto de vista, é livre e operante, e, por isso, ele é culpado de ter tal inclinação. E, em segundo lugar, porque o fundamento do mal “não pode estar na corrupção da razão moralmente legisladora, como se esta pudesse aniquilar em si a autoridade própria da lei e negar a obrigação dela dimanante”. (*RLR*, p. 41). Isso é impossível, segundo Kant, devido ao fato de ser contraditório pensar um agente livre desligado da lei adequada a ele, ou seja, da lei moral, o que seria o mesmo que penar uma causa que atua sem lei. (*RLR*, p. 41). Julgar o homem a partir de sua sensibilidade não é suficiente, portanto; porque tirando o fato do homem ser livre graças a sua racionalidade, resta somente considerá-lo um animal. Enquanto animal não é livre, nem moral. Do ponto de vista racional, com a possibilidade de libertar-se da lei moral, pode-se dizer inclusive que tem uma razão “maligna”, uma “vontade absolutamente má”. Contudo, afirma Kant, desta forma, o homem seria um ser diabólico, e sua razão elevaria a deflexão da lei como móbil do arbítrio.

O que Kant quer dizer com isso é que, embora as provas, tanto da bondade quanto da maldade no homem tenham grande força de persuasão pelos exemplos da experiência, esses exemplos não conseguem explicar a qualidade das propensões de que os homens são portadores. Então, pelo fato de estas propensões estarem ligadas ao arbítrio (propriedade

⁵¹ Segundo Loparic, “toda predisposição é essencialmente modificável. No caso da predisposição para o bem moral, a modificabilidade [sic] inclui a perfectibilidade, o progresso para o moralmente melhor”. (2007, p. 87).

inteligível), resta buscar o fundamento do mal no próprio conceito do mal, para o que se exige que a razão, de modo *a priori*, tente defini-lo.

A questão agora pode ser colocada nos seguintes termos: o que leva um ser humano que sente respeito pela lei moral a agir de forma contrária a ele, e ser, assim, moralmente mau? Isso ocorre, segundo o autor das *Críticas*, quando o homem subordina a forma da máxima má à máxima boa, e desta maneira ele

inverte a boa ordem dos motivos e não aceita na máxima subjetiva suprema do arbítrio o respeito pela lei moral, instituindo a aceitação das máximas contrárias à lei moral como máxima. Esse ato, inexplicável em última instância, é facilitado por três debilidades do arbítrio: a sua fragilidade, impureza e perversão. (LOPARIC, 2006, p. 8-9).

Kant conclui, ao final da primeira parte da *Religião*, ser impenetrável a origem racional da propensão para o mal. Há um limite que a razão⁵² impõe para se entender como ocorre essa inversão dos motivos contra a ordem moral, como ele explica:

A origem racional desta dissonância do nosso arbítrio quanto ao procedimento de acolher nas suas máximas de posição mais elevada motivos subordinados, i.e. [sic], origem racional desta propensão para o mal, permanece-nos impérvia, porque ela própria tem de nos ser imputada, por consequência, aquele fundamento supremo de todas as máximas exigiria, por seu turno, a adoção de uma máxima má. O mal só pôde dimanar do mal moral (não das simples limitações da nossa natureza); e a disposição originária (que ninguém mais, exceto o próprio homem, conseguiu corromper, se tal corrupção lhe deve ser imputada) é, no entanto, uma disposição para o bem; por conseguinte, não existe para nós nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral. (RLR, p. 49).

Embora não seja possível localizar com precisão o mal na natureza do homem, pode-se dizer, contudo, que o homem está “caído no mal *mediante a sedução*”, o que significa que ele não está corrompido desde o fundamento, e é, por causa disso, “susceptível de um melhoramento”. Ou seja, ainda que este homem tenha deixado seu coração ser corrompido, há esperança de um retorno ao bem moral, se ele continua a ter a boa vontade. (RLR, p. 50).

Sobre esse limite da razão, Loparic esclarece:

⁵² Esse limite leva a buscar a origem da ação má “*como se* o homem tivesse imediatamente incorrido nela a partir do estado de inocência” (RLR, p. 46).

Por ser a predisposição para o bem originária e a propensão [para o mal] accidental, a razão nos obriga a pensar que, no momento inicial da vida moral de cada homem (momento que deve ser pensado como simultâneo ao nascimento, mas não identificado com este evento natural e, em todo caso, sensível), ainda não há nem o conhecimento do bem e do mal, nem a luta entre o bem e o mal. (LOPARIC, 2006, p. 9).

Mas quando se socializa, porém, o homem é obrigado a reconhecer o mal quando há a corrupção da predisposição originária, quando há a perversão dos motivos morais, que ele atribui às inclinações naturais. Esse segundo momento da história humana do desenvolvimento de suas disposições, então, “precisa ser pensado como queda”. (LOPARIC, 2006, p. 9).

Mas, ainda que ocorra a queda e exista no homem a propensão para o mal, a natureza humana não se altera, e continua presente aqui aquela disposição ao bem originária. E ao lado dela há uma exigência advinda da razão que diz que o homem deve se tornar melhor: “efetivamente, não obstante a queda, ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores”. (RLR, p. 51). E o dever, lembra Kant, “nada nos ordena que não nos seja factível”. (RLR, p. 53). E embora não seja possível explicar quando o mal entra na natureza humana, importa, contudo

pressupor aqui que um germen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, germen que não pode certamente ser o amor de si; tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal. (RLR, p. 51).

