

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WAGNER BARBOSA DE BARROS

OS LIMITES ENTRE A MORAL E O PRAGMÁTICO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE
IMMANUEL KANT

São Carlos – SP

2023

WAGNER BARBOSA DE BARROS

OS LIMITES ENTRE A MORAL E O PRAGMÁTICO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE
IMMANUEL KANT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

São Carlos – SP

2023

Barros, Wagner Barbosa de

Os limites entre a moral e o pragmático na filosofia da história de Immanuel Kant / Wagner Barbosa de Barros -- 2023.
198f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): José Eduardo Marques Baioni

Banca Examinadora: Monique Hulshof, Keberson

Bresolin, Sílvia Altmann, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Bibliografia

1. Filosofia Moderna. 2. Filosofia kantiana. 3. Filosofia da história. I. Barros, Wagner Barbosa de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

Aos meus pais, Maria e Antonio, por terem me ensinado a filosofar na complexidade da vida.
Ao prof. Luís Nascimento (*in memoriam*), por ter me ensinado a filosofar na simplicidade do conceito.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Maria e Antonio, incondicionalmente.

Agradeço ao prof. Baioni pela orientação acadêmica e intelectual que se iniciou ainda na graduação e se estendeu até meu doutoramento. Sou imensamente grato pelo seu cuidado e atenção dispensados a mim, aos meus textos e às minhas reflexões.

Agradeço a todos os professores que lecionaram no DFil/UFSCar e que contribuíram diretamente para a minha formação.

Agradeço aos funcionários do DFil/UFSCar, sobretudo, à Vanessa Migliato.

Agradeço ao prof. Fernão de Oliveira Salles e aos outros membros do grupo Ilustração e Modernidade pelas leituras e debates sobre o século XVIII.

Agradeço aos meus companheiros de doutorado e amigos, Lili Pontinta Cá e Rodrygo R. Macedo, que me esclareceram e me fortaleceram com tantas conversas e debates filosóficos.

Agradeço ao Caio, Carlos Eduardo, Jéssica, Jhony, Laís, Natan, Nilton, Priscila, Rinaiana, Thomaz e Vinícius pelo suporte e pela amizade durante todos esses anos.

Agradeço aos professores membros da banca examinadora de defesa pela leitura, arguição e sugestões para o melhoramento da tese.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, por meio de concessão de bolsa e auxílio financeiro (processo nº 88882.426649/2019-01).

« Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme :
l'un par son vice, l'autre par sa nature ».
MONTAIGNE, 1965, p. 345.

RESUMO

O objetivo desta tese é o de analisar a filosofia da história de Immanuel Kant à medida em que buscamos circunscrever de que modo o âmbito pragmático colabora ou favorece para o cumprimento do que é estabelecido como fim moral ao gênero humano. A filosofia da história kantiana se ocupa da investigação acerca da história das ações dos homens, com o intento de nela encontrar, a despeito da trama de tolice e capricho pueril, um curso regular do desenvolvimento de todas as suas disposições segundo um propósito natural. Por meio de seu próprio esforço, o gênero humano tem por obrigação se afastar de sua animalidade e, através de sua razão, progredir gradualmente até à perfeição interna do modo de pensar, o que, na filosofia prática kantiana, afigura-se como a produção de uma boa vontade. De acordo com o filósofo alemão, uma boa vontade é boa, não por suas obras e realizações, ou ainda por causa de sua eficácia em alcançá-las, mas tão somente pela pureza de sua máxima, isto é, ela é boa em si mesma. Em seus ensaios de filosofia de história e noutros textos que também tocam seus conceitos, Kant estipula – em concordância com o que sua filosofia moral estabelece – o percurso progressivo a ser promovido pelo gênero humano de uma geração à outra: ele deve disciplinar-se, cultivar-se, civilizar-se e, por fim, moralizar-se. Em consideração a esse desenvolvimento gradual com um propósito moral, torna-se necessário compreender de que modo, em uma história pensada filosoficamente, os homens devem e podem intentar essa finalidade, isto é, qual é o papel desempenhado pelo âmbito pragmático, delimitado pelo exercício da prudência, na promoção da moralização humana; noutras palavras, qual é o potencial que os expedientes formativos da Antropologia e da Educação, bem como os recursos coercitivos da Política e do Direito exercem na produção de uma boa vontade. Nossa tese é a de que há um limite próprio entre o âmbito moral e o pragmático, isto é, que a moralização do gênero humano não pode resultar de nenhum incentivo ou imposição, porque ela é, por princípio, uma ação livre e autônoma, contudo, ele só pode chegar a essa condição, na qual o passo à moral é tornado possível, caso tenha previamente promovido os progressos pragmáticos necessários a essa conjuntura. Desse modo, afirmamos que os progressos do âmbito pragmático são fundamentais para a moralização humana, porém, à proporção que os homens se aproximam cada vez mais dela, menos força eles têm para impulsioná-los nessa direção, cabendo, ao fim, unicamente ao próprio indivíduo realizá-la.

