
**REFLEXÃO TELEOLÓGICA E O CARÁTER DA ESPÉCIE HUMANA NA
ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO**

Joel Thiago Klein*

Resumo:

Neste artigo apresentam-se os pressupostos da reflexão histórica e teleológica e mostra-se como ela se liga com o modo como Kant compreende o caráter da espécie humana na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Palavras-chave:

Teleologia; história; antropologia; caráter; política.

**TELEOLOGICAL REFLECTION AND THE CHARACTER OF THE HUMAN SPECIES IN
ANTHROPOLOGY FROM A PRAGMATIC POINT OF VIEW**

Abstract:

In this paper I present the assumptions of historical and teleological reflection and I show how they are related with Kant's understanding of the character of human species in the Anthropology from a pragmatic point of view.

Keywords:

Teleology; history; anthropology; character; politics.

*Professor Doutor e Pesquisador CNPq na UFRN.

Este artigo analisa a seção *O caráter da espécie* da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* a partir da perspectiva teleológica sustentada na *Crítica da faculdade do juízo*. Nesse sentido, tendo como referência a reflexão teleológica reconstrói-se na primeira seção, tomando como referência diversas passagens do *opus kantiano*, a forma como a perspectiva pragmática se relaciona com a perspectiva prático-moral. Na segunda seção apresenta-se uma reconstrução dos principais pontos em questão na seção *O caráter da espécie*. Discute-se brevemente a noção de caráter, tanto do ponto de vista sensível, quanto inteligível, para então analisar o sentido de se falar de um caráter inteligível da espécie humana. Finalmente, na terceira e última seção, apresenta-se algumas reflexões sobre de que forma se pode reconhecer a existência de um caráter inteligível da espécie humana e qual o *status* teórico dessa “constatação”.

Esse artigo parte do pressuposto de que a filosofia de Kant precisa ser entendida como um conjunto articulado de textos, os quais, mesmo dedicados a temas à primeira vista distintos, se concatenam formando um todo significativo. Além disso, também se assume aqui que as aulas sobre antropologia ministradas por Kant durante mais de duas décadas não estavam dissociadas dos diversos elementos do seu sistema filosófico e, por isso, um dos objetivos desse artigo é apontar para a diversidade das possíveis correlações. Desse modo, os objetivos desse artigo são, por um lado, esclarecer alguns conceitos centrais, por outro, mostrar o quão profundamente os temas abordados na *Antropologia* estão articulados com o restante do sistema filosófico kantiano. Por isso, encontra-se aqui um grande número de referências cruzadas, as quais servem como guia de leitura sistemático e abrangente da obra kantiana no que tange aos temas: caráter da espécie humana, filosofia da história e política.

1. Antropologia pragmática e teleologia

A antropologia de um ponto de vista pragmático foi pensada e ensinada por Kant como o projeto de uma ciência que precisava ser orientada pela filosofia, senão os conhecimentos acumulados sobre o ser humano não passariam de um amontoado no

qual a antropologia permaneceria “um tatear fragmentário, e não ciência”.¹ Ser orientada pela filosofia significa que todos os conhecimentos e habilidades adquiridos pelo homem deveriam visar uma aplicação ao *ser humano*, não enquanto mais uma espécie animal existente sobre a terra, mas como ele sendo para si próprio seu “fim último [*letzter Zweck*].”²

Nesse sentido, uma antropologia de um ponto de vista pragmático se distingue de uma *antropologia de um ponto de vista fisiológico* na medida em que “o conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”.³ Vinculando-se essa consideração com a noção de fim último mencionado acima, pode-se dizer, por um lado, que o homem é um ser capaz de dar fins a si mesmo, fins quaisquer, sejam morais ou não. Porém, por outro lado, o que caracteriza o ser humano com fim último da natureza, tornando-se também um fim último para si, é a ligação das suas faculdades e habilidades com a moralidade.⁴ Existe assim um vínculo intrínseco da antropologia pragmática com as considerações morais, pois o ser humano somente se torna um fim último para si mesmo na medida em que seus esforços relativos ao domínio de conhecimentos técnicos e pragmáticos sejam submetidos à consideração do fim terminal [*Endzweck*], a saber, o ser humano compreendido como um indivíduo moral autônomo.

A antropologia de um ponto de vista pragmático não foca imediatamente na consideração do dever moral e das condições objetivas da realização da moralidade, senão Kant teria dito que o objetivo seria a compreensão do ser humano como sendo para si mesmo um fim terminal. A referência ao conceito de fim último, levando em

¹ *Anth.* AA 07: 120. Todas as obras de Kant serão citadas segundo a *Akademie Ausgabe*. Por exemplo: “KpV, AA 05: 79”, sendo “KpV” a sigla que indica o nome da obra em alemão, depois “AA 05” significando o volume quinto da edição da academia, e, em seguida, o número da página; “f” significando página seguinte. As siglas para indicar as obras de Kant usadas neste artigo são as seguintes: *Anth* - *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; *EEKU* - *Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo*; *GMS* - *Fundamentação da metafísica dos costumes*; *IaG* - *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*; *Päd* - *Pedagogia*; *KpV* - *Crítica da razão prática*; *KrV* - *Crítica da razão pura (paginação original B)*; *KU* - *Crítica da faculdade do juízo*; *MAM* - *Início conjectural da história humana*; *RGV* - *Religião nos limites da simples razão*; *RezHerder* - *Recensões a Herder*; *SF* - *O conflito das faculdades*; *TP* - *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática*; *ÜGTP* - *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*; *ZeF* - *À paz perpétua*;

² *Anth.* AA 07: 119.

³ *Anth.* AA 07: 119.

⁴ Cf. §84 da *KU*.

conta todo o contexto teórico assentado na *KU*, indica uma consideração bastante peculiar: não se trata de uma consideração fisiológica do ser humano, da natureza do ser humano enquanto sua constituição física e biológica, mas da consideração do homem como um ser histórico e social. Assim, a antropologia pragmática não busca sustentar uma teoria a respeito do “dever ser”, e não pode, por isso, ser vinculada à filosofia prática enquanto pertencente ao seu domínio.⁵ Por outro lado, a antropologia pragmática também não visa essencialmente uma descrição fenomenológica de cunho teórico, isto é, não se funda sob premissas constituintes do domínio teórico da razão, o que nesse caso implicaria em uma antropologia fisiológica.

Trata-se de uma descrição fenomenológica do ser humano que permanece portanto ao âmbito do “ser”, que não foca no ser humano como um ser meramente físico, mas sim como possuindo dois caracteres distintos, um físico e sensível e o outro noumênico e inteligível.⁶ A antropologia pragmática estabelece um recorte que busca permitir uma compreensão histórica dos fenômenos humanos que abarque ao mesmo tempo uma explicação do estado atual no qual as coisas humanas se encontram, sem que se perca de vista as potencialidades, estéticas, técnicas e pragmáticas, mas também especialmente as morais. É nesse sentido que se assume a reflexão teleológica como fio condutor das considerações, especialmente na medida em que a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* avança textualmente.

Na medida em que a reflexão teleológica não pertencente a nenhum domínio da filosofia, seja teórico ou prático, mas pertencente a uma faculdade que pode eventualmente se anexar seja à filosofia teórica, seja à filosofia prática,⁷ têm-se que a teleologia permite *pensar* uma passagem entre natureza e liberdade.⁸ Não se pode justificar nos limites desse artigo essa pressuposição, pois se trata de uma discussão extremamente difícil e longa. Isso apenas precisa ser tomado como pano de fundo das subsequentes considerações.⁹ Porém, uma vez aceita essa premissa, pode-se mostrar como Kant utiliza esse fundamento para pensar uma antropologia de um ponto de vista

⁵ Por “domínio” se entende aqui o uso técnico do termo tal como definido na introdução da *KU*, AA 05: 174.

⁶ Retornar-se-á mais a frente para analisar o conceito de caráter.

⁷ Cf. *KU*, AA 05: 169f.

⁸ Cf. *KU*, AA 05: 178f.

⁹ Para um desenvolvimento aprofundado desse ponto, bem como de sua relação com a caracterização dos conceitos de fim último e fim terminal ver o artigo: KLEIN, 2013a.

pragmático, na qual o homem não é compreendido como sendo mais do que um ser vivo sobre a face da terra, mas como sendo um “cidadão do mundo”.¹⁰ Cidadania, nesse contexto representa o *status* do indivíduo enquanto inserido num sistema de liberdade. Essa liberdade significa tanto a liberdade de fazer o mal, no sentido de liberdade do arbítrio, mas também a liberdade de agir moralmente, como autonomia da vontade, seja política, seja moral.