Ou seja, deve ser possível ao homem retomar o rumo daquilo que é bom, como um “renascer, como se fosse por uma nova criação e modificar o seu coração”. (LOPARIC, 2006, p. 10). Segundo Kant, “o restabelecimento da originária disposição para o bem em nós não é, portanto, uma aquisição de um móbil perdido para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos”. (RLR, p. 52).

Esse é, segundo Loparic, o terceiro momento essencial da história moral humana e se caracteriza por “uma modificação do seu [do homem] modo de pensar (*Denkungsart*), da qual resulta a disposição moral constante, condizente com as exigências da lei moral, acompanhada de uma mudança boa de vida (*guter Lebenswandel*)”. (2006, p. 10). Essa mudança, contudo, não pode se dar de forma gradual, mas somente por um movimento repentino, como uma “revolução”, conforme as palavras de Kant:

Que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo do homem (por uma transição para a máxima da santidade dela). (*RLR*, p. 53).

Mas se o homem tiver corrompido o fundamento de suas máximas, só é possível a ele sair dessa condição e fazer de si um homem bom, segundo o seu caráter sensível, através de uma reforma gradual. (cf. *RLR*, p. 53). A revolução, então, acontece no modo de pensar do sujeito, mas na prática há sempre uma evolução paulatina, porque nesse âmbito ele precisa fazer-se bom, o que não ocorre instantaneamente, ele precisa reconquistar, por assim dizer, o seu lado bom e torná-lo efetivo. Pois quando o homem inverte o fundamento de suas máximas ele se torna

segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito suscetível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom, i.e., pode esperar que, com semelhante pureza do espírito que adotou para a máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau [sic] para o melhor. (*RLR*, p. 53-54).

Kant mostra até aqui que os traços fundamentais da natureza humana, ou seja, os atos morais inteligíveis (segundo o seu modo de pensar) não podem ser explicados pela história natural, mas unicamente de modo teórico. Devido a isso, nem a disposição originária para o bem e tão pouco da propensão para o mau moral pode ter sua origem determinada no tempo, mas unicamente na razão. Assim, tudo que diz respeito ao acontecer moral fica limitado ao âmbito da razão. As propriedades morais humanas bem e mal, segundo o que admite a razão, não podem coexistir, pois isso implica que o homem não tenha caráter. Pode-se afirmar, por isso, em última instância, que ele tem sempre viva a disposição para o bem, porque tem sempre em si a representação do dever, de que é consciente. Esse é, segundo Kant, o caráter inteligível, do qual toda a humanidade dispõe.

Por decorrência disso, há aqui a ruptura decisiva de Kant com aquele ponto de vista adotado em *IHC*, de uma história natural, em que a natureza é, por assim dizer, causadora daquilo que o homem é. Esta pode ser considerada a primeira formulação da história do gênero humano. Na *RLR*, Kant apresenta a sua segunda formulação da história, que tem, por um lado, a necessidade de ser uma história *a priori* da humanidade, e por outro, exige

ser elaborada de um ponto de vista pragmático. Trata-se, assim, de uma história concebida como uma narrativa *a priori* sobre aquilo que o homem, enquanto ser moral livre, faz ou deve fazer de si mesmo. Mas ainda há uma terceira formulação pragmática da história do progresso moral da humanidade, exposta na segunda parte de *O Conflito das faculdades* (1798), onde Kant recoloca a pergunta sobre a possibilidade do progresso humano constante para melhor, complementando, dessa forma, sua teoria das disposições humanas, como se tentará mostrar a seguir.

5 A ANTROPOLOGIA EM *O CONFLITO DAS FACULDADES* (1798)

A questão da possibilidade do avanço do gênero humano em direção ao melhor é reformulada na segunda parte de *O conflito das faculdades*, em que Kant se distancia tanto da visão naturalista (*IHC*) como da visão de uma teleologia moral (*RLR*) para explicar o fenômeno do desenvolvimento positivo das disposições humanas. A questão é reformulada, porque o fundamental, para Kant, aqui, é saber se a proposição: o gênero humano progride *constantemente* para melhor, pode ser, de alguma forma, provada.

Que o gênero humano evolui, a experiência oferece várias provas, assim como mostra também que houve algumas quedas no curso dessa evolução. Mas o ser humano, por sua natureza, prefere alguns sacrifícios a permanecer no mal, como se viu; e, por isso, se obriga (racionalmente), mediante uma revolução no modo de pensar, a construir, pouco a pouco, um estado moral para si. Mas como é possível afirmar que esse progresso⁵³ é constante (que ocorreu no passado, ocorre no presente e ocorrerá no futuro), se o homem é livre e pode a qualquer momento mudar o rumo das coisas?

Kant precisará de argumentos muito convincentes e uma análise muito perspicaz para responder essa pergunta, que, como tal, não se pode encontrar unicamente na experiência. E o que é pior, o desafio aqui é o de ter que afirmar algo que ainda nem ao menos aconteceu e de que, a princípio, não se tem prova. A história tomada em *CF*, como o próprio Kant define, é “uma história pré-anunciadora que, se não se guia pelas leis naturais conhecidas [e que] não trata também da história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da *história moral* [...] segundo o *todo* dos homens”. (p. 95). Em palavras simples, “o acontecer história considerado por Kant não diz respeito

⁵³ É importante salientar que em Kant “o conceito de progresso é definido juridicamente, significando a realização de uma constituição melhor que as anteriores, a republicana sendo a melhor de todas, e pensado como realizável pelo gênero humano não pelo indivíduo”. (LOPARIC, 2003, p.2).