Palavras-chave: Filosofia da história. Filosofia moral. Antropologia. Educação. Direito.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to analyze Immanuel Kant's Philosophy of History insofar as we seek to circumscribe how the pragmatic field collaborates or favors the fulfillment of what is established as a moral end to humankind. The Kantian Philosophy of History deals with the investigation of the history of human beings actions, with the intention of finding in it, despite the woven of folly and puerile caprice, a regular course of development of all their dispositions according to a natural purpose. Leaning on its own effort, humankind is under obligation to break away from its animality and, through its reason, progress gradually to the inner perfection of the way of thinking, which, in Kantian practical philosophy, appears as the production of a good will. According to the German philosopher, a good will is good, not because of its effects and accomplishments, or even because of its efficacy to achieve them, but only because of the purity of its maxim, that is, it is good in itself. In his essays on the Philosophy of History and in those other texts that also deal with its concepts, Kant stipulates – in accordance with what his Moral Philosophy establishes – the progressive path to be promoted by the humankind from one generation to the next: it must be disciplined, cultivated, civilized and, finally, moralized. In consideration of this gradual development with a moral purpose, it becomes necessary to understand how, in a philosophically thought history, humankind should and can endeavor this purpose, that is, what is the role played by the pragmatic field, delimited by the exercise of prudence, in the promotion of human moralization; in other words, what is the potential that the formative expedients of Anthropology and Education, as well as the coercive resources of Politics and Right exert in the production of a good will. Our thesis is that there is a proper limit between the moral and the pragmatic field, that is, that the moralization of the humankind cannot result from any incentive or imposition, because it is, by principle, a free and autonomous action, however, one can only reach this condition, in which the step towards morality is made possible, if it has previously promoted the pragmatic progress necessary for this conjuncture. Thereby, we affirm that the progress of the pragmatic field is fundamental for human moralization, but, as one gets increasingly closer to it, the less strength it has to push it in that direction, leaving, in the end, to the individual oneself to carry it out.

Keywords: Philosophy of History. Moral Philosophy. Anthropology. Education. Right.

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências aos textos de Kant serão feitas a partir do seguinte padrão: *abreviatura do título da obra*, página da tradução utilizada, seguida da sigla AA, abreviatura relativa à *Akademie Ausgabe*, e da indicação do volume e da paginação. Por exemplo: *Ideia*, p. 7, AA 08:19. A única exceção serão as referências à *CRP*, que seguirão a paginação da edição B, de 1787.

As abreviaturas usadas serão as seguintes:

| | |
|--------------------------|--|
| <i>AA</i> | <i>Akademie Ausgabe</i> (1902-) |
| <i>Anotações</i> | <i>Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime</i> (1764-1765), AA 20 |
| <i>Antropologia</i> | <i>Antropologia de um ponto de vista pragmático</i> (1798), AA 07 |
| <i>CFJ</i> | <i>Crítica da faculdade de julgar</i> (1790), AA 05 |
| <i>Começo</i> | <i>Começo conjectural da história humana</i> (1786), AA 08 |
| <i>Correspondência</i> | <i>Correspondência</i> (1749-1800), AA 10 |
| <i>CRP</i> | <i>Crítica da razão pura</i> (1787), AA 03 |
| <i>CRPr</i> | <i>Crítica da razão prática</i> (1788), AA 05 |
| <i>Direito de mentir</i> | <i>Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade</i> (1797), AA 08 |
| <i>Esclarecimento</i> | <i>Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?</i> (1783), AA 08 |
| <i>Expressão</i> | <i>Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática</i> (1793), AA 08 |
| <i>Faculdades</i> | <i>O conflito das faculdades</i> (1798), AA 07 |
| <i>Filantrópico</i> | <i>Ensaio Relativo ao Filantrópico</i> (1776), AA 02 |
| <i>Fim</i> | <i>O fim de todas as coisas</i> (1794), AA 08 |
| <i>FMC</i> | <i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i> (1785), AA 04 |

| | |
|------------------------|--|
| <i>Friedländer</i> | <i>Antropologia – Friedländer (1775-1776), AA 25</i> |
| <i>Geografia</i> | <i>Geografia física (1802), AA 09</i> |
| <i>Ideia</i> | <i>Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (1784), AA 08</i> |
| <i>Lógica</i> | <i>Manual dos cursos de Lógica Geral (1800), AA 09</i> |
| <i>MC</i> | <i>Metafísica dos costumes (1797-1798), AA 06</i> |
| <i>Menschenkunde</i> | <i>Antropologia – Menschenkunde (1781-1782?), AA 25</i> |
| <i>Moscati</i> | <i>Resenha do escrito de Moscati. Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos homens e os animais (1771), AA 02</i> |
| <i>Mrongovius</i> | <i>Antropologia – Mrongovius (1784-1785), AA 25</i> |
| <i>Notícia</i> | <i>Notícia do prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766 (1765), AA 02</i> |
| <i>Observações</i> | <i>Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (1764), AA 02</i> |
| <i>Orientar-se</i> | <i>Que significa orientar-se no pensamento? (1786), AA 08</i> |
| <i>Paz</i> | <i>À paz perpétua. Um projeto filosófico (1795), AA 08</i> |
| <i>Pedagogia</i> | <i>Sobre a pedagogia (1803), AA 09</i> |
| <i>Pillau</i> | <i>Antropologia – Pillau (1777-1778) AA 25</i> |
| <i>Raças</i> | <i>Das diferentes raças humanas (1775), AA 02</i> |
| <i>Religião</i> | <i>A religião nos limites da simples razão (1793), AA 06</i> |
| <i>Teoria dos céus</i> | <i>História natural universal e teoria dos céus ou ensaio sobre a constituição e a origem mecânica de todo o universo, de acordo com os princípios newtonianos (1755), AA 01</i> |
| <i>Terra</i> | <i>Da questão se a Terra está envelhecendo, considerada de um ponto de vista físico (1754), AA 01</i> |
| <i>Terramoto</i> | <i>Escritos sobre o terramoto de Lisboa (1756) AA 01</i> |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 14 |
| CAPÍTULO 1 - HISTÓRIA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA | 20 |
| 1.1 Moral e finalidade moral | 20 |
| 1.2 História e sentido | 29 |
| 1.3 História e conflito | 32 |
| CAPÍTULO 2 - ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA | 39 |
| 2.1 Reflexões antropológicas no período pré-crítico | 40 |
| 2.2 Antropologia crítica | 48 |
| 2.3 O que é o homem? | 59 |
| 2.4 Entre natureza e liberdade | 73 |
| 2.4.1 O caráter dos sexos | 78 |
| 2.4.2 O caráter do povo | 80 |
| 2.4.3 O caráter da espécie | 81 |
| CAPÍTULO 3 - HISTÓRIA E EDUCAÇÃO | 88 |
| 3.1 A educação prussiana | 96 |
| 3.2 Basedow e o Instituto Filantrópico de Dessau | 99 |
| 3.3 A urgência da educação | 103 |
| 3.4 Disciplinar | 107 |
| 3.5 Cultivar | 112 |
| 3.6 Civilizar | 117 |
| 3.7 Moralizar | 120 |
| 3.8 Catecismo e moral | 125 |
| CAPÍTULO 4 - POLÍTICA, DIREITO E HISTÓRIA | 134 |
| 4.1 A concepção kantiana do estado de natureza | 136 |
| 4.2 Primeiros progressos político-jurídicos na história humana | 142 |
| 4.3 Estado e progresso: o problema do <i>senhor</i> | 146 |
| 4.4 Progresso e Estado: o caminho para a solução do problema do <i>senhor</i> | 148 |
| 4.5 Progresso e Estados: moral, política e o ideal de uma paz perpétua | 153 |