Chega-se assim à questão da relação entre racionalidade técnica, racionalidade pragmática e a racionalidade moral. Segundo Kant, pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental em relação com as coisas, o pragmático em relação com o comportamento social e o uso moral da razão. Eles corresponderiam às seguintes *três disposições* humanas: a técnica, a pragmática e a moral. A *meta* da disposição técnica é a *habilidade*, a da disposição pragmática é a *prudência* e a da moral é a *moralidade*. Kant chama *o processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.¹¹

Kant concebe a habilidade como uma competência instrumental racional para se utilizar de determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas pode-se mencionar tanto a linguagem e a capacidade de autossustento (prover alimentação e segurança), como também os conhecimentos técnico-científicos. Na *Anth*, a disposição técnica é concebida como “mecânica, vinculada a consciência para o manejo das coisas”.¹² O seu desenvolvimento depende da cultura escolástica ou da didática. É através dela que o ser humano se torna “habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como indivíduo”.¹³

A prudência se refere à capacidade social do indivíduo, isto é, por meio de sua cultura conseguir agir segundo as leis e as normas de bom comportamento. O homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência.¹⁴ Além disso, a

¹⁰ *Anth* AA 07: 120.

¹¹ Cf. *Anth*, AA 07: 322ff. Como observação sistematicamente relevante pode-se acrescentar aqui que Kant, em sua teoria moral, faz corresponder a cada uma dessas disposições um determinado tipo de imperativo. A habilidade se relaciona com os imperativos de *destreza*, a prudência se refere aos imperativos *hipotéticos*, e, finalmente, a moral se refere ao imperativo *categórico*. Cada um dos três se relaciona de um modo diferente com a vontade. Os primeiros são chamados de *regras de destreza*, os segundos de *conselhos de prudência* e o terceiro de *mandamento (leis) da moralidade* (Cf. *GMS*, AA 04: 415ff.)

¹² *Anth*, AA 07: 322.

¹³ *Päd*, AA 09: 455.

¹⁴ Cf. *Päd*, AA 09: 449f; 486f.

formação na prudência prepara o homem para “tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público. Visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda a conformar-se com ela”.¹⁵ Na *GMS*, prudência é definida como “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio”,¹⁶ e na *Anth* como disposição “de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções”.¹⁷

Já com a disposição moral o indivíduo passa a ter um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim. A partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre e autônomo. A “formação moral dá ao ser humano um valor que diz respeito à inteira espécie humana”.¹⁸ Para a moralização “não basta que o homem seja capaz de toda a sorte de fins, convém também que ele consiga a disposição [*Gesinnung*] de escolher apenas os bons fins, os quais são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo os fins de cada um.”¹⁹ Como aponta Louden (2000, 42s), essa passagem contém três elementos importantes: 1. É crucial que se alcance uma determinada *disposição* para que se possa considerar moralizado. Uma disposição não é um mero hábito, mas um modo de pensar [*Denkungsart*] que se enraíza na estrutura da personalidade do agente e envolve deliberação racional e consciente a respeito de *máximas*. 2. A disposição de que não se deve buscar nada além de bons fins pode se referir à formulação do imperativo categórico segundo o reino dos fins. 3. O elemento que se refere à necessidade de aprovação de todos invoca o princípio da universalidade. Nesse sentido, Kant volta a afirmar que “a cultura moral deve ser fundada sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos, aquelas formam a maneira de pensar. É preciso proceder de tal forma que a criança se acostume a agir segundo máximas, e não segundo certos incentivos.”²⁰ Ou ainda, “é preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é o bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem.”²¹

¹⁵ *Päd*, AA 09: 455.

¹⁶ *GMS*, AA 04: 416.

¹⁷ *Anth*, AA 07: 322.

¹⁸ *Päd*, AA 09: 455.

¹⁹ *Päd*, AA 09: 450.

²⁰ *Päd*, AA 09: 480.

²¹ *Päd*, AA 09: 475.

A disposição moral é aquela que *mais tardiamente é desenvolvida* e já pressupõe certa medida de habilidade e prudência: “a formação escolástica é a mais precoce. Com efeito, a prudência pressupõe a habilidade. A prudência é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria. Por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve conhecer”.²² A existência de certa ordem histórica de desenvolvimento das disposições também é sugerido na *IaG*: “Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta muito para nos considerarmos *moralizados*.”²³ Note-se que nessas considerações Kant afirma que existe ao mesmo tempo uma relação de dependência e independência entre o desenvolvimento das três espécies de disposições.

Mas quais são as formas possíveis de relações que se estabelecem entre o desenvolvimento e a aplicação das disposições técnica, pragmática e moral? *Em primeiro lugar*, desde já é importante destacar que existe uma *distinção qualitativa* entre os princípios que orientam o funcionamento de cada uma dessas disposições:

todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem, em seu conjunto, à filosofia teórica, como conhecimento da natureza; somente as que dão à liberdade são, segundo o conteúdo, especificamente diferentes daquelas. Pode-se dizer das primeiras: constituem a parte prática de uma *filosofia da natureza*, mas somente estas últimas fundam uma *filosofia prática* em particular.²⁴

Isso significa que alguém que desenvolva continuamente disposição técnica até o mais alto grau não passará a desenvolver necessariamente em algum momento a disposição pragmática. Da mesma forma o desenvolvimento gradual da disposição pragmática não culmina com o desenvolvimento da disposição moral. Existe uma distinção *específica* e não apenas quantitativa entre as disposições técnicas e pragmáticas de um lado, e a disposição moral de outro. Também existe uma distinção entre o objeto da disposição técnica e o objeto da disposição pragmática. Nesse sentido, Kant afirma, por exemplo, que os imperativos de destreza permitem uma determinação exata, pois é possível determinar com certeza o que se quer, algo que não ocorre com os imperativos de prudência, visto que não é possível determinar com plena segurança o

²² *Päd*, AA 09:455.

²³ *IaG*, AA 08: 26.

²⁴ *EEKU*, AA 20: 197. Para ficar mais claro vale a pena mencionar toda a passagem: *EEKU*, AA 20: 195-197. Também sobre isso em: *MS*, AA 06: 217f.

que é que deixaria um indivíduo verdadeiramente feliz.²⁵ Além disso, por mais felicidade que alguém alcance seguindo conselhos empíricos ou sendo contemplado pela fortuna, isso de forma alguma lhe angaria nada no âmbito da *dignidade de ser feliz*, algo que somente se consegue agindo moralmente. Sobre isso Kant é bem claro já no início da *GMS*:

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham) ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade seria apenas como que o engaste para essa joia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.²⁶

Portanto, para Kant não há um *continuum* entre as disposições técnica, pragmática e moral. Elas possuem *princípios* próprios e são de *espécies* distintas. Por se tratar de espécies distintas, pode-se avaliar o agir humano segundo categorias distintas. Uma ação pode ser prudencial, mas não ser moral nem executada segundo uma boa técnica (habilidosa), ou ainda, uma ação *pode* ser moral e não ser técnica nem prudencial.

Em segundo lugar, as diferentes disposições são demandadas e avaliadas de forma independente no agir humano. Há casos que não há qualquer questão moral em jogo, mesmo assim pode haver um imperativo de prudência em vigor.²⁷ Assim, por exemplo, se estou há um bom tempo sentado, lendo e escrevendo, posso me decidir por fazer uma pausa para que meu trabalho se torne mais eficiente e eu não fique fatigado mentalmente. Essa decisão envolve considerações técnicas e prudenciais e minha decisão pode ser avaliada segundo categorias de eficiência ou de utilidade e felicidade. Não há nada nessa decisão que demande o desenvolvimento de uma disposição moral ou uma avaliação moral da situação. Em geral, a maior parte do agir humano se restringe a ações que não precisam ser avaliadas moralmente. São ações que pertencem

²⁵ Cf. “infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer”. (*GMS*, AA 04: 418).

²⁶ *GMS*, AA 04:394.

²⁷ Nesse sentido se está de acordo com a tese de KAIN (2003) sobre a existência de imperativos prudenciais como possuindo independência com relação à moralidade.

a um campo moralmente neutro ou indiferente. Também é a partir dessa independência que se pode dizer que um indivíduo agiu moralmente, mesmo que sua ação não tenha sido bem-sucedida, seja por que lhe faltaram habilidades técnicas, seja por que lhe faltou prudência. Tome-se por exemplo um indivíduo que está pescando em sua canoa e vê a certa distância um acidente de barco. Ele tenta ir em direção ao sinistro, mas lhe falta a habilidade de remar com rapidez e constância, assim como a habilidade de nado. Além disso, o indivíduo não levou consigo seu celular, o que seria prudente para alguma eventualidade e para chamar ajuda. Ou seja, o indivíduo, na medida em que tenta realizar o salvamento, está agindo moralmente, mas, por lhe faltar o desenvolvimento de certas disposições técnicas e pragmáticas, seu agir provavelmente não será bem-sucedido. Isso, contudo, não invalida a ação como um agir moral, visto que o indivíduo agiu segundo a máxima de sempre tentar ajudar alguém que se encontra em perigo.