às mudanças nos indivíduos como tais, mas às transformações de modos de interação entre eles, pensado exclusivamente como agentes portadores de direitos e de deveres de direito”. (LOPARIC, 2003, p8).

Kant novamente terá que buscar nas disposições humanas, portanto, a resposta que corroborará essa sua hipótese de uma constante melhoria do homem. Terá de encontrar no curso do desenvolvimento do gênero humano alguma experiência que indique uma disposição nele que é causa do progresso. Ou seja, ele terá que “determinar se existe uma causa possível deste progresso, mas, uma vez que se estabeleceu esta possibilidade, é preciso mostrar que esta causa agiu efetivamente e por isso isolar um certo acontecimento que mostre que a causa agiu de fato”. (FOUCAULT apud TERRA, 1995, p. 157). E mais, precisa mostrar que essa causa continua atuando, que é permanente no ser humano, e inclusive no pior dos homens, sem o que o progresso constante é impensável.

Ter presente isso evita que se incorra no erro de se confundir dois conceitos de história claramente distintos para Kant: o conceito de História (*Historie*) e História do mundo (*Weltgeschichte*). O primeiro, que ele rejeita, é uma “história concebida de um modo simplesmente empírico”. (IHC, p. 37). O outro permite investigar a possibilidade de haver na história um fio condutor *a priori*. A história, desse ponto de vista, não é composta de acúmulo de fatos, nem depende de um ordenamento, não se refere a determinados povos ou civilizações nem a comparações entre os seus costumes. (cf. TERRA, 1995, p. 156).

A história do gênero humano, enquanto *Weltgeschichte*, exige que se possa mostrar alguma experiência que indique a capacidade humana de ser causa do seu progresso para melhor, um acontecimento que seja “signo histórico” (*Geschichtszeichen*) de uma causa do progresso. E mais, este signo não pode ser algo passageiro, mas que possua o caráter de universalidade (portanto, inteligível), algo permanente e comum a todos, algo que permita inferir e justificar o progresso positivo e constante da humanidade. (TERRA, 1995, p. 157).

5.1 A história moral do gênero humano: uma história “pré-anunciadora”

Para poder levar a termo seus intentos, Kant olhará para a história do gênero humano do ponto de vista moral, tentando encontrar nela a disposição para o melhor. Desta forma, trará às claras a maneira como o homem *pensou* e *expressou* sua relação com os fatos da história. Isso porque a partir de uma análise de como os homens exprimem sua concepção de mundo, há o risco de nunca se poder determinar aquela disposição, pois

seriam tantas as expressões, que o resultado dessa coleta seria somente um emaranhado de idéias, e nunca se poderia decidir (por sim ou não) a questão do progresso. Mas tendo como foco as manifestações de uma simpatia universal desinteressada, devido a universalidade, é possível demonstrar o caráter moral do homem em sua totalidade. (cf. TERRA, 1995, p. 157). O que importa, então, não é o fato histórico em si, como a Revolução francesa, mas o que ele significou para os homens, a ponto de gerar um signo.

Para tanto, torna-se indispensável uma compreensão pragmática do homem, ou seja, de como ele “faz e organiza os eventos que previamente anuncia”. (CF, p.96). Por esse método Kant acredita ser possível prever o futuro moral do homem pelo fato dele ter disposições para o bem que se deixam conhecer através de um signo histórico. Mas em que medida isso prova o verdadeiro avanço moral universal? Quer dizer, a adequação da vontade humana aos princípios da filosofia moral não é *conditio sine qua non* para a realização de sua filosofia da história, pensada como a instância onde se dá o progresso moral humano? Dito de forma mais clara, é possível haver progresso positivo da humanidade, sem que haja antes uma moralização em sentido universal, ou só a existência dessa disposição é suficiente para provar e garantir a efetividade de tal progresso?

Segundo Kant,

não devemos considerar uma Idéia como quimérica e como um belo sonho só porque se interpõem obstáculos à sua realização. Uma Idéia não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência. (KANT, 1996, 444, p.17).

Significa dizer que considerar algo como um ideal não é o mesmo que considerar este algo como uma “quimera vazia”, pois o homem se rege sempre por um ideal, que o movimenta, muitas vezes, na direção positiva. É o caso, para Kant, da consecução de uma constituição civil, sendo a idéia “a norma eterna [que] afasta toda a guerra”. (CF, p. 108). E mais, é “um estímulo para quem quer agir moralmente saber que há um sentido no devir histórico”. (TERRA, 1995, p. 159).

Mas essa idéia não pode ser uma simples quimera vazia, sobretudo, porque, como se tentará mostrar adiante, seu conteúdo é “sensificado”, ou seja, não é uma apresentação intuitiva, ou simbólica de uma relação conceitual, mas antes, um exemplar (*Exempel*) que “é o caso particular de uma regra *prática*, na medida em que esta representa a factibilidade [*Tunlichkeit*] ou não-factibilidade [*Untunlichkeit*] de uma ação”. (KANT apud LOPARIC, 2003, p. 16).

5.2 A causa do progresso do gênero humano

Antes disso, importa notar que a questão do progresso humano só pode ser resolvida, se o ponto de vista que se adotar for o mais adequado para considerar o fluxo humano no mundo:

Se se constatasse que o gênero humano, considerado no seu todo, avançou e progrediu durante tão longo tempo, ninguém, no entanto, pode garantir que, justamente agora, irrompeu, em virtude da disposição física da nossa espécie, a época da sua regressão. (*CF*, p. 99).