| | |
|--|-----|
| 4.5.1 Os artigos preliminares para a paz perpétua _____ | 157 |
| 4.5.2 Os artigos definitivos para a paz perpétua _____ | 160 |
| 4.5.3 Publicidade, reformismo e o papel dos cidadãos _____ | 172 |
| CONCLUSÃO _____ | 183 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____ | 187 |

Assim, cada parte estava cheia de vícios,
O todo, porém, era um paraíso;
Aduladas na paz e temidas nas guerras,
Eram estimadas pelos estrangeiros.
Pródigas na riqueza e no modo como viviam,
Equilibravam todas as outras colmeias.
Tais eram as benesses daquele Estado.
Seus crimes conspiravam para torná-la grandiosa:
E a virtude, que, com a política,
Aprendera milhares de truques ardilosos,
Foi, graças à feliz influência,
Tornando-se amiga do vício: desde aquele dia,
O pior tipo de toda a multidão
Para o bem comum contribuía.
MANDEVILLE, 2017, pp. 27-28.

INTRODUÇÃO

O *corpus* filosófico kantiano é reconhecidamente celebrado como uma obra magistral por todos aqueles que algum dia se dedicaram a desbravar as particularidades de seu sistema crítico. Kant é o grande filósofo da Modernidade e das Luzes alemãs. Ainda quando vivo, sua filosofia já era celebrada e estudada por seus contemporâneos, dentro e fora da Prússia¹; desde então, continuou sendo motivo de consideração por toda a história da filosofia, inclusive, atualmente². Disso, entretanto, não decorre o fato de que toda a sua obra foi cotejada com o mesmo afincamento pelos seus estudiosos. É notório o destaque dado às suas três *Críticas* e às obras que aprofundam ou expandem os conceitos ali forjados. Por muito tempo se acreditou que sua verdadeira filosofia estava circunscrita apenas na análise do mundo *a priori* e, como herança dessa visão equivocada, fomos levados a assumir que suas obras menores eram ou filosoficamente irrelevantes ou mesmo não-filosóficas.

Apenas há pouco tempo, provavelmente em decorrência da publicação de suas *Lições de Antropologia*, nos *Gesammelte Schriften*, em 1997, que essas obras começaram a ser reabilitadas e examinadas de acordo com o seu devido valor, isto é, analisadas enquanto textos que têm caráter filosófico próprio e, deste modo, articulam seus conceitos criticamente, embora estejam envoltas pelo mundo *a posteriori*. Entendemos que a questão sobre essas obras menores é justamente esta: acreditou-se que elas têm menos importância porque, por exemplo, vêm ao encontro de um debate suscitado por um jornal à época, são resultantes das anotações das aulas que Kant ministrou na Universidade de Königsberg, ou ainda porque se defrontam com pormenores da vida humana que estão, ao menos à primeira vista, aquém da dignidade da Metafísica. Nessa perspectiva, esses textos ora foram totalmente ignorados ora foram talhados em pedaços a fim de que os conceitos ali presentes fossem resgatados.

Nossa tese discorda fundamentalmente desse tratamento dado aos textos menores kantianos. A despeito do que foi tentado anteriormente, acreditamos que não devemos ignorá-los, nem muito menos tentar salvá-los do vínculo que eles mantêm com o âmbito pragmático, a fim de purgá-los de sua impureza, dado que esse não era o intento do próprio Kant. O filósofo alemão escreveu sobre o homem e sobre as condições de sua existência material em continuidade com o que havia percorrido em suas grandes obras. Não há contradição conceitual alguma, muito menos obras não-filosóficas; essa conclusão é razoável desde que assumamos o mesmo compromisso que Kant teve ao escrevê-las, quer dizer, desde que nos empenhemos em

¹ Cf. BOROWSKI, 1993, p. 58 e segs.

² Cf. SANTOS, 1994, p. 149 e segs.

estudar o homem em sua integralidade, não somente enquanto vontade pura, mas também enquanto vontade que precisa passar por diversos processos formativos e coercitivos para almejar esse grau de pureza estabelecido *a priori* como sua finalidade.

Com nossa tese objetivamos, portanto, contribuir com o debate kantiano ao jogarmos luz aos textos e conceitos que foram negligenciados pela tradição, com o intuito de demonstrar, tanto a confluência entre esses conceitos e os conteúdos articulados em suas grandes obras, quanto explicitar o papel necessariamente preliminar que eles desempenham aos fins humanos expostos no sistema crítico. Teremos como problema, por conseguinte, a análise da especificidade dos âmbitos que foram constantemente associados por Kant como promotores do progresso humano sob uma tese geral: a antropologia, a educação, a política e o direito são áreas do conhecimento capazes de promover grandes transformações na história dos homens; apesar disso, todos os progressos realizados por meio dos recursos forjados por esses âmbitos compreendem progressos tão somente no domínio pragmático, circunscritos ao exercício da prudência, do que não pode ser esperado, enquanto uma consequência imediata e direta, a moralização dos homens; ainda que ela necessariamente pressuponha os progressos promovidos por estas áreas, de modo que sem eles o passo à virtude se tornaria impossível.