Em *terceiro lugar*, há na filosofia kantiana uma hierarquia de importância entre as disposições, a qual define a ordem pela qual se deve empregar os diferentes princípios. Existem ações que só demandam uma racionalidade técnica, outras demandam apenas uma racionalidade pragmática, outras ainda demandam apenas uma racionalidade moral, porém, existem ações que demandam o uso de duas e até mesmo de três tipos de racionalidade e, nesse caso, deve-se empregá-las de forma que haja uma hierarquia de princípios. A técnica deve estar subordinada à prudência e ambas à moral, pois existe uma escala qualitativa entre os princípios. Eles *podem* entrar em contradição se empregados independentemente e em ordens distintas, mas Kant *não acredita que eles precisem* necessariamente entrar em contradição. Nesse sentido que deve ser lido o excerto: “a política diz: ‘sede prudentes como a serpente’; a moral acrescenta (como condição limitativa): ‘e sem falsidade como as pombas’.”²⁸ Assim, numa mesma ação pode-se empregar adequadamente tanto a racionalidade técnico-pragmática quanto a racionalidade moral, desde que seja respeitada a ordem de legitimação, isto é, o princípio técnico deve estar submetido ao princípio pragmático e ambos ao princípio moral. Isso significa que para o agir seja moral não se precisa descuidar da utilidade e da eficiência técnica. Ou ainda, o mesmo sujeito pode ser moral e buscar felicidade, o que não é legítimo é a subordinação do dever de agir moralmente à sua necessidade subjetiva de felicidade, por exemplo. Mas como saber quando há ou não a necessidade

²⁸ *ZeF*, AA 08: 370.

de uma ordenação dos princípios técnico-pragmáticos ao princípio moral? Não se pode apresentar um princípio para decidir isso, pois a aplicação de quando esse princípio deveria ser empregado ou não demandaria novamente outro princípio e, assim, cair-se-ia num regresso *ad infinitum*. Entra em cena aqui a capacidade de julgamento que só pode ser desenvolvida com o acúmulo de vivências, as quais são adquiridas mediante experiências próprias e a observação atenta de experiências alheias.²⁹

Em quarto lugar, Kant acredita que o agir moral tem a peculiaridade de promover a prudência no sentido da realização do seu fim, enquanto que o agir priorizando o princípio da prudência pode, muitas vezes, contradizer o princípio da moral e o próprio fim da prudência, a saber, a felicidade. Essa particularidade é apontada, por exemplo, na seguinte passagem:

Pois a moral tem em si a peculiaridade e, claro está, no tocante aos seus princípios do direito público (por conseguinte, em relação a uma política cognoscível *a priori*) de que quanto menos faz depender o comportamento acerca do fim proposto, da vantagem intentada, seja ela física ou moral, tanto mais com ele se torna em geral consonante. Isso sucede porque é precisamente a vontade geral dada a priori (num povo ou na relação de vários povos entre si) a única que determina o que é de direito entre os homens; esta união da vontade de todos, porém, se proceder conseqüentemente na execução, também segundo o mecanismo da natureza pode ser ao mesmo tempo a causa capaz de produzir o efeito intentado e de pôr em prática o conceito de direito.³⁰

O indivíduo que preza prioritariamente pela moralidade, cultivando-a, pode contar a seu favor que a natureza das coisas não irá contra o seu objetivo. Isso não

²⁹ Cf. “(...) a capacidade de julgar é um talento particular que não pode ser ensinado, mas somente exercitado. A capacidade de julgar, por conseguinte, é também o específico do assim chamado senso comum, cuja falta nenhuma escola pode remediar. Com efeito, se bem que a escola possa oferecer abundantemente e como que inocular num entendimento limitado regras tomadas emprestado de outros, ainda assim a capacidade de servir-se corretamente delas deve pertencer ao próprio aprendiz, e nenhuma regra que lhe possa ser prescrita para esse propósito estará segura de abuso quando faltar um tal dote natural. Por isso, um médico, um juiz ou um político pode ter na cabeça muitas e belas regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de ser professor metucioso das mesmas; mas na aplicação ainda assim infringi-las-á facilmente, quer por que lhe falte capacidade natural de julgar (se bem que não entendimento), podendo na verdade compreender o universal in abstrato, mas sem conseguir distinguir se um caso pertence in concreto ao mesmo, quer porque não se tenha adestrado suficientemente para esses juízos através de exemplos, a saber, que aguçam a capacidade de julgar”. (*KrV*, B172f.) “É evidente que entre a teoria e a prática se exige ainda um elemento intermédio de ligação e da transição de uma para a outra, por mais completa que possa também ser a teoria; com efeito, ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um até da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra; e visto que à faculdade de julgar não se podem propor sempre de novo regras pelas quais tenha de se orientar na subsunção (por que isso iria ao infinito), pode haver teóricos que na sua vida jamais se tornam práticos, por que a sua faculdade de juízo é deficiente: por exemplo, médicos e juristas, que fizeram bons estudos, mas que ao terem de dar um conselho não sabem como se devem comportar.” (*TP*, AA 08: 275)

³⁰ *ZeF*, AA 08: 378.

significa que o agir moral numa determinada situação não possa se colocar em contraposição com o desejo de satisfação física, por exemplo, mas que a natureza das coisas não mostra que o *princípio* do agir moral está em desacordo com o *princípio* do agir prudencial no âmbito da ação. O que acontece é que, em alguns casos, o agir moral deve ser modulado pelo agir prudencial, mas não o contrário, isto é, o princípio que tem prioridade de aplicação e que exclui de antemão determinadas formas de agir é o princípio moral, só então o princípio da prudência vem ao encontro para garantir que os fins do princípio moral sejam bem-sucedidos em sua realização. Isso é indicado na seguinte passagem:

A solução do segundo problema, a saber, o da *sabedoria política*, impõe-se, por assim dizer, por si mesma, é clara para toda a gente e faz de todo o artifício uma vergonha e vai diretamente ao fim; recordando, porém, a prudência para não puxar o fim com violência e com precipitação, mas se aproximar dele incessantemente, segundo a característica das circunstâncias favoráveis.³¹

O inverso não pode ser o caso, isto é, o desenvolvimento da disposição pragmática não tende a produzir moralidade. Kant até defende uma posição mais forte. Segundo ele, desenvolver a disposição pragmática sem a disposição moral tende a gerar o contrário do seu fim que é a felicidade do indivíduo e da sociedade. Na *IaG*, lê-se que

Antes de ocorrer este último passo (a saber, a liga dos Estados), portanto, só a meio da sua formação, a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa do bem-estar exterior. *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado de selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem de subir. (...) Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante.³²

A felicidade não é alcançada pelo mero desenvolvimento da disposição prudencial, apesar da felicidade ser o principal objetivo do princípio da prudência. O aumento do sofrimento está ligado ao desenvolvimento da habilidade e da prudência, entendidos apenas por eles mesmos:

A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para a comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de uma arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte, mantendo aquela maioria num estado de opressão, amargo trabalho e pouco gozo. Porém, nesta classe vai-se espalhando muito da cultura da classe mais elevada. No entanto, as

³¹ *ZeF*, AA 08: 377f.

³² *IaG*, AA 08: 26.

misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (cujo ponto mais elevado se chama luxo quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário) em ambos os lados de um modo igualmente forte: de um lado com uma dominação por parte de outro estranho, do outro lado como uma insatisfação interior.³³

Em quinto lugar, Kant aponta para certa ordem histórica segundo a qual as três disposições tendem a se desenvolver nos indivíduos e na espécie. Como já citado anteriormente: “a formação escolástica é a mais precoce. Com efeito, a prudência pressupõe a habilidade. A prudência é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria. Por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve conhecer”.³⁴ Essa ordenação também é apresentada no ensaio *Início conjectural da história humana* onde quatro passos do desenvolvimento da razão são apontados, no sentido de que cada um representaria a tomada de consciência das disposições humanas: a libertação da razão no que tange ao instinto de nutrição pode ser relacionada à descoberta da disposição técnica; a libertação da razão no que se refere ao instinto sexual e a consciência sobre o futuro se relaciona com a disposição pragmática; e finalmente, o último passo que se refere ao reconhecimento do homem como um fim em si mesmo e como estando em pé de igualdade a todos os outros seres racionais em geral se relaciona com a descoberta da disposição moral.³⁵ Essa ordem histórica de desenvolvimento que ocorre tanto no indivíduo, como na espécie significa que a disposição moral depende da disposição pragmática, ou, em outro nível, que o agir moral pressupõe o agir com prudência. Mas isso deve ser entendido com cautela, para que não se entre em contradição com as considerações anteriores. O que Kant está apontando aqui é que o agir moral depende do caráter moral do indivíduo, o qual, por sua vez, significa exatamente a constância de um agir segundo máximas morais. Ora, a posse de tal caráter demanda uma maturidade

³³ *KU*, AA 05: Também sobre isso: “Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios *direitos humanos* universais. *Rousseau* reclama, com bastante razão, [118] sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência” (*MAM*, AA 08: 117f.)

³⁴ *Päd*, AA 09:455.

³⁵ Cf. *MAM*, AA 08: 111-114.

que não pode ser exigida de uma criança, ainda que esta deva ser ensinada desde cedo mediante a cultura da disciplina a não se deixar se dominar imediatamente por suas inclinações e positivamente, a agir por princípios. Essa tese de Kant também não significa que nos tempos antigos os indivíduos não tinham ainda a capacidade de agir moralmente, pois, uma vez que eles eram dotados da disposição moral, poderiam ter agido dessa forma. O ponto aqui se refere à existência de uma determinada ordem histórica em que a tomada de consciência das disposições e da sua atualização *tende* a ocorrer.