Para Kant, o oposto também é verdadeiro: se houvesse uma queda para o pior, nada poderia garantir que se permaneceria nesse estado. (*CF*, p. 99). Mas essa, com certeza, não é uma afirmação que se pode extrair da experiência. Pois se experiência bastasse para decidir a possibilidade do progresso positivo da humanidade, a impressão seria, muitas vezes, muito pessimista, considerando, especialmente, os avanços científicos, que, se por um lado, ajudaram a salvar vidas, por outro, foram fontes de extermínio de seres humanos em massa e um exemplo de imoralidade. Nesses termos, se ficaria sempre num impasse e a questão do progresso não se decidiria.

Por isso, Kant propõe uma leitura sobre essa questão de um ponto de vista mais profícuo ao perguntar se não haveria uma disposição moral na natureza humana que permitisse que, ao se experimentar a queda, não se retomasse sempre o rumo em direção ao caminho do bem.

Em *IHC*, Kant começa a esboçar essa tese, mas em *CF* um elemento fundamental para explicar como é realizada a passagem daquilo que reside apenas na vontade (subjetiva) para o âmbito da ação (objetiva) fica mais evidente. Antes disso, note-se o desenvolvimento do raciocínio kantiano ao referir-se a capacidade humana de desenvolver sempre um plano melhor para o seu futuro. Assim afirma ele:

lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, por ventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão* e que, do sentimento dos males que a si próprios infligiram, sabem tirar, quando tal piora, um móbil reforçado para fazer ainda melhor do que se encontrava antes daquela situação. (*CF*, p. 99).

A novidade nesse trecho diz respeito a um Kant que fala indiretamente do papel dos sentimentos (negativos, nesse caso) que afetam o homem, criando um tal estado de ânimo

nele, que, de certa forma, o ensina a retirar de si um móbil mais fortalecido do que o de origem para enfrentar novas situações. Kant está falando sobre a experiência que os homens têm com seus sentimentos e da influência destes no avanço moral humano. Esse é um acontecimento que acena uma transformação que o homem mesmo precisou operar em si mesmo. Um aprendizado que o mundo o forçou a fazer. Tal fato assinala uma tendência, uma capacidade construída internamente que, ao que tudo indica, está presente não apenas em um indivíduo, mas em todos. Resta saber, contudo, o que possibilita realmente esse fortalecimento, que impulsiona esse avanço e se ele está sempre atuando nos seres humanos.

Esse é, segundo Kant, um sinal inicial que revela o modo de pensar (*Denkungsart*) peculiar dos seres humanos, modo que

manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro, inclusive com o perigo de se lhes tornar muito desvantajosa esta imparcialidade, demonstra assim (por causa da universalidade) um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal. (CF, p. 101-102).

Essa progressão, indício claro, para Kant, da existência de uma disposição moral na espécie, tem sua expressão máxima no desejo do homem em participar da vida social, o que, por conseguinte, vivifica a vontade coletiva. Segundo Kant, é a participação *com entusiasmo*⁵⁴ o motor sensível da história, o qual torna visível a tendência progressiva do gênero humano para o melhor.

No entusiasmo coexiste, sem que nisso haja contradição, um sentimento sensível e puro. É sensível na medida em que afeta o homem, e puro porque brota deste sujeito racional livre, sem a interferência direta da sensibilidade. Dito de outro modo, é a própria razão que, por assim dizer, permite a entrada desse sentimento na vontade, e se ela permite é porque, segundo o raciocínio kantiano, esse é um sentimento carregado de memória histórica. Ele é, por analogia, o termômetro da história, que sinaliza quando os fatos estão se direcionando para o melhor. E a memória, nesse contexto, reaviva fatos passados, garantindo que determinadas experiências se tornem um ensinamento para o homem. Isso é

⁵⁴ Graças à história, salienta Kant, tem-se uma “observação importante para a antropologia: o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal e, claro está, puramente moral [...]” (CF, p. 103).

o que pode abrir espaço para a verdadeira revolução no modo de pensar, de forma que a queda no mal que ele experimentou não se repita.

O revelar dessa tendência natural para a memória na história faz conhecer que o homem é um ser naturalmente disposto ao bem e que pode fazer de si um sujeito moral:

[...] posso predizer ao gênero humano, mesmo sem o espírito de um visionário, segundo os aspectos e os augúrios dos nossos dias, a consecução deste fim [a saber, uma constituição republicana] e, ao mesmo tempo, a sua progressão para o melhor e não mais de todo regressiva. Com efeito, semelhante fenômeno *não mais se esquece* na história da humanidade porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor [...]. (CF, p. 105).

Esse é o signo visível na história, num tempo, das disposições humanas moralmente boas que se manifestam na participação na construção da coisa pública. Essa participação revela o traço da coletividade nas disposições humanas, que, ao tomar como seus os fins dos outros, rompe com o estado natural e inaugura um estado de dever civil. E rompe com tal estado desligado do interesse de salvaguardar o que está no plano individual. Isso acontece, pelo contrário, pela capacidade de prever o que está por vir, de orientar-se no passado e projetar o futuro baseado numa idéia de sociedade perfeita, que, para Kant, sem dúvida, é a sociedade regida por uma constituição civil republicana, onde a vontade do soberano deve harmonizar-se⁵⁵ com a dos cidadãos.

O elemento da memória, integrante do caráter inteligível humano, é fundamental nesse contexto por que reaviva, por um lado, os sentimentos de experiências passadas de fracasso que se deseja evitar e, por outro, de sucesso que se pretende obter. Isso é o que mantém o desejo e a força necessários para nunca se perder de vista algo que um dia quase alcançou a perfeição.