Desta maneira, em nossa tese teremos como escopo não somente a análise da direção a que a história humana deve se encaminhar, mas também de que modo este caminho é percorrido e tornado possível segundo a filosofia da história kantiana. A matéria que nos guia em nossa tese é a *moral na história*, isto é, a eventualidade ou impossibilidade da moralização dos homens *por meio* do conhecimento proporcionado pela antropologia, *através* da educação, do direito e da política, em suma, os limites entre o âmbito *moral* e o *pragmático*.

Em nosso *Capítulo 1*, pautar-nos-emos na análise dos principais pontos da filosofia da história de Kant a fim de que possamos circunscrever o horizonte de investigação conceitual dos próximos capítulos. A destinação da razão expressa na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a saber, a de produzir uma boa vontade, quando pensada historicamente, impõe a necessidade de refletirmos não somente sobre as condições morais, mas também sobre as condições teóricas e pragmáticas dessa tarefa. Com isso, em um primeiro momento analisaremos o conceito de boa vontade e a justificação dela ser boa incondicionalmente; ademais, examinaremos também de que maneira uma ação por dever, própria à ética, diferencia-se daquela ação conforme ao dever, característica do direito, não obstante ambas serem instâncias de um mesmo domínio, o moral e, com isso, complementarem-se uma à outra em consideração ao que é possível ser esperado e deve ser feito ante a finalidade humana. Em um segundo momento, tomaremos por consideração o ensaio *Ideia de uma história universal de*

um ponto de vista cosmopolita, com o intuito de explorar as bases conceituais da história filosófica kantiana, dando destaque para a necessária busca por um sentido às ações humanas, a despeito da desordem que paira num primeiro olhar sobre elas. Demonstraremos a exigência e a própria possibilidade de a história ser pensada enquanto uma ideia, de sorte que possamos discorrer sobre as ações humanas enquanto estas exprimem o desenvolvimento de todas as disposições naturais em vista de uma finalidade moral. Por fim, analisaremos o conceito de insociável sociabilidade na medida em que ele opera uma síntese entre o âmbito prático, teórico e pragmático, ou ao menos, serve como fio condutor na correlação desses âmbitos, ao proporcionar a possibilidade de pensarmos o progresso histórico das ações humanas ao fim moral estabelecido pela natureza como uma história que cria as condições para que os homens se tornem livres com as suas próprias mãos, pois somente assim eles poderão efetivamente sê-lo.

Em nosso *Capítulo 2* examinaremos a descrição antropológica pragmática do homem, com o intento de demonstrar que, para Kant, o homem não é somente um ser racional, mas também um ser permeado por paixões, pelo egoísmo, pela insociabilidade. Ademais, explicitaremos que é através desta dinâmica que a humanidade pode almejar gradativamente desenvolver suas disposições e alcançar a sua finalidade. Também veremos que as ideias presentes na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* oferecem um rico saber sobre a humanidade, que pode ser utilizado para retirar o homem de seu egoísmo e inseri-lo no pluralismo pressuposto à sociabilidade, com o objetivo de que ali possa promover seu progresso moral. Visamos demonstrar que, segundo Kant, os estudos antropológicos oferecem um conhecimento valioso aos homens, principalmente àqueles responsáveis pela sua formação, orientação ou governo, como os professores, os pastores ou ainda, os políticos; noutros termos, que os estudos antropológicos podem contribuir fortemente para o aperfeiçoamento da esfera pragmática das atividades humanas, sem que, contudo, possam tornar necessariamente os homens moralmente bons através desse conhecimento.

No *Capítulo 3* analisaremos o pensamento educacional de Kant, tendo em vista que é a esfera da vida humana com maior potencialidade para promover substanciais transformações no gênero humano. O filósofo compreende que depois de adulto é muito mais difícil mudar o modo de pensar dos homens, portanto, torna-se imprescindível que eles sejam formados desde a infância tendo em consideração a sua mais alta finalidade, a *moralização*. Porém, assim como afirmamos a respeito dos estudos de antropologia, também a educação circunscreve sua potencialidade formativa no âmbito pragmático. Ela, então, é capaz de afastar os educandos de seus pendores animais por meio da disciplina, de cultivá-los com conhecimentos e experiências

educacionais, civilizá-los mediante à necessidade da criação de modos corteses e ao desenvolvimento da prudência, indispensáveis para a sociabilidade da vida adulta no círculo social, e até mesmo despertá-los para a importância da moralização, por meio de um catecismo moral; entretanto, não é capaz de infalivelmente tornar os educandos eticamente bons por intermédio de seus recursos formativos.

Em nosso *Capítulo 4* examinaremos os textos kantianos que versam sobre direito e política com o intuito de circunscrever de que modo o exercício do poder político em um Estado pode promover ou delongar o progresso humano. Tomaremos como orientação a análise do passado, do presente e do aspirado futuro da humanidade, tendo em conta as transformações político-jurídicas realizadas em cada uma dessas etapas. Nesse capítulo, objetivamos demonstrar que os primeiros progressos político-jurídicos resultaram, não do estabelecimento de um contrato originário, compreendido por Kant como uma ideia da razão, e sim, da deliberação humana em nível técnico-pragmático perante a insustentável conjuntura de conflitos intersubjetivos em condições de ausência de justiça. Além disso, examinaremos a relação estabelecida entre o direito positivo, os conflitos entre os homens e entre os Estado, e os primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito que, enquanto norma crítica à feitura das leis e administração do Estado, deve servir de padrão de medida para que o governante promova o republicanismo, o federalismo e o cosmopolitismo com o propósito de uma paz perpétua entre as nações. Para tanto, daremos destaque para o conceito de político moral, porquanto sua governança configura-se como um ponto de inflexão aos progressos necessários dentro e fora do Estado. Por fim, tencionamos demonstrar que tanto a moralização do governante quanto a dos cidadãos, mesmo em condições em que a liberdade externa é promovida e que o uso público da razão é garantido por lei, permanece ainda como uma decisão do próprio indivíduo.