Em sexto lugar há uma relação prático-teleológica no desenvolvimento das disposições. Nesse aspecto, Kant aponta que a legitimidade e a justificação das disposições segue uma relação teleológica prática, isto é, que a habilidade tende a ser usada como um meio para a prudência, assim como ambas são tomadas como meios para o fim da moralidade. Nesse contexto se insere a interpretação de Rousseau feita por Kant a respeito da habilidade e da cultura tenderem necessariamente a corromper a disposição moral do homem.³⁶ Em relação à disposição técnica que está na base das ciências e artes lê-se na *KU*:

As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõe-se em muito a tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar. Entretanto os males, com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam, convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não

³⁶ Cf. “Nessa perspectiva, pode-se também conciliar as tão frequentemente mal interpretadas considerações do famoso *J. J. Rousseau*, as quais parecem contradizer a si mesmas e a razão. Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade dos homens* ele mostra de uma maneira muito correta o conflito inevitável da cultura com a natureza do gênero humano, como uma espécie *física* em que cada indivíduo deveria alcançar completamente sua determinação. No entanto, no *Emílio*, no *Contrato social* e noutros escritos, Rousseau procura novamente resolver o difícil problema, a saber, de que forma a cultura precisa progredir para que ela desenvolva as disposições pertencentes à determinação da humanidade como uma espécie *moral*, de maneira que não conflite mais com aquela, enquanto espécie natural. Desse conflito (já que a cultura, segundo princípios verdadeiros da *educação*, tanto do homem quanto do cidadão, talvez ainda nem iniciou convenientemente, muito menos está completa) surgem todos os verdadeiros males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram. Contudo, [117] os estímulos aos últimos, aos quais se atribui a culpa, são em si mesmos bons como disposições naturais. Mas essas disposições, na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, serão prejudicadas através da cultura no seu progresso e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte perfeita transforme-se [118] novamente em natureza: e está é a meta final da determinação moral da espécie humana.” (*MAM*, AA 08: 116-118)

sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão, que em nós permanece oculta, para fins reais mais elevados.³⁷

E sobre a disposição pragmática que está na base da necessidade histórica de criação do Estado:

No interior de cada Estado, [a maldade] encontra-se encoberta pela coação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito.(...) Deu-se assim um grande *passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade.³⁸

Note-se que há uma relação de legitimação teleológica, isto é, o desenvolvimento da prudência imposta pelo Estado não é um passo moral, mas um passo *para* a moralidade. Essa relação de meios para fins práticos permite pensar a partir de uma perspectiva ampla que as disposições técnico-pragmáticas sejam desenvolvidas em função da moralidade. Ou ainda, o uso técnico e pragmático deve ser necessariamente considerado e desenvolvido sob a égide do princípio moral.³⁹ Se esse último passo, isto é, se a moralidade não fosse o *telos* do desenvolvimento humano, então não faria sentido falar do ser humano como o fim último para si e para a natureza. Essa consideração retoma o que foi apontado anteriormente a respeito da relação de dependência conceitual entre o fim último e o fim terminal, *letzter Zweck* e *Endzweck*.

A partir de todas *essas seis formas* pelas quais é possível compreender as relações de independência e interdependência entre as diferentes disposições humanas, pode-se compreender a complexidade com que Kant delimita o seu objeto de uma antropologia de um ponto de vista pragmático. Cada uma dessas seis formas de relação está presente no modo como a prudência é investigada na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, seja ela compreendida como possuindo um campo próprio, seja nas

³⁷ *KU*, AA 05: 433f.

³⁸ *ZeF*, AA 08: 375fn.

³⁹ É nessa relação teleológica que o desenvolvimento das disposições técnico-pragmáticas podem significar também condições para a realização da moralidade. Nesse sentido, interpreta-se também a seguinte passagem: “O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência: da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco deve ela, de todo em todo, preceder a metafísica dos costumes ou estar misturada com ele;(...)” (*MS*, AA 06:217).

suas inter-relações com a técnica e a moralidade. Pode-se dizer, em certo sentido, que as considerações pragmáticas estão a meio caminho entre a técnica e a moralidade: de um lado elas já pressupõem a racionalidade técnica, porém, ela também possui um campo próprio, o qual, por outro lado, depende por sua vez de considerações prático-morais. Também é nesse contexto multifacetado que a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* assume como seu fio condutor *uma teleologia teórica e prática* e é por isso que ela é também uma consideração antropológica conduzida pelos princípios da filosofia, o que, por sua vez, busca torná-la uma ciência e não meramente uma disciplina que tateia entre os fenômenos.

2. Sobre o significado e as diferenças entre o caráter físico e moral da espécie humana

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal *natural* (não civil) dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra caráter numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que um certo homem tem *este* ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geral *um* caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar não com seu instinto, mas com sua vontade. - Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o *característico* em: o *natural* ou disposição natural, b) o *temperamento* ou índole sensível e c) o *caráter* pura e simplesmente ou índole moral. - As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo.⁴⁰

Nessa passagem está em jogo o caráter do ser humano enquanto indivíduo e não o caráter da espécie humana. Contudo, a forma como Kant realiza as distinções e definições é fundamental para que se compreenda em seguida em que sentido pode-se falar de um caráter físico e de um caráter moral da espécie humana. A noção de caráter é usada pela primeira vez no período crítico já na *KrV*:

Cada uma das causas eficientes teria que possuir um *caráter*, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual de modo algum ela seria uma causa. E neste caso teríamos, num sujeito do mundo dos sentidos, primeiramente um *caráter empírico* mediante o qual as suas ações, enquanto fenômenos, se interconectariam completamente com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza e poderiam ser deduzidas destes fenômenos enquanto eles são as suas condições, constituindo, pois, em conjunção com os mesmos, membros de uma única série da ordem natural. Em segundo lugar, ter-se-ia que lhe ceder ainda um *caráter inteligível* mediante o qual aquele sujeito seria a causa daquelas ações enquanto fenômenos; ele mesmo, no entanto, não se subordinaria a quaisquer condições da

⁴⁰ *Anth.* AA 07: 285.

sensibilidade e não seria, pois, um fenômeno. Ao primeiro também se poderia chamar do caráter de uma tal coisa no fenômeno, ao segundo, o caráter da coisa em si mesma.⁴¹

Relacionando ambas as citações pode-se dizer que:

1. caráter significa uma “lei de causalidade”, que no caso do caráter sensível é a lei da natureza, enquanto que para o caráter inteligível, é a lei moral;

2. no âmbito do caráter sensível trata-se do ser humano enquanto um produto da natureza, isto é, aquilo que a natureza faz dele, ou ainda, aquilo que se pode fazer do homem no sentido do indivíduo ser moldado por outrem;

3. no âmbito do caráter inteligível, trata-se daquilo que o ser humano faz de si a partir da determinação da lei moral. Nesse caso, ainda que ele seja alguém sem caráter, isto é, não siga a lei moral, ainda assim, pode-se falar de um caráter inteligível na medida em que ele permanece sob a obrigação da lei moral e, por conseguinte, pode agir moralmente, mesmo que não o faça. Fala-se assim que o caráter inteligível é aquele que o homem dá a si mesmo;

4. o caráter moral se relaciona com a liberdade da *vontade* (e não apenas a liberdade do *arbítrio*), por conseguinte como independente da determinação sensível, ou seja, liberto do instinto e liberto da determinação dos objetos da sensibilidade.

Na *Anth*, Kant acrescenta que “o caráter de um ser vivo é aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão sua destinação.”⁴² “Destinação [*Bestimmung*]” não representa aqui uma noção de conotação religiosa, mas apenas uma determinação no sentido de que há uma legislação sob a qual o indivíduo se encontra e a partir da qual se pode prever a forma pela qual ele irá agir. No caso do indivíduo dotado de um caráter moral, pode-se dizer de antemão como ele irá agir, ou seja, não se precisa fiar sobre suas cambiantes inclinações sensíveis que determinam seu arbítrio, mas se pode confiar na firmeza da sua vontade, ou seja, pode-se fiar de que ele agirá segundo princípios. Com isso não se está dizendo que o indivíduo não é livre ou que há um determinismo moral. Trata-se, contudo, de saber que um indivíduo moral possui um caráter tal que não lhe deixa jogado aos sabores das suas inclinações, mas que ele próprio exercerá sua liberdade enquanto autonomia da vontade em cada nova situação em que ele se encontrará. Nesse caso, por exemplo, sabe-se que um indivíduo íntegro não irá cometer

⁴¹ *KrV*, B 567.