Esse entusiasmo, vale dizer ainda, possui as mesmas características da obediência à lei moral, pois também se caracteriza pelo respeito sincero, esclarecido, autônomo e, sobretudo, desinteressado, uma vez que não possui como motivo impulsor do agir outra coisa que não o agir em si mesmo. Trata-se de um entusiasmo pelo ideal (forma) de uma

⁵⁵ No último tópico de CF (p. 110-111), em que Kant fala sobre a ordem que se pode esperar o progresso para o melhor, fica claro um ponto importante na filosofia política. Complementando, ao que tudo indica, a tese esboçada em *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento*, ele afirma que o progresso deva se dar “de cima para baixo”, ou seja, a partir dos homens esclarecidos para o povo em geral. Nesse contexto, cabe ao Estado a função de garantir a boa educação aos cidadãos, para, por consequência, garantir a constância e instaurar uma verdadeira cultura do progresso. Tal cultura, para ele, começa por em investimentos na educação, onde o dinheiro é mais bem aproveitado do que na guerra. Pois é por meio da formação (*Bildung*) 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 educar para o bem o que ainda pode progredir e conservar-se [...]”. (CF, p. 110).

república, que possibilite a paz perpétua, ou seja, trata-se de uma idéia da razão. Porque somente a razão tem a energia para reanimar a vontade, já que é ela a causadora do sentimento de afeto, que, por sua vez, impulsiona o agir. E se este agir tiver como fundamento a razão pura, ele será moralmente bom.

Com isso fica claro que

o gênero humano, ao progredir, não realiza um plano da natureza ou da providência, mas um destino decorrente da exigência da sua própria razão relativa a um futuro melhor. Essa exigência realiza-se mediante progresso cultural, civilizatório e moral, assegurado pelos próprios esforços, não pela ajuda alheia. A determinação do gênero humano para o progresso constante é dita “natural”, mas não devido a um resquício do naturalismo e sim por caracterizar a “natureza humana” tal como determinada pela sua disposição moral. Essa disposição é interna à natureza humana, e pressupõe a autonomia e a autodeterminação, independente de influências externas. (LOPAROC, 2003, p. 9).

Assim, parece ser defensável que a resposta à pergunta se o ser humano é capaz de agir segundo a lei moral seja positiva, na medida em que se compreende que a lei moral ganha uma realidade objetiva quando afeta a nossa vontade. Somente assim há a possibilidade do gênero humano se tornar moral: quando torna sensível os conceitos puros do entendimento, transformando-os em uma regra (objetiva) do agir. Ou seja, graças a capacidade humana de ser afetada e transformar o que está em germe na sua natureza em disposições. Isso, por sua vez, torna possível a internalização de máximas que podem ser boas, se possuírem a razão como juíza (daí a necessidade de esclarecer-se a si mesma), ou más, se sua fonte for apenas as inclinações.

Para se tornar bom, um homem deve transformar a predisposição em disposição e isso pressupõe a necessidade de uma história, uma cultura que fomente tal desenvolvimento. Somente nestas condições

o primado da moral continua de pé, a despeito do jogo de interesses imanente ao processo revolucionário. [E assim] a *Denkungsart* deixa de ser privilégio de um punhado de sábios, para tornar-se o modo de ser de multidões. (HECK, 2004, p. 818).

Como se pode notar, a evolução para o melhor no gênero humano é também uma evolução moral, levada a cabo por uma mudança no modo de pensar (*Reform der Denkungsart*) dos cidadãos que, no mundo só ocorre de maneira gradual. É uma reforma que deve ser perseguida a cada geração no sentido de que, para Kant, uma geração educa a

outra, transformando um todo desordenado numa sociedade cosmopolita cada vez melhor. Este intento pode se realizar na medida em que “cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade [...]”. (KANT, 1996, 444, p.16). É, por isso mesmo, uma reforma que se inicia pela coragem dos cidadãos em fazer uso público do seu entendimento.

Por esse caminho, incitado, num primeiro momento, pelo antagonismo das disposições humanas na sociedade, que os homens ao se unirem em comunidade, e, num segundo momento, pela participação na coisa pública, é que nasce entre eles um sentimento de “participação no bem com paixão” que beira o entusiasmo. (cf. *CF*, p. 102). Este, por sua vez, não só alimenta o desejo desses homens em permanecerem unidos, mas por levar uma causa que, por si mesma, é boa, já que nasceu de uma intenção moral, carregada de memória, de melhorarem o estado atual.

Kant mostra, com isso, sua dimensão realista de homem, um homem que somente com o auxílio de sua capacidade racional não poderá levar a cabo o plano que a natureza como que havia traçado para ele. Para que a natureza leve a cabo suas intenções, e ele se desenvolva ao ponto de atingir a perfeição interna de seu pensar, ele próprio terá que se reinventar a ponto de ser digno do melhor que pôde conseguir para si mesmo. Por outro lado, o homem, enquanto um ser sensível, necessita também ser racional, para criar a representação daquilo que projeta para si e que o estimule a abandonar a preguiça e a perseguir este ideal que ele próprio desenhou. Assim, embora, por um lado, as inclinações humanas “dificultem uma ação com valor moral podem, por outro lado levar ao aperfeiçoamento das relações jurídicas entre os homens” (TERRA, 1995, p. 161) e colaborar, sobretudo, para o avanço moral do gênero humano.