Em nossa *Conclusão* tornaremos clara, através dos principais conceitos mobilizados e pacientemente analisados nos quatro capítulos de nossa tese, a relação existente entre o âmbito moral e o pragmático na filosofia da história kantiana, isto é, estabeleceremos as potencialidades e os limites dos expedientes formativos e coercitivos diante do fim moral almejado pelos homens. Ademais, demonstraremos que, apesar de seus limites, isto é, de circunscreverem o seu potencial de aperfeiçoamento humano ao âmbito pragmático, os progressos promovidos pela antropologia, pela educação, pelo direito e pela política são imprescindíveis para que o progresso moral seja tornado possível; em outras palavras, mesmo que o passo à virtude precise ser dado enquanto um ato livre e autônomo, ele tem muito mais chances de acontecer em uma conjuntura na qual os progressos prévios e necessários a ele já

tenham sido realizados, para o que é imprescindível os aperfeiçoamentos do âmbito pragmáticos decorrentes das áreas analisadas em nossa tese.

Eu vos imploro, não tenhais tamanho pavor disso que os deuses imortais lançam aos espíritos como estímulos: a calamidade é ocasião da virtude. A outros se poderia chamar com razão infelizes, aos que se tornam malemolentes sob uma excessiva felicidade, aos que, como num mar em calma, a tranquilidade modorrenta paralisa: o que quer que os atinja, os pegará de surpresa. SÊNECA, 2000, p. 45.

CAPÍTULO 1 – HISTÓRIA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A filosofia da história³ de Kant encontra-se dissolvida em diversos ensaios menores escritos principalmente nas décadas de 1780 e 1790; além disso, é possível localizar, por meio de uma leitura atenta, alguns excertos em outras obras que igualmente discorrem a respeito da história filosófica da humanidade. Esse é o caso da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, da *Metafísica dos costumes* ou ainda da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Kant não se preocupou em escrever uma obra específica sobre a história, porém não deixou de fazê-lo indiretamente. Quer dizer, não compreendemos que seja possível reunir essas peças esparsas e montar um quebra cabeça de uma filosofia crítica da história, mas sim que, todos os seus textos e excertos a esse respeito podem e devem ser estudados sob os mesmos conceitos do sistema crítico. A história também deve se submeter à análise da razão para que os homens possam orientar-se no caos que lhes é próprio, além disso, para que eles possam tanto organizá-lo sob leis racionais quanto, por intermédio dessas leis, aproximarem-se de sua finalidade. A razão deve descobrir as regras do jogo da liberdade para poder participar ativamente desse certame, porque somente assim esse jogo pode vir a ser produtivo aos seus participantes.

Nosso intuito neste capítulo é, desse modo, além de analisar alguns dos conceitos que servem de base a uma história filosófica, como o de fim moral, examinar o conceito de insociável sociabilidade, apontando a consonância entre ele e o projeto moral kantiano. Isto é, tencionamos demonstrar que os conflitos externos são responsáveis por promover condições propícias para que o progresso interno dos homens aconteça. A moral apresentada em seus princípios e fundamentos fora da história, porque é necessariamente *a priori*, na filosofia da história, é posta em conexão com o mundo *a posteriori*, porque é ali que o homem pode vislumbrar a possibilidade de sua moralização.

1.1 Moral e finalidade moral

³ É importante destacar que Kant não utiliza os termos *filosofia da história*; o filósofo usa as expressões *história universal* (*allgemeinen Geschichte*) (cf. *Ideia*, p. 1, AA 08:15), *história universal do mundo* (*allgemeine Weltgeschichte*) (cf. *Ideia*, p. 19, AA 08:29) ou ainda *história filosófica* (*philosophischen Geschichte*) (cf. *Ideia*, p. 22, AA 08:31).

Kant investiga na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), os princípios puros da moralidade. Para o filósofo, diferentemente de Aristóteles e de Epicuro, não se poderia fundamentar um sistema ético em vista dos resultados das ações humanas, pois eles se referem à felicidade do sujeito, a qual concerne somente aos impulsos particulares de cada indivíduo; a felicidade, portanto, não oferece a universalidade requerida na fundamentação de um sistema moral.

De acordo com Kant, a natureza teria dotado muito mal a humanidade com a razão caso a sua finalidade fosse a sua conservação e a sua prosperidade, isto é, a promoção de sua felicidade⁴, haja vista que os anseios subjetivos, como alimentação, sexo, repouso ou honrarias poderiam ser facilmente satisfeitos por meio de ações instintivas. Além disso, como Wood (1999, p. 21) afirma, “a felicidade nela mesma (juntamente com todas as outras espécies de boa fortuna) tem uma influência corruptora sobre nós, dadas as propensões inatas da natureza humana”. Ou ainda, de acordo com a interpretação de Weil (2012, p. 109), o homem, “ser razoável, não *quer* sua felicidade, pois sabe que essa felicidade depende não de si e de sua decisão moral, mas do curso do mundo, sobre o qual ele não tem qualquer influência: ele *quer* ser moralmente digno de felicidade”. Ora, levando em consideração a especificidade racional do gênero humano, a sua finalidade deve ser circunscrita à vista do seu traço distintivo⁵. A filosofia moral não pode, por consequência, tomar nada emprestado da sua parte empírica, a saber, da antropologia; deve antes servir de regra a ela.