⁴² *Anth*, AA 07: 329.

perjúrio. Claro que um indivíduo que se supõe íntegro pode mentir, mas nesse caso ele não era íntegro como se supunha. Ou seja, entra-se aqui na discussão sobre como se pode conhecer o caráter inteligível do indivíduo. Kant nega a possibilidade de um conhecimento direto e certo do caráter inteligível: “é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever.” Um pouco mais a frente ele acrescenta, “(...) quando se fala do valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se veem.”⁴³ Essa restrição vale inclusive para o próprio sujeito, isto é, nem o próprio agente pode ter certeza absoluta da pureza do seu caráter. Dessa forma, resta apenas ao sujeito continuar comprovando para si mesmo que ele possui um caráter na medida em que segue agindo conforme ao dever, mesmo em situações completamente desfavoráveis.

Mas como então se pode falar do caráter inteligível do ser humano? Na *KrV*, Kant afirma que o

fundamento inteligível de modo algum se refere às questões empíricas, mas concerne unicamente ao pensamento no entendimento puro; apesar de que os efeitos deste pensamento e desta ação do entendimento puro sejam encontrados nos fenômenos, estes últimos têm que não menos ser completamente explicáveis, segundo leis naturais, a partir de sua causa no fenômeno. Isto deve ser feito enquanto se toma o seu caráter estritamente empírico como o fundamento supremo da explicação, deixando totalmente de lado, como desconhecido, o caráter inteligível que é a causa transcendental do caráter empírico, a não ser na medida em que aquele é indicado unicamente por este enquanto constitui o seu sinal sensível.⁴⁴

Note-se que o caráter inteligível é “reconhecido” no caráter sensível na medida em que este pode ser considerado um “sinal sensível”. Isso é legítimo para considerações práticas, mas não no âmbito da *explicação*, pois toda explicação é uma atividade teórica que se estabelece apresentando-se uma relação de causa e efeito em que a causa deve ser entendida como uma causa sensível anterior. De todo modo, a partir de uma consideração pragmática, isto é, de uma consideração que objetiva prioritariamente a ação do homem no mundo, pode-se legitimamente tomar certas manifestações humanas como sendo signos da existência de um caráter inteligível, isto é, da moral. Retornar-se-á a esse aspecto mais adiante no que tange a espécie.

⁴³ *GMS*, AA 04: 407.

⁴⁴ *KrV*, B 574.

Acima discutiu-se em linhas gerais o significado da noção de caráter a partir da sua aplicação ao ser humano enquanto indivíduo. Essas considerações devem ser tomadas como introdução ao tema aqui em questão: *o caráter da espécie*. Então, o que significaria dizer que a espécie tem um caráter? Que o indivíduo tenha um caráter inteligível e um caráter sensível é compreensível, mas o que isso significaria para toda uma espécie? A própria espécie humana não pode ser tomada como uma entidade autoconsciente que estabelece para si mesma um princípio do agir, mas, como Kant afirma na Recensão à Herder, “a espécie humana significa um todo de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações”,⁴⁵ e nesse sentido, o caráter precisa ser uma construção histórica:

Para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*; - nisso ele, primeiro *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade (...).⁴⁶

Essa construção histórica ocorre de uma forma coletiva que não é mediada biologicamente, mas pedagógica e institucionalmente. Se se tratasse de um caráter que pudesse ser transmitido de forma biológica (geneticamente), então estar-se-ia afirmando que as gerações futuras herdariam os caracteres desenvolvidos racionalmente pela geração anterior, por conseguinte, que novas gerações já poderiam nascer como seres mais educados e mais morais. Ora, segundo Kant, essa especulação dependeria de uma ampliação do fundamento moral do gênero humano, para o que “exigir-se-ia uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural).”⁴⁷ O motivo pelo qual o progresso precisa ser mediado pedagógica e institucionalmente é que:

[a] razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projetos. Não atuar, porém, instintivamente, mas precisa de tentativas, de exercício e aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para outro. Pelo que um homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza

⁴⁵ *RezHerder*, AA 08: 65. Também sobre isso: “(...) a espécie, tomada coletivamente (como um todo da espécie humana), é uma multidão de pessoas existentes sucessivamente e próximas umas das outras”. (*Anth*, AA 07: 331)

⁴⁶ *Anth*, AA 07: 321.

⁴⁷ *SF*, AA 07: 92.

estabelecer apenas um breve prazo à sua vida (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado à sua intenção.⁴⁸

A razão se manifesta em cada uma das três disposições: técnica, pragmática e moral, de modo que todas precisam ser descobertas/inventadas, ensinadas e aprendidas novamente por cada nova geração:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica do seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar, moralizar* nela por meio das artes e 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. 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.⁴⁹

Mas qual seria o caráter sensível e qual seria o caráter inteligível da espécie humana e qual a relação de ambos com as três disposições racionais? Para esboçar uma resposta a essa questão é importante mencionar o único excerto onde Kant utiliza essa dicotomia sensível/inteligível aplicada à espécie:

(...) um ser dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio (uma pessoa) se vê nessa consciência, mesmo em meio às mais obscuras representações, sob uma lei do dever e no sentimento (que se chama moral) de que *ele* e, por meio dele, os *outros* receberam o que é justo ou injusto. Ora, este já é o próprio caráter *inteligível* da humanidade em geral, e nessa medida o homem é, segundo sua disposição inata (por natureza), *bom*. Mas porque a experiência revela também que há nele uma propensão a desejar o ilícito, ainda que saiba que é ilícito, isto é, uma propensão para o *mal*, que se faz sentir tão inevitavelmente e tão cedo quanto o homem comece a fazer uso de sua liberdade, e por isso pode ser considerada inata, o ser humano também deve ser julgado mau (por natureza) segundo seu caráter *sensível*, sem que isso seja contraditório quando se fala do *caráter da espécie*, porque se pode admitir que a destinação natural desta consiste no progresso contínuo até o melhor.⁵⁰

Tendo em conta esse excerto e as demais observações realizadas até aqui, é possível tecer as seguintes considerações:

1ª Consideração: O desenvolvimento das disposições técnica e pragmática pertence ao caráter sensível da espécie humana na medida em que seu desenvolvimento

⁴⁸ *IaG*, AA 08: 18f.

⁴⁹ *Anth*, AA 07: 324f.

⁵⁰ *Anth*, AA 07: 324.

pode ser observado fenomenicamente. Ambas as disposições podem ser consideradas a partir do aspecto daquilo “que se pode fazer do ser humano” ao mesmo tempo em que isso permanece no escopo de um caráter que a espécie cria para si. Essa aparente ambiguidade se dissolve na medida em que, em primeiro lugar, a Natureza força o ser humano por meio da *sociabilidade insociável* a desenvolver as disposições técnicas e pragmáticas.⁵¹ Porém, a Natureza não faz nada pelo homem ou algo no lugar dele, pois fica patente que ela

se comprazeu aqui na sua máxima parcimônia e que mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o homem, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e, assim (tanto quanto é possível na terra), à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela se importasse mais a sua *autoestima* racional do que qualquer bem estar.⁵²

Ora, se é o ser humano quem cria o seu próprio caráter, tanto o sensível quanto o inteligível, fica patente porque “o esclarecimento é a saída do homem da sua menoridade da qual ele próprio é culpado”.⁵³ A culpa pela menoridade não pode ser atribuída à Natureza ou à Providência pois o ser humano é o responsável pela sua condição histórico-social. Não há nada ou ninguém a quem ele possa responsabilizar a não ser ele mesmo, ou melhor, a espécie humana não pode culpar ninguém mais do que ela própria.

2ª Consideração: O caráter sensível da espécie humana num determinado momento histórico passa a determinar de certo modo o caráter sensível da próxima geração. Isso ocorre na medida em que toda geração desenvolve suas habilidades técnicas e suas formas de organização socioculturais a partir das condições que a geração anterior lhe deixou. Assim, se uma geração surge em meio a uma guerra civil, sem educação e convivência social pacífica, fica difícil esperar que ela consiga avançar muito nas artes e ciências ou mesmo aprimorar as formas de convivência político-sociais. É tendo em vista essa determinação deturpada de uma geração à próxima que

⁵¹ Cf. “a natureza pôs nela o germe da discórdia e quis que a sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na ideia o **fim**, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver” (*Anth*, AA 07: 321f); ver também *IaG*, AA 08: 20f.. Além disso ver meu artigo: KLEIN, 2013b.

⁵² *IaG*, AA 08: 19f.

⁵³ *WA*, AA 08: 35.

Kant critica a guerra entre os Estados, além da atuação perniciosa dos políticos e dos sacerdotes.⁵⁴

3ª Consideração: Se o mal pertence ao caráter sensível da espécie humana, então o mal deve estar vinculado àquilo que se pode fazer do ser humano, ou ainda, àquilo que os homens podem fazer em relação aos outros. Isso não significa apenas que homens fazem o mal a outros homens, mas principalmente que os homens podem tornar maus os outros homens. Essa mesma tese já havia sido apresentada em *A religião nos limites da simples razão*:

A inveja, a tirania e a ganância e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza [do ser humano], em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estejam mergulhados e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros.⁵⁵

O mal possui então um aspecto particularmente social. Existe uma propensão (*Hang*) inata para o mal,⁵⁶ isto é, um desejo de continuamente abrir uma exceção para si na legislação universal no intuito de alcançar mais felicidade. Para Kant, o homem não pode ser considerado diabólico, isto é, buscar o mal por ele mesmo. O homem busca o mal apenas na medida em que ele busca a felicidade desconsiderando a lei moral, ou seja, o homem passa a adotar uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor de si, e é nesse sentido que se expressa a tese de Kant sobre a radicalidade do mal.