CONCLUSÃO

Como ficou demonstrado, a antropologia kantiana não está desvinculada de seu pensamento crítico. N' *Antropologia*, o homem não é pensado como simples objeto, mas como ser dotado de uma forma peculiar de liberdade através da qual ele se movimenta no mundo e pode tornar-se um sujeito moralmente bom. A mesma liberdade que o permite fugir às regras da razão, como que impõe a ele a adequação da sua vontade aos fins racionais.

A liberdade, por isso, apresenta-se como o fio condutor que permeia a discussão moral em Kant. O conhecimento da natureza humana é imposto, assim, como necessário na *Fundamentação*, e passa a ser condição para se saber como o homem faz uso de sua liberdade e se tem condições de elevar suas ações às exigências teóricas prescritas pela razão. Kant parece dar-se conta de que não tem sentido uma lei que obriga a algo, se o sujeito para qual ela foi destinada não pode efetivá-la na sua ação. Assim, fica a cargo da antropologia avaliar a aplicação da moral ao homem, esse ser livre, de carne e osso e dotado de razão.

Por isso mesmo, quando Kant expõe suas pretensões com relação à antropologia, a define como aquela que se detém em buscar na natureza humana aquilo que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo, enquanto ser dotado de liberdade. Sua tarefa é exclusivamente moral. Ao compreender o que está por detrás das ações humanas no mundo, seus processos racionais de escolha livre, pode fazer sentido ao homem exercitar o autodomínio sobre as paixões, por exemplo. Seu objetivo é, também, influenciar no aperfeiçoamento dos seres humanos, ao oferecer-lhes a possibilidade de uma reflexão sobre a sua própria natureza, mostrando o que fazem, podem e devem fazer das suas liberdades.

Se esse esclarecimento não garante, por si só, o avanço moral, que não pode ser ensinado, pode ainda provocar no homem uma experiência interna que fomente a busca por

aquele fim. Se não motivar à moralidade, o que exige certa sabedoria, há ainda a chance de o homem utilizar certos conselhos dela para, pelo menos, se tornar mais prudente, e se não se permitir avançar junto com os outros, que também não atrapalhe a produção de um futuro melhor. Ou seja, ela tem ainda um papel preventivo.

De pontos de vista variados a liberdade na filosofia kantiana é tema central das preocupações do filósofo. Todas as suas obras aqui tratadas resumem-se na tentativa de Kant compreender como ocorre no homem a mediação entre sua natureza e sua liberdade. Essencialmente pragmáticas, sua análise de *IHC*, *RLR* e *CF*, convergem para esclarecer o fim moral humano, possível mediante sua própria liberdade.

Num primeiro momento, Kant vai buscar na relação entre liberdade humana e natureza, as leis que permitem conhecer o instrumental racional humano, a partir do qual ele se movimenta no mundo, ou seja, aquilo que ele faz de si enquanto ser racional livre. Para esse intento, ele precisou extrair, de forma *a priori*, desse seu movimento de busca, a teleologia da natureza em relação ao homem. Sua preocupação centrou-se na tarefa de encontrar um fio condutor da história da humanidade, e não do homem particular, olhando como o homem se produz no contraste com a natureza. As manifestações da vontade humana, submetidas ao cenário da natureza, ou seja, de suas leis, revelam, no seu conjunto, a maneira como o homem utiliza sua própria liberdade na ação.

Kant narra aqui o processo progressivo da efetivação da liberdade e da recondução do uso da mesma no mundo. Pelo fato de a natureza gerar um estado caótico para o uso da liberdade humana, torna-se impossível ao homem harmonizar-se com ela, pois, assim, teria que viver eternamente como um animal. Mas a vida neste estado implicaria no constante medo de perder aquilo que tem para ele um valor inestimável: sua própria liberdade. No estado natural só lhe restaria o aprisionamento pelos instintos, coisa que sua razão não permite. Desta forma, ele precisa instaurar uma nova ordem social conduzida racionalmente. E embora aqui o traço moral de suas disposições não esteja desenvolvido totalmente, aponta uma tendência para a civilização, que é condição para o estabelecimento de uma ordem legal. E é graças à instauração dessa nova ordem que fica preservado aos indivíduos que a liberdade de cada um coexista com a liberdade de todos, e unidos persigam a realização dos fins supremos da razão.

Somando-se a esta visão de liberdade, n' *A Religião* Kant se depara com o problema de determinar um valor moral para as ações humanas. A liberdade, nesse contexto, parece ser um fator impeditivo para resolver o dilema fundamental para o filósofo, que é decidir

se o homem é ou não moralmente bom. Quando Kant se coloca esta pergunta, ela parece exigir um sim ou um não, pois a questão do progresso está em jogo aqui.

Contudo, tanto uma resposta quanto a outra parece ser simplesmente impossível de ser aplicada ao ser humano real. Pois a resposta: sim, o homem é bom por natureza, levaria ao absurdo de pensar que se vive desde sempre numa sociedade angelical. Mesmo numa sociedade desse tipo o progresso não haveria. Quer dizer, como poderia haver progresso se não há razões para se progredir? A opção pela negação do caráter moral bom no homem levaria a outro absurdo. Neste caso, se se considerasse o homem como mau, não haveria a mais remota possibilidade do progresso, pois lhe faltaria a disposição que o conduziria novamente ao bem. Como se não bastasse isso, a decisão por sim e não, quer dizer, aquela opção de considerá-lo ao mesmo tempo bom e mau, deixa de considerar o homem como agente livre, e ele, assim, não teria caráter algum.