Kant afirma que há uma destinação (*Bestimmung*) própria à razão, isto é, “produzir uma *vontade boa*” (*FMC*, p. 113, AA 04:396), cuja definição é formulada da seguinte maneira: “a boa vontade é boa, não pelo o que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para conseguir qualquer fim que tenhamos proposto, mas tão somente pelo seu querer” (*FMC*, p. 105, AA 04:394). Diferentemente da boa vontade, os talentos da mente (*Geist*), que em primeiro momento poderiam ser considerados como bons, somente o são em vista dos fins que podem provocar; com isso, não são bons irrestritamente. Entendimento, engenho, poder de julgar, coragem, decisão ou persistência no propósito podem ser características de um médico que salva muitas vidas, mas também de um criminoso que ceifa tantas outras. O caráter do indivíduo é o responsável por determinar o direcionamento dado a esses dons; desse modo, eles podem promover um resultado positivo ou negativo, moral ou não, a depender da orientação que recebam, quer dizer, a depender da possibilidade de serem orientados a partir de uma boa vontade. Como Allison (2011, p. 74) afirma, enquanto bem ilimitado, a boa vontade é “a

⁴ Cf. *FMC*, pp. 107-109, AA 04:395.

⁵ Cf. *CRPr*, p. 44, AA 05:27.

condição de valor de todos os outros bens, cuja bondade depende do uso que lhes é dado pela vontade. [...] A bondade de tudo mais é condicionada por ela”.

Por esse motivo, uma ação que, em um primeiro momento, tenha a aparência de ser ética, só pode ser considerada realmente boa se atender antes à pureza da máxima dada *a priori*. De acordo com Kant, um comerciante que vende seus produtos para todos seus clientes, até mesmo para o comprador mais inexperiente, sempre com o mesmo preço, caso não o faça por dever e princípios, não age moralmente bem⁶. A honestidade que a ação do vendedor aparenta ter não é suficiente para dirimir acerca da sua real bondade. Uma ação só pode ser considerada boa caso ela seja livre de qualquer inclinação sensível. Se, porventura, o merceeiro tenha tomado a decisão de vender seus produtos sempre pelo mesmo preço porque ambiciona ser reconhecido como um comerciante honesto e, como resultado, poder angariar o aumento de sua clientela por causa dessa fama, ele agiu simplesmente segundo um interesse egoísta. Kant vai além e nos alerta que, mesmo aquele que segue as orientações das *Escrituras*, que prescrevem o amor ao próximo, inclusive ao inimigo, caso o faça enquanto afetado pela inclinação da necessidade de agradar o Criador ou o medo de ir para o inferno, não terá agido eticamente bem⁷.

O filósofo alemão estabelece, isso posto, uma diferença entre uma ação realizada *conforme ao dever* e uma ação executada propriamente *por dever*⁸. O que distingue ambas as formas de agir é a orientação que a vontade recebe no momento da ação; por mais que uma ação conforme ao dever possa ser, num primeiro momento, considerada como boa (como no exemplo do vendedor e do religioso), na eventualidade do princípio do querer ser diferente do dever de bem agir, ela não pode ser assumida como um ato virtuoso. Com efeito, Kant considera que “a vontade está bem no meio entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa bifurcação” (*FMC*, p. 127, AA 04:400).

Dizer a verdade em uma situação, embora o sujeito profira tudo aquilo que sabe sobre uma questão, pode assumir a aparência de uma boa ação, já que ele não mente; todavia, caso ele não o faça por fidelidade à verdade, não terá agido eticamente bem; conseqüentemente, a ética kantiana se pauta naquilo que subjaz à decisão de ter sido honesto, na raiz da ação, que pode ser muito bem a veracidade por princípios, e nesse caso a ação é realizada por dever, ou

⁶ Cf. *FMC*, p. 117, AA 04:397.

⁷ Cf. *FMC*, p. 125, AA 04:399.

⁸ Cf. *FMC*, p. 161, AA 04:406.

por receio das consequências da ação, aqui ela é realizada somente em conformidade com o dever.

Ora, a verdade deve ser dita mesmo em casos que uma mentira por bondade pudesse vir a salvar a vida de um indivíduo; essa conjuntura é discutida por Kant, em resposta a Benjamin Constant, no ensaio *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797):

Por conseguinte, quem mente, por mais bondosa que possa ser sua intenção, deve responder pelas consequências de sua ação, mesmo diante do tribunal civil, e penitenciar-se dela, por mais imprevisas que possam ser essas consequências; porque a veracidade é um dever que deve ser considerado a base de todos os deveres a serem fundados sobre um contrato, e a lei desses deveres, desde que se lhe permita a menor exceção, torna-se vacilante e inútil. [...] É, portanto, um sagrado mandamento da razão, que ordena, incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações (*Direito de mentir*, pp. 74-75, AA 08:427).

Dado que a vontade pode se conduzir tanto segundo fins objetivos quanto de acordo com fins subjetivos, os comandos que possam orientar tais ações são classificados por Kant, respectivamente, como imperativos categóricos e imperativos hipotéticos. De acordo com Wood (2008, p. 166), um imperativo é “qualquer princípio através do qual um agente racional obriga-se a agir com base em fundamentos objetivos ou razões”.

De forma resumida, a classificação dos imperativos, portanto, é a seguinte: “o imperativo que se refere às escolhas dos meios para a felicidade própria, isto é, o preceito da prudência, é sempre ainda *hipotético*” (FMC, p. 197, AA 04:416); já o imperativo *categórico* “não concerne à matéria da ação e ao que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio do qual ela própria se segue [...]. A este imperativo pode se chamar imperativo da *moralidade*” (FMC, p. 197, AA 04:416).