⁵⁴ Cf. “Enquanto, porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação dos seus cidadãos.” (*IaG*, AA 08: 26); “Os nossos políticos no âmbito da sua influência, fazem outro tanto e são igualmente felizes no seu presságio. – Importa, dizem eles, tomar os homens como são, e não como pedantes ignaros do mundo ou benévolos fantasistas sonhando que deveriam ser. Mas o *como* são deveria significar: o que deles *fizemos* por constrangimento, por desígnios traiçoeiros sugeridos ao governo, i.e., obstinados e inclinados à sublevação; e então, sem dúvida, quando ele larga um pouco as rédeas, tristes consequências se produzem que justificam a profecia dos homens de Estado pretensamente sábios. Ocasionalmente, há também eclesiásticos que predizem o tal colapso da religião e a iminente aparição do Anticristo, enquanto fazem justamente o que é necessário para o introduzir, porque não pensam inculcar na sua congregação os princípios morais que levam precisamente ao melhor, mas instituem como dever essencial observâncias e a fé histórica, que só indiretamente tal devem operar (...)” (*SF*, AA 07: 80f.)

⁵⁵ *RGV*, AA 06: 94.

⁵⁶ É importante deixar claro a separação entre “propensão para o mal” e “disposição para o bem”. A propensão indica certa tendência natural, mas que se encontra menos enraizada na natureza humana do que a disposição. Isto é, a disposição para o bem possui um caráter essencial e profundo, enquanto que a propensão também provém da constituição do ser humano, mas de uma forma mais superficial. Cf. HÖFFE, 2001, 99.

Pode-se tornar os homens maus na medida em que se lhes educa com base no princípio da felicidade, ou seja, na medida em que se lhes continuamente sugere que o fim último da espécie humana é alcançar a felicidade e não a dignidade de ser feliz. Essa capacidade de tornar os outros homens maus, não desresponsabiliza cada sujeito moral, pois o acolhimento do princípio do amor de si no lugar da lei moral é sempre uma escolha individual. Porém, da mesma forma que a virtude pode ser ensinada,⁵⁷ mas sem garantia de que será aprendida, por outro lado, o princípio do amor de si não precisa ser ensinado, mas se não houver nenhuma educação moral positiva para lhe fazer frente, ele será naturalmente adotado, pois temos uma inclinação imediata para buscar a felicidade e a desejar que tudo seja de acordo com nossos desejos. Talvez esse seja o sentido de dizer que o mal pertence ao caráter sensível da espécie, o qual tem como principal característica aquilo que um ser humano pode fazer de outro ser humano.

4ª Consideração: O caráter inteligível da espécie humana se refere à sua disposição moral, ou ainda, à sua disposição inata ao bem. O caráter inteligível é dado pela espécie a si mesma por meio de dois passos que se inter-relacionam e se determinam mutuamente: primeiro, quando os políticos passarem a agir segundo o mandamento do dever e se tornarem políticos morais ao invés de moralistas políticos,⁵⁸ segundo, quando a espécie como um todo se tornar autoconsciente a respeito das suas escolhas históricas. O primeiro passo ocorrerá na medida em que o mandamento do dever, a ideia do direito, tornar-se por si mesma o móbil prioritário pelo qual os agentes políticos atuam e o princípio básico para a construção das instituições políticas. O segundo passo somente é possível se a espécie possuir uma autorrepresentação de si mesma que compreenda sua história não como um agregado, mas como um todo orgânico que se desenvolve articuladamente segundo princípios. A filosofia kantiana da história se coloca exatamente esse objetivo quando apresenta as proposições da ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita.⁵⁹

⁵⁷ “Que a virtude pode e deve ser ensinada é algo que decorre do facto de ela não ser inata” (MS, AA 06: 477).

⁵⁸ Num sistema democrático onde os políticos são representantes do povo, mas que também se originam dele, isso somente é possível de ser pensado na medida em que todo o povo se torna cada vez mais virtuoso no sentido de respeitar o espírito da lei, não penas sua forma.

⁵⁹ Cf. “*Um ensaio filosófico que procure elaborar toda a história mundial segundo um plano da Natureza, em vista da perfeita associação civil do gênero humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da Natureza.* É decerto um anúncio estranho e, quanto a aparência, incongruente querer conceber uma *história* segundo uma ideia de como deveria ser

5ª Consideração: Como essa disposição moral se perpetua e desenvolve? Diferentemente do caráter sensível, o caráter inteligível da espécie humana não determina de modo direto e imediato a próxima geração, ou seja, o caráter inteligível da espécie se constitui na medida em que ele se realiza no mundo fenomênico, tornando esse cada vez mais conforme as ideias da razão.⁶⁰ Dito de outra forma, o caráter inteligível precisa ser mediado pelo caráter sensível para que tenha a possibilidade de ser passado para a próxima geração e assim perpetuado no seu estado de desenvolvimento. Para que isso seja possível, a disposição moral precisa ser realizada no âmbito sensível a partir de uma *disciplina*. Essa disciplina não é uma mera observância de *ordens*, ou seja, um comportamento regrado em geral, mas uma forma de se tornar determinável por certo tipo de *normas*, as *leis morais*. Essa disciplina pode atuar em dois níveis, um externo e outro interno, ambos confluindo para a realização da ideia de uma perfeita constituição civil, a saber, a constituição republicana em que o poder está vinculado com a liberdade e a lei.⁶¹ No âmbito externo, a constituição republicana deve ter como peculiaridade a capacidade de utilizar a sociabilidade insociável de tal forma que a última se anule nos seus resultados negativos. Nesse sentido pode ser lida uma famosa passagem de *À paz perpétua*:

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento) (...). Um problema assim deve ter *solução*. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas do

o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais; (...) essa ideia poderia, no entanto servir-nos de fio condutor para representar como *sistema* pelo menos em conjunto, *o agregado*, aliás sem plano, das ações humanas.” (IaG, AA 08: 29)

⁶⁰ Cf. “A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama de um ideal platônico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidade e guerras (...)” (SF, AA 07: 90f.)

⁶¹ Cf. “O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. Como só na sociedade e, claro está, naquela que tem a máxima liberdade, por conseguinte, o antagonismo universal dos seus membros e, no entanto, possui a mais exata determinação e segurança dos limites de tal liberdade para que possa existir com a liberdade dos outros - como só nela se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições, a Natureza quer também que ela própria realize este seu fim, bem como todos os fins do seu destino: por isso, uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que se deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da natureza”. (IaG, AA 08: 22)

mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo e de um modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coativas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força. Isto também se pode observar nos Estados existentes, organizados ainda muito imperfeitamente, pois na sua conduta externa, aproximam-se muito do que prescreve a ideia do direito, embora, claro está, a causa de semelhante comportamento não seja o cerne da moralidade (como também não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo).⁶²

Note-se que a atuação da disciplina no âmbito externo é o cumprimento das leis, não por interesses imediatamente morais, mas por interesses egoístas. Porém, finalmente, uma vez que se alcance uma boa constituição do Estado, pode-se esperar dela uma “boa formação moral de um povo”. Exatamente nesse sentido que se lê na *Antropologia*:

Pois com o aumento da cultura são os seres humanos, isto é, seres racionais de má índole, sem dúvida, mas dotados de uma disposição para a invenção e ao mesmo tempo também de uma disposição moral, que sentem cada vez mais fortemente os males que causam uns aos outros por egoísmo, e mesmo não vendo à sua frente outro remédio contra isso que submeter, a contragosto, o senso privado (individual) ao senso comum (de todos juntos), a uma disciplina (de coerção civil), à qual porém só se submetem segundo leis dadas por eles mesmos, por tal consciência eles se sentem enobrecidos, isto é, sentem pertencer a uma espécie que é conforme à destinação do homem, tal como a razão lha representa no ideal.⁶³

O antagonismo das inclinações egoístas força o surgimento da lei, a qual, uma vez que passa a existir, enobrece a espécie humana na medida em que disciplina aquele antagonismo. Mas além dessa disciplina externa, há também a *disciplina interna*, isto é, a disciplina que se orienta não apenas à ação externa, mas aos motivos da ação. Essa disciplina deve ser estabelecida pela educação, na medida em que ensina aos seres humanos a importância deles agirem não apenas circunstancialmente, mas segundo princípios. Nesse sentido deve ser buscado um novo princípio pedagógico que contemple esse aspecto. Também existe outro modo pelo qual essa disciplina interna pode ser reforçada, a saber, por meio da religião:

⁶² *ZeF*, AA 08: 366f. Cf. tb “O caráter da espécie, tal como pode ser conhecido pela experiência em todos os tempos e entre todos os povos, é este: a espécie, tomada coletivamente (como um todo da espécie humana), é uma multidão de pessoas existentes sucessivamente e próximas umas das outras, que não podem *prescindir* da convivência pacífica, nem todavia *evitar* estar constantemente em antagonismo umas com as outras; que, por conseguinte, se sentem destinadas pela natureza, pela coerção recíproca de leis emanadas delas mesmas, a uma coalizão, constantemente ameaçada pela dissensão, mas em geral progressiva, numa *sociedade civil mundial (cosmopolitismus)* (...).” (*Anth*, AA 07: 331)

⁶³ *Anth*, AA 07: 329f.