Isso é totalmente incompatível, como se viu, com a filosofia de Kant. Ele insistentemente lembra que a propriedade humana fundamental é ser livre. Mas o homem não consegue viver no mal, pois, para isso, ele precisaria abdicar de sua liberdade. Então, só se pode afirmar que o mal é ocasional, acidental, incompatível com a necessidade da racionalidade humana. Não está como que enraizado na natureza do homem. Kant afirma que há no homem uma propensão ao mal, mas somente na medida em que é contraída por ele próprio.

Se houvesse, de fato, uma constante oscilação, não seria possível dizer que o gênero humano está evoluindo, e sim que se encontra num estado de estagnação. Para Kant, o fato de haver um termo médio moral (o homem é em parte bom e em parte mau) das ações e do caráter humano, não pode ser admitido, haja vista uma exigência da doutrina dos costumes. Isso porque, explica ele, “em semelhante ambigüidade todas as máximas correm o risco de perder a sua precisão e firmeza”. (*RLR*, p. 28). Esse modo como os representantes do “rigorismo” vêem a questão do valor moral humano, apresenta-se como o mais relevante para a moral. Estes consideram a liberdade do arbítrio como não determinada por móbil algum e, por isso, o mal só se instala na propriedade moral quando o homem o admite em sua máxima e o transforma em regra universal do seu agir. Esse é o único modo de o móbil não moral subsistir com a liberdade.

Assim, embora, não tenha sido possível, através da primeira parte da *RLR*, notar um percurso claro da questão da liberdade no desenvolvimento moral e explicar quando o mal entra na natureza humana, o fato é que há ainda a possibilidade de se pressupor aqui um

germe do bem no homem. Pois a possibilidade do progresso humano depende de uma disposição para o bem sempre atuante, que precisa ser aperfeiçoada. Ou seja, deve ser sempre possível ao homem retomar o rumo do bem, já que possui uma disposição originária, a qual, segundo Kant, não se esvai com o tempo. Nem mesmo a perversão da ordem dos motivos bons pelos maus pode ser extirpada. Ela pode, dessa forma, sempre se regenerar; se isso não fosse possível, ela jamais seria reconquistada.

O que possibilita essa reconquista? Somente uma coisa: uma transformação no modo de pensar, que é o símbolo mais evidente da liberdade do ser humano de poder renunciar aquilo que lhe afeta de modo negativo e adequar-se aos seus fins racionais. Esse processo de elevação se dá pela a capacidade de representação daquilo que o afetou positiva ou negativamente. Esse fato que ele criou para si não desaparece com o tempo. Não precisa, portanto, de nada fora dele, além dessa representação, para dar início a uma série de transformações em sua vida, ainda que tenha deixado corromper o fundamento de suas máximas.

Com isso, pelo fato de os atos morais terem um conteúdo inteligível, eles não se explicam através da história natural, mas unicamente pelas leis da razão. Assim, tanto a disposição originária para o bem como a propensão para o mau moral, e de resto tudo que diz respeito ao acontecer moral fica limitado ao âmbito da razão. Há aqui a ruptura decisiva de Kant com o ponto de vista da *IHC*, que convergia para a explicação naturalista da história da espécie humana, e que tomava a natureza como causadora daquilo que o homem é.

Apesar de a compreensão desses aspectos apontados na *Religião* fiquem limitados pelo foco dado ao estudo, na segunda parte de *O Conflito das faculdades*, ao recolocar a pergunta sobre a possibilidade do progresso humano constante, Kant complementa sua teoria das disposições humanas.

Pela experiência vêm-se avanços e quedas. Mas, olhando-se para a natureza humana (pura liberdade) em seu contraste com o mundo, é possível ver que há no homem uma disposição para não admitir a permanência no mal. E ele renuncia a própria liberdade para sair daquela situação. A experiência em tal estado o sufoca, a ponto de ele ter que agir em prol de si mesmo e tirar de suas próprias forças um meio para se libertar do mal.

Isso, como mostrou Kant, obriga a instauração de uma nova maneira de pensar, que ele carrega para a práxis do mundo. E pouco a pouco constrói um estado melhor para si e para os outros. E embora suas inclinações o tentem a agir impulsivamente, e ele tenha

condições para exercitar a desobediência, o fato que ele produziu com a experiência de estar, por assim dizer, “do lado do mal” o faz cair na conta de que não pode, não quer e não deve retornar a ele. E, se, por vezes, ele se deixa corromper, sua memória não o deixa esquecer o sentimento causado pelo seu desvio das máximas boas.

A memória, assim, faz parte do caráter inteligível humano que se deixa conhecer no desenrolar da história *a priori* kantiana. Ela é aquele elemento constitutivo da natureza humana que não se esvai com o tempo e está sempre atuando para garantir a constância dos fins da razão.

Para chegar a essa conclusão, Kant não podia ter ido buscar a resposta que afirmaria a possibilidade do progresso efetivo e constante, senão na própria natureza humana, ou seja, no traço comum das feições do gênero humano. Buscou entender aí a maneira como o homem faz e organiza aquilo que quer para si, ou seja, realizou mais uma vez uma investigação pragmática. Esse fazer não se restringe ao âmbito empírico. É claro que suas manifestações revelam algo característico de seu modo de pensar, mas elas também podem não corresponder ao que se passa no íntimo do sujeito. Por isso, esse fazer remete ao modo de pensar do sujeito, através do qual ele cria para si uma idéia eterna, e talvez nunca realizável, como o fim que ele deseja incessantemente alcançar.