Ambos os imperativos são expressos pelo verbo *dever*, porém somente o categórico circunscreve a um dever puro. Não há qualquer valor moral intrínseco em ações realizadas segundo um imperativo hipotético, porque o dever a ele associado só ordena efetuar um conjunto de ações para que seja ensejado o resultado esperado. Nesse caso, a ação é considerada conveniente ou hábil caso tenha conseguido chegar ao fim esperado, independentemente de qual fim se trata. De acordo com Kant, “a questão aqui não é de modo algum se o fim é racional e bom, mas apenas o que se tem de fazer para atingi-lo” (FMC, p. 193, AA 04:415). Ainda segundo o filósofo alemão, o imperativo hipotético pode ser expresso enquanto problemático, quando o fim almejado é arbitrário, ou assertórico, na condição do fim quisto, poder sê-lo por todos os agentes racionais.

Distintamente, o *imperativo categórico* compreende somente a forma e o princípio que a ação segue. O indivíduo deve agir, portanto, apenas segundo a máxima pela qual ele possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal⁹. A vontade, que é a “faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (*FMC*, p. 237, AA 04:427), deve dirimir os fins subjetivos dos fins objetivos para que o fundamento do seu querer possa valer universalmente. Cada indivíduo, então, para se conduzir em suas ações, deve submeter ao imperativo categórico o caso particular em questão; se a máxima de sua ação puder ser quista como uma lei universal, ele age licitamente; se não, age ilicitamente. O princípio subjetivo do querer precisa ter a objetividade de uma lei universal para ser moralmente bom; somente assim, o homem pode romper com as limitações heterônomas impostas pela sensibilidade e se firmar enquanto um ser livre. Nessa direção, Rohden (1981, p. 140) afirma que:

A afecção sensível é uma possibilidade natural – mas não uma determinação natural – que como uma quase-natureza pode subordinar-se à determinação da razão. Contudo, se bem que a possibilidade da determinação humana pela sensibilidade não exclua a liberdade, uma decisão no sentido de deixar-se determinar somente por ela contém uma contradição prática. Isto é, mediante um ato livre, colocamo-nos numa situação em que não mais podemos fazer um uso normal de nossa liberdade. Em confronto com isso, a possibilidade autêntica da liberdade privilegia-se como possibilidade de qualquer autodeterminar-se de modo diverso que pela mera sensibilidade, isto é, como possibilidade de determinar-se pela razão, ou seja, como autodeterminação objetiva.

Ora, é por meio da obediência a uma máxima racional que a vontade pode ser livre, porquanto é legisladora de si mesma, ou seja, é autônoma. Enquanto numa ação heteronomamente determinada a vontade atende a quaisquer fins alheios a ela, segundo a autonomia, vontade se submete a uma lei pura que dá a si própria. Para Kant, a humanidade se encontra, à vista disso, num constante conflito entre a universalidade objetiva do imperativo categórico e os pendores subjetivos do querer. Os homens pertencem ao mundo sensível, ou seja, estão sob a influência das leis da natureza, porém, também pertencem ao mundo inteligível, regidos por leis não empíricas, fundadas apenas na razão¹⁰. A tarefa da humanidade é, pois, progredir em direção à condição na qual as ações dos homens deixem de ser guiadas

⁹ Cf. *FMC*, p. 215, AA 04:421. Essa é a primeira fórmula do *imperativo categórico*, a *fórmula de lei universal* (com a variante da *fórmula da lei da natureza*), ele ainda é exposto por Kant segundo a *fórmula da humanidade*, e a *fórmula da autonomia* (com a variante da *fórmula do reino dos fins*); cf. respectivamente *FMC*, p. 243, AA 04:429 e *FMC*, p. 263, AA 04:434.

¹⁰ Cf. *FMC*, p. 371, AA 04:452.

pelas suas propensões sensíveis e passem a respeitar puramente os princípios dados *a priori* pela razão.

As reflexões apresentadas na *Fundamentação da metafísica dos costumes* foram exploradas novamente por Kant na obra *Crítica da razão prática* (1788) e na segunda parte da *Metafísica dos costumes* (1797). Nas três obras, a despeito de suas especificidades, Kant intenta precisar os princípios éticos que são concordantes com a razão, a saber, os princípios universais, sintéticos e *a priori*. A obra *Metafísica dos costumes* anuncia seu objetivo a partir de sua própria divisão: uma primeira parte sobre os princípios metafísicos da doutrina do *direito* e uma segunda parte sobre os princípios metafísicos da doutrina da *virtude*.

Em contraposição ao estudo antropológico, que analisa a conduta humana na sua *práxis* assim como as condições subjetivas – tanto as impeditivas como as favorecedoras – da aplicação das leis morais na natureza humana¹¹, a *Metafísica dos costumes* intenta tomar “como objeto a natureza particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para mostrar as conclusões dos princípios morais universais” (MC, p. 23, AA 06:217). Baseando-se no fato de que já apresentamos alguns dos principais conceitos da filosofia moral kantiana a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, julgamos que, para o nosso propósito, é suficiente que nesse momento analisemos a diferença entre o âmbito *ético* e o *jurídico*:

A mera concordância ou discrepância de uma ação com a lei, sem consideração ao móbil da mesma, denomina-se *legalidade* (conformidade à lei), mas aquela em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação se chama *moralidade* (eticidade) da mesma (MC, p. 25, AA 06:219).

A determinação kantiana a respeito da diferenciação de ambos os conceitos parte da relação que a vontade mantém com a lei que estabelece para si. No caso da ética, como exposto já na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, a legislação imputada é interna; assim, o agir não é direcionado por nenhum móbil fora do próprio dever moral. A lei ética é independente da experiência e não necessita recorrer a nenhuma determinação empírica para que encontre sua máxima.