Também faz parte do caráter de nossa espécie que, aspirando à constituição civil, necessite da disciplina da religião, a fim de que o que não pôde ser alcançado pela coerção *externa* seja realizado pela *interna* (da consciência), pois a disposição moral do homem é utilizada politicamente pelos legisladores, uma tendência que faz parte do caráter da espécie. Mas se nessa disciplina do povo a moral não antecede a religião, esta se assenhora daquela, e a religião estatutária se torna um instrumento do poder do Estado (política) sob *déspotas crentes*; um mal que inevitavelmente desvirtua o caráter e leva a governar com *engano* (o que se chama prudência política).⁶⁴

Nessa passagem Kant aponta para a possibilidade da interferência do Estado no que diz respeito à disciplina interna dos indivíduos, isto é, de como a religião pode ser usada como um meio para a disciplina do caráter inteligível. Contudo, essa posição precisa ser distinguida cuidadosamente daquela segundo a qual o Estado deve possuir uma religião estatutária, o que transforma governantes em meros *déspotas crentes*. Uma famosa passagem a esse respeito é encontrada na *Religião nos limites da simples razão*:

Seria uma contradição que a comunidade política tivesse de forçar [*zwingen*] os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda coação. (...) Mas o legislador que quisesse orientar através de coação [*durch Zwang*] a constituição para fins éticos, então produziria efetivamente não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política.⁶⁵

Note-se que o que está em jogo é a ilegitimidade do constrangimento [*zwingen*] dos cidadãos para entrarem numa comunidade ética, ou ainda, sobre a ilegitimidade da constituição política de um Estado *constranger* os seus cidadãos para promoção de fins éticos. Contudo, para o bom funcionamento do Estado de direito é importante que as leis sejam *administradas* tendo em vista *apenas* a liberdade externa e as leis do direito. Nessa passagem da *RGV* Kant não está afirmando que, se um Estado tiver uma política educativa voltada para *promoção* da formação moral do cidadão, então isso produzirá contradição e insegurança política. É fundamental perceber que o que Kant está afirmando é que a *institucionalização jurídica* de *fins éticos* leva à contradição, mas não que o Estado deva se abster de oferecer um plano *pedagógico integrado* que *promova* uma educação para a liberdade. Em outras palavras, o problema é que isso seja exigido juridicamente, isto é, exigir por constrangimento externo uma postura que somente pode ser interna. Mas, por outro lado, “toda comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois

⁶⁴ *Anth*, AA 07: 333n.

⁶⁵ *RGV*, AA 06: 95f.

onde os seus meios de coação não chegam (...) ali operariam o requerido as disposições de ânimo”.⁶⁶ Assim, se o Estado não pode atuar de forma positiva por meio da religião, ele pode velar de modo negativo para que as diversas seitas históricas não destruam o projeto da consecução de um caráter moral para a espécie humana.⁶⁷ Contudo, mesmo buscando-se aperfeiçoar os modos de colocar em prática a *disciplina externa e interna*, é importante ter clareza de que se trata de meios que não podem estabelecer uma garantia definitiva de um esclarecimento moral contínuo da espécie humana, pois é *impossível* oferecer garantias de que o caráter moral alcançado por uma geração ou povo se perpetue. Cada homem e cada geração precisa atribuir sempre a si mesmo seu caráter inteligível.⁶⁸ Pode-se apenas aumentar as chances disso acontecer na medida em que se retiram obstáculos para o desenvolvimento moral (disciplina externa) e se educa segundo o princípio da autonomia (disciplina interna). Tendo isso em conta, uma verdadeira República é aquela em que não apenas se unifica poder, liberdade e lei, mas também aquela forma de governo que promove a virtude dos seus cidadãos.

Tendo em vista essas cinco considerações, pode-se dizer que uma educação que visa ao estabelecimento de um caráter inteligível e moral da espécie humana deve ser buscada pelos Estados, enquanto agentes de “maior magnitude”, na medida em que integre tanto uma disciplina externa, quanto interna, ou seja, que objetive não apenas a legalidade mas também uma educação segundo o princípio da liberdade. Porém, uma vez que não se tenha acesso direto ao caráter moral dos agentes surge uma espécie de interação entre o caráter sensível e inteligível. Essa interação é dupla, por um lado, existe uma tensão que gera muitas dificuldades para vida humana e se manifesta, por exemplo, no instinto sexual, no impulso para a ciência e na busca pela felicidade.⁶⁹ Por outro lado, existe também uma interação positiva entre ambos, no sentido de que o

⁶⁶ RGV, AA 06: 95f.

⁶⁷ Sobre uma caracterização mais detalhada das relações entre Estado e Religião na filosofia kantiana ver KLEIN, 2013c.

⁶⁸ Sobre isso, *mutatis mutandis*, Kant escreve sobre o caráter moral do indivíduo: “O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo *adquirido*. Pode-se admitir também que o estabelecimento dele, como uma espécie de renascimento, como uma certa promessa solene que a pessoa se faz a si mesma, torna inesquecíveis para ele esse renascimento e o momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era. A educação, os exemplos, e o ensino *não* podem produzir *pouco a pouco* essa firmeza de perseverança nos princípios em geral, que surge apenas como que por meio de uma explosão que sucede repetidamente ao fastio com o estado oscilante do instinto.” (*Anth*, AA 07: 294)

⁶⁹ Cf. *Anth*, AA 07: 325f. Para explorar mais essa tensão ver o artigo MARTINS, 2005.

caráter sensível se apresenta como o *medium* por meio do qual o caráter inteligível se perpetua, se fortalece e se torna “perceptível”.⁷⁰ Nesse horizonte pode ser apontada a tese de Kant a respeito do “engano ao enganador”:

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também, é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo pedaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. Enganar o enganador que há em nós mesmos, enganar a inclinação é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não engano, mas inocente ilusão de nós mesmos.⁷¹

Ou seja, nas relações sociais, a decência, a pudícia, o decoro e a cortesia são formas pelas quais se pode “preparar o terreno” para um caráter moral. Mas a isso também pode-se somar instrumentos institucionais para *promover* o progresso moral da disposição de ânimo dos seus cidadãos:

(...) se **no ensino privado e público**, se transformasse em princípio fazer assim [da virtude] uso constante (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descuro), a moralidade dos homens bem depressa iria melhorar. Se a experiência histórica até agora ainda não quis provar o bom êxito das doutrinas da virtude, a culpa cabe precisamente ao falso pressuposto de que o móbil tirado da ideia do dever é em si mesmo demasiado sutil para a concepção comum, ao passo que, pelo contrário, a ideia mais grosseira, derivada de certas vantagens a esperar neste mundo e até num mundo futuro (sem atender à própria lei como móbil), atuaria com mais força sobre o ânimo; e ao fato de até agora se ter dado a preferência para o princípio da educação e da pregação no púlpito, à ânsia pela felicidade, em confronto com aquilo de que a razão faz a condição suprema, isto é, merecer ser feliz.⁷²

O conceito de uma educação moral que abdica do conceito de felicidade escapa à crítica de paternalismo, pois, nesse caso, não se está orientando segundo algum conceito de felicidade, mas se tem como fundamento e como meta o conceito de liberdade. Seria uma educação que abstrairia das peculiaridades e preconceitos de um

⁷⁰ É nesse horizonte que pode ser lida a complicada construção kantiana feita no *Conflito das faculdades*: “Que lucro trará ao gênero humano o progresso para o melhor? Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem; i.e., nos *atos* bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição humana do gênero humano, é que se poderá situar apenas o ganho (resultado) da sua refundição para o melhor. Com efeito, temos apenas dados *empíricos* (experiências) para fundar este vaticínio (...). Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis. Haverá, porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc., quer por amor a honra, quer por interesse pessoal bem entendido.” (SF, AA 07: 91f)

⁷¹ *Anth*, AA 07: 151.

⁷² *TP*, AA 08: 288.

determinado povo ou comunidade e buscaria conduzir a espécie humana para a sua destinação: o desenvolvimento da liberdade. Essa liberdade só pode ser alcançada por uma comunidade quando ela passa por um processo educativo que é tanto negativo quanto positivo. *O negativo* educa e disciplina o indivíduo para que ele não seja dominado por suas inclinações sensíveis e por preconceitos. Já o *processo educativo positivo* ensina as crianças a viver segundo *máximas*, algo que a vivência sob um Estado republicano por si só também já fomenta e, em seguida, educa-os de forma a lhes mostrar com toda a clareza o valor da lei moral e da ideia do direito dos homens.⁷³

3. Formas de reconhecer e o status da constatação do caráter inteligível da espécie humana

Um comentário a respeito dos principais pontos da última seção da *Antropologia* precisa responder ainda a duas questões: como saber se existe um caráter inteligível da espécie humana? E qual o *status* dessa constatação?