Na história, contudo, é o lugar onde esse homem encontrará o estímulo para tentar desenvolvê-la, transportando a idéia carregada de sentido para o âmbito da experiência. Aí o homem se descobre livre. Isso, por si só, demonstra sua disposição para a moralidade. É na história que o homem pode colocar fins a si próprio porque se experimenta como ser livre e atuante, e esse conhecimento inclui a consciência da sua responsabilidade moral para com o seu agir. É, então, também na história que se explica a passagem daquilo que reside apenas na vontade subjetiva para o campo das ações e reúne indivíduos num todo comum. Pois é aí que o homem precisa constantemente se refazer.

A vida em sociedade obriga a isso, a se envolver com ela e a participar dela para poder se sentir como homem. Esse desejo, consciente ou não, de participar da vida social, de ter a experiência entusiasmante de se sentir sujeito da história sensibiliza sua vontade a sempre a agir em acordo com a possibilidade de um progresso constante para melhor. Uma idéia que está sempre além de suas possibilidades, mas que ele incessantemente, por uma exigência da razão, quer alcançar, pois é preferível a luta constante, que abandonar aquilo que conseguiu pelo seu próprio esforço.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia básica

KANT, I. . *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Fundamentação da metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 1997.

_____. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1995.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

_____. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Ed. 70, 1993.

Bibliografia complementar

ALVES, P. M. S. Do primado do prático à filosofia da história. In: FERREIRA, M. J. C; DOS SANTOS, L. R (Coords). *Religião, história e razão: da Aufklärung ao romantismo*. Lisboa: Ed. Colibri, 1994. p.147-172.

BÖHME, G. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt: Darmstädter Vorlesungen edition suhrkamp, 1985.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CENCI, A. *Temas sobre Kant: Metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

CHEDIAK, K. O problema da falácia naturalista para o projeto de uma ética evolucionista. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 113, p. 147-157, Jun. 2006.

DALBOSCO, C.A. Da pressão disciplinada à obrigação moral: esboço sobre o significado e o papel da pedagogia no pensamento de Kant. *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 25, n. 89, p. 1333-1356, set./dez. 2004.

DUTRA, D. V. *Kant e Habermas: A reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

EIDAM, H. Educação e maioria em Kant e Adorno. In: DALBOSCO, C. A.; FLICKINGER, H-G. (orgs). *Educação e maioria: dimensões da racionalidade pedagógica*. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: EdUPF, 2005, p. 104-137.

HAMM, C. Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant. *Veritas*, Porto Alegre, V. 50, n. 1, p. 67-88, mar. 2005.

HECK, J. Direito e dever de resistência ou progresso para melhor: política, direito e história em I. Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 803-824, dez. 2004.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

_____. Crítica da razão pura: uma leitura cosmo-política. *Veritas*, Porto Alegre, V.48, n. 1, p. 77-97, mar. 2003.

HÖSLE, V. Grandeza e limites da filosofia prática de Kant. *Veritas*, Porto Alegre, V.48, n. 1, p. 99-119, mar. 2003.

HUME, D. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Disponível em: <http://www.dipualba.es/publicaciones>. Acesso em: 8 jun. 2008.

INNERARITY GRAU, Carmen: *Teoria Kantiana de la accion : la fundamentación trascendental de la moralidad*. Pamplona EUNSA, 1995.

KANT, I. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela dos santos; Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Filosofía de la historia*. Estudio preliminar de Emilio Estiú sobre “La filosofía kantiana de la historia”. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

_____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1987.

_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução C. Fontanella; Piracicaba: Unimep, 1996.

_____. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Frankfurt : Suhrkamp, 1977.

_____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KÖRNER, S. *Kant*. Madrid: Alianza Universidad, 1987.

LOPARIC, Z. *Como é possível uma história a priori?* São Paulo, 2003. (mimeo).

_____. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. *Kant e-prints*, Campinas, Série 2, v. 2, n. 1, p. 73-91, jan. jun. 2007.

_____. *Solução kantiana do problema fundamental da religião*. São Paulo, 2006. (mimeo).

LOUDEN, Robert B. 'A segunda parte da moral': a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *Ethic@*, Florianópolis, v.1, n. 1, p. 27-46, jun. 2002.

_____. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000.

MARTINS, C. A. A antropologia kantiana e a antropologia de um ponto de vista pragmático. *Discurso*, São Paulo, n.34, p. 125-144, 2004.

NETO, L. F. Homem-objeto: o lugar da *Antropologia* no pensamento de Kant. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n. 2, p. 13-39, jul.-dez. 2006.

NOUR, S. *À paz perpétua de Kant: Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990.

OLIVIERA, M. N. A educação na ética kantiana. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, vol. 30, n. 3, p. 447-460, set./dez. 2004.

PIMENTA, P. P. G. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

PLESSNER, H. *Conditio Humana*. Frankfurt: suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003.

ROUANET, S.P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

SANTOS, L. R. dos. *A razão sensível: estudos kantianos*. Lisboa: Edições Cilibri, s.d.

SEVILLA, S. *Análisis de los imperativos morales en Kant*. Valencia: Universidad de Valencia, 1979.

SMITH, N. K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 2. ed. Humanities: New Jersey, 1923.

STEIN, E. Vida humana, um conceito da antropologia filosófica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 4, p. 519-531, dez. 2003.

TERRA, R. *A política tensa: Idéia e realidade na filosofia de Kant*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

THOUARD, D. *Kant*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

TUNGENHAT, E. *Antropologia como filosofia primeira*. (mimeo)