A resposta para a forma pela qual pode-se apontar a existência de um caráter inteligível, isto é, a indicação da existência de um caráter moral é bastante sutil e não pode ser sustentada de modo direto. Como dito anteriormente, o caráter inteligível é indicado na medida em que o caráter sensível lhe serve como símbolo, ou ainda, como “sinal sensível”. Ao longo de seus textos histórico-políticos, Kant apresenta uma série de candidatos a sinais sensíveis do caráter inteligível. Na *Antropologia*, esse signo sensível é apontado como próprio juízo crítico que fazemos em relação a nossa espécie:

Faz, pois, parte da composição original da criatura humana e do seu conceito de espécie espreitar os pensamentos alheios, mas conter os seus, qualidade polida que não deixa de progredir gradualmente da *dissimulação* até o *engano* premeditado e, finalmente, até a *mentira*. Isso daria então uma caricatura de nossa espécie, que não autorizaria apenas a *sorrir* bondosamente dela, mas também a *desprezar*, aquilo que constitui o seu caráter, e a confessar que essa raça de seres racionais não merece um lugar de honra entre as restantes (desconhecidas para nós) -, se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposição moral em nós, um desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não como uma

⁷³ Nesse sentido que Kant acrescenta na *Antropologia* em relação a passagem do engano ao enganador que “somente a aparência do bem *em nós mesmos* que precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência *engana* onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada, por exemplo, quando no fim da vida se pinta o arrependimento pelas más ações como verdadeira correção ou a transgressão deliberada, como fraqueza humana.” (*Anth*, AA 07: 153)

espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para se elevar do mal ao bem num progresso constante.⁷⁴

Em outras palavras, se não tivéssemos uma disposição moral, não condenaríamos a dissimulação, o engano e principalmente a mentira. Tomaríamos esses comportamentos simplesmente como algo natural que deveria ser exercitado continuamente até que eles se tornassem os mais proveitosos possíveis para os indivíduos e para os povos, caso isso fosse possível.

Outros signos sensíveis apresentados por Kant foram o início da época do Esclarecimento,⁷⁵ o empenho com que as velhas gerações trabalham para deixar melhores condições para as futuras,⁷⁶ e o empenho que os indivíduos singulares colocam no seu trabalho cotidiano, tal como no caso do educador.⁷⁷ Porém, o signo indicado por Kant que se tornou historicamente mais famoso foi o *entusiasmo* em relação à Revolução francesa:

Este acontecimento não consta, digamos, de ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande; e que assim, como por magia, se desvanecem antigos e brilhantes edifícios políticos e, em seu lugar, brotam outros, como das profundezas da terra. Não, nada disso. É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai *publicamente* neste jogo de grandes transformações, e 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 desvantajosa esta parcialidade, 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 para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal. (...) O verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao *ideal* e, claro está, puramente moral, o conceito de direito, por exemplo, e não pode enxertar-se no interesse próprio. Os adversários dos revolucionários não conseguiram, mediante recompensas pecuniárias, chegar ao zelo e à grandeza de alma que neles o simples conceito de direito suscitava, e até o conceito de honra da antiga nobreza guerreira (algo análogo ao entusiasmo) se esvaneceu diante das armas dos que tinham em vista o *direito* do povo a que pertenciam, e se consideravam como seus defensores, exaltação com que, em seguida, simpatizava o público, expectador externo, sem ter a menor intenção de cooperação.⁷⁸

⁷⁴ *Anth*, AA 07: 332f. Um argumento muito semelhante já havia sido apresentado em TP: “(...) o barulho acerca do irresistível abastardamento da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar num estádio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação com o que deveríamos ser, por conseguinte, a nossa autocensura se torna tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalamos.” (TP, AA 08: 310)

⁷⁵ *WA*, AA 08: 40.

⁷⁶ *IaG*, AA 08: 20.

⁷⁷ *TP*, AA 08: 309.

⁷⁸ *SF*, AA 07: 85ff.

Perceba-se que não se trata do próprio acontecimento histórico da Revolução francesa, mas do entusiasmo dos espectadores que se constitui como signo sensível da disposição moral. Em todos os signos apontados por Kant, encontram-se as características da universalidade e do desinteresse. A universalidade se refere ao objeto em questão, ou seja, tem como foco sempre os direitos ou os interesses da espécie humana como um todo. Já o desinteresse, que aponta para o aspecto moral, direciona-se à atitude que pode inclusive colocar em risco os interesses individuais.

A validade e a certeza moral desses signos não é teoricamente irrefutável.⁷⁹ Ao contrário, seu status teórico de modo algum pode ser considerado como válido enquanto *explicação*. Nem todos os indivíduos trabalham para deixar melhores condições de vida para as gerações futuras, nem todos os indivíduos da época de Kant buscavam o esclarecimento, assim como nem todos sentiram entusiasmo pela Revolução francesa. Talvez a maioria não o tenha sentido. Mas nesse caso, com que critério se pode dizer que algo é um signo sensível de uma disposição moral? Talvez entre aqui em questão a legitimidade da figura do filósofo que está comprometido com a verdade e a imparcialidade a respeito da compreensão dos fenômenos históricos.

De todo modo, se a validade dos signos é teoricamente incerta, por outro lado, isto é, de uma perspectiva moral, trata-se de uma certeza moral que se sustenta sobre um princípio regulativo e não sobre um princípio constitutivo. Isso é indicado por Kant na *Antropologia* nas seguintes passagens:

(...) uma perspectiva que, se não for eliminada de vez por revoluções naturais, pode ser esperada com *certeza* moral (suficiente para o dever de cooperar com aquele fim).⁸⁰

(...) ideia inalcançável em si que, no entanto, não é um princípio constitutivo (da expectativa de uma paz que se mantenha em meio à mais viva ação e reação dos homens), mas apenas um princípio regulador: o de persegui-la aplicadamente como a destinação da espécie humana, não sem a fundada suposição de uma tendência natural para ela.⁸¹

Percebe-se assim que na *Antropologia*, da mesma forma como acontece nas três *Críticas*, Kant gradualmente estabelece um deslocamento para o campo da *crença*. Essa crença não se constitui em um esperar (aguardar) de acontecimentos, mas em uma confiança na possibilidade da realização de uma tarefa, a tarefa da espécie de criar para

⁷⁹ Nesse sentido, concorda-se aqui com Hamm (2005).

⁸⁰ *Anth*, AA 07: 329.

⁸¹ *Anth*, AA 07: 331.

si mesma seu caráter moral. Também dessa forma Kant encerra seu ensaio *À paz perpétua*:

Se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride ao infinito, então a *paz perpétua*, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzem iguais progressos se tornem cada vez mais curtos).⁸²

Há, portanto, uma convergência entre as perspectivas morais, políticas, teleológicas e históricas de modo que todas elas convergem para a criação de uma determinada concepção antropológica, a qual no contexto da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* assume enquanto status teórico de princípio regulativo dotado de certeza moral, enquanto objeto de crença e de esperança.⁸³

REFERÊNCIAS

- HAMM, Christian Viktor. Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant. *Veritas* (Porto Alegre), v. 50, n.1, p. 67-88, 2005.
- HÖFFE, Otfried. „Königliche Völker“: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- KAIN, Patrick. Prudential Reason in Kant's Anthropology. In: BRIAN, Jacob (Ed). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, 230-265.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

⁸² *ZeF*, AA 08: 386.

⁸³ Esses aspectos são desenvolvidos em alguma medida em Klein (2014a, 2014b e 2016).

- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. Primeira introdução à Crítica da Faculdade do Juízo. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)
- _____. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. Início conjectural da história humana. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Ethic@*, v.8, n.1, 2009, 157-168.
- _____. *Pedagogia [Rink]*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4.ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004.
- _____. Recensões às *Ideias para uma filosofia da história da humanidade* de Herder. *Parte 1 e 2*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*. v. 13, p. 121-147, 2012 e v. 14, p. 190-214, 2013.
- _____. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. Bd. 8.
- _____. Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria, mas não vale para a prática. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. À paz perpétua. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KLEIN, Joel Thiago. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. In: *Kant-Studien*, v. 104, p. 188-212, 2013a.
- _____. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. In: *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 25, p. 265-285, 2013b.
- _____. Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura. In: *Analytica* (UFRJ), v. 18, p. 47-81, 2014.
- _____. Sobre ética e religião em Kant. In: *Princípios Revista de Filosofia*, v. 20, n. 33. 161-180, 2013c.

- _____. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença na filosofia kantiana. In: *Revista Veritas*, v. 59, p. 143-173, 2014a.
- _____. The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kant's Critique of Practical Reason. In: *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, v. 3, p. 210-230, 2016.
- LOUDEN, Robert B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. USA: Oxford University Press, 2000.
- MARTINS, Clélia Aparecida. A natureza humana na *Antropologia*. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, 51-70.