Já a legalidade, de acordo com Kant, “não exige que a ideia de dever, que é interior, seja por si mesma, fundamento de determinação do arbítrio do agente” (MC, p. 25, AA 06:219); nesse sentido, refere-se à exterioridade dos indivíduos ao passo que admite a coação de suas ações no cumprimento do que é estabelecido pela lei jurídica. Bobbio (1992, p. 56) afirma que, segundo Kant, “a ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica [...] deseja

¹¹ Cf. MC, p. 23, AA 06:217.

unicamente uma adesão *exterior* às suas próprias leis, ou seja, uma adesão que vale independentemente da *pureza* da intenção com a qual é cumprida”.

A lei universal do direito é aquela que determina: “aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (MC, p. 37, AA 06:231). Por conseguinte, diferentemente do dever ético interno, que afeta tudo o que é dever em geral, a coação externa não direciona o indivíduo no seu agir pela necessidade intrínseca do agir ético, mas tão-somente pelo cerceamento ou incentivo que a lei jurídica estabelece a ele.

Para Kant, “a legislação ética é aquela que não *pode* ser externa [...]; a jurídica é a que também pode ser externa” (MC, p. 26, AA 06:220); a ação legalmente executada pode estar em conformidade com a lei ética e jurídica, contudo a ação ética restringe sua máxima somente à própria exigência do dever moral. À vista disso, “a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem tanto por seus diferentes deveres, mas antes, pela diferença da legislação, que liga um ou outro móbil à lei” (MC, p. 26, AA 06:220).

Bobbio (1992, p. 62 et seqs.) interpreta que é possível estabelecer no pensamento de Kant uma correspondência entre, de um lado, *moralidade e autonomia* e, de outro lado, *legalidade e heteronomia*, de tal maneira que, como consequência, os imperativos da *moralidade* seriam *categóricos* e os imperativos do *direito*, *hipotéticos*¹². A aproximação entre os conceitos feita por Bobbio se torna possível dado que as leis do direito objetivam a coerção externa dos indivíduos; assim, por exemplo, não é necessário para a lei jurídica discernir quais foram os móveis subjetivos que levaram uma testemunha a proferir somente a verdade diante de um tribunal, mas apenas se cumpriu com aquilo que é estabelecido pela lei: dizer a verdade.

Os deveres segundo a legislação jurídica só podem ser deveres externos, pois essa legislação não exige que a ideia desse dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela sempre necessita de um móbil conveniente à lei, só pode ligar esta última a móveis externos (MC, p. 25, AA 06:219).

Atentemo-nos, todavia, ao fato de que demarcar essa diferença não significa postular que o direito não tenha fundamentos dados *a priori*, ou seja, que ele resulte de normas

¹² Bobbio (1992, p. 57) ainda afirma que “fazendo coincidir a distinção entre moral e direito como é feita entre moralidade e legalidade, entre interioridade e exterioridade, Kant se inseria na tradição do jusnaturalismo e iluminismo alemão, da qual o maior representante tinha sido Cristiano Thomasius (1655-1728). Esta tradição havia expressado, na separação entre moral e direito, entre âmbito da interioridade e âmbito da exterioridade, ou como dizia-se, entre *forum internum* e *forum externum*, a exigência dos limites do poder do Estado. A tendência a limitar o poder do Estado, [...], se exprimia também na distinção entre moralidade e legalidade”.

costumeiras e arbitrárias. O imperativo do direito explicitado por Kant aponta para a *liberdade* e para a *universalidade*, dois conceitos basilares de sua filosofia moral; tanto o direito quanto a ética estão submetidos às leis da liberdade em contraposição às leis da natureza.

O que pode ensejar certa confusão é que, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, Kant intercambia os termos: moral, ética e virtude; porém, na *Metafísica dos costumes* ele estabelece que a moral é um campo amplo que abrange tudo aquilo que se reporta aos costumes pensados praticamente, campo esse que deve ser dividido em duas partes: ética ou virtude e direito. Assim, é premissa do direito que as suas leis sejam concordantes com aquilo que prescreve a razão, por ser tão parte de uma metafísica da moral quanto a ética; todavia, o direito não impõe ao sujeito as mesmas exigências de legislação atribuídas à virtude.

De acordo com Terra (1996, p. 90), “a obrigação jurídica, bem como a exigência de coexistência das liberdades segundo uma lei universal, deve basear-se na razão prática”. Como poderemos analisar mais profundamente em nosso *Capítulo 4*, toda coerção exercida frente a uma transgressão é realizada na medida em que visa assegurar a coexistência das liberdades de todos aqueles que compõem o corpo civil. Terra (1996, p. 92) ainda argumenta que, pela ideia de autonomia, Kant pôde proporcionar “uma solução para a questão do vínculo da liberdade com a lei”. Isso ocorre na esfera ética enquanto o sujeito, por meio da sua razão, dá leis a si mesmo, e na esfera político-jurídica, aos moldes de Rousseau, na medida em que “o povo julga a si mesmo através daqueles seus cidadãos que, mediante livre escolha, são nomeados como seus representantes e, na verdade, para cada ato em particular” (MC, p. 123, AA 06:317).

Levando em consideração, portanto, as informações que elencamos anteriormente, a saber, a de que a destinação da razão é a produção de uma boa vontade, ou seja, o cumprimento de ações por dever, e a de que Kant se preocupou em estabelecer as especificidades da legislação ética em confronto com aquelas pertencentes ao direito, é possível concluir que o progresso humano descrito nos textos de filosofia da história de Kant se circunscreve no predomínio da razão humana frente à sensibilidade.

Assim, a despeito do que Höffe (2005, p. 275) afirma, a saber, “que Kant limita o progresso à justiça política, a relações jurídicas no âmbito nacional e internacional”, compreendemos que a humanidade deve progredir para uma condição na qual os homens passem a agir, não mais simplesmente em conformidade com o dever, mas sempre por dever, ou seja, o cumprimento da destinação da razão equivale à moralização dos homens. Nesse sentido, a ética kantiana estabelece uma conexão direta com sua filosofia da história, como fica claro no seguinte excerto:

Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um novo modo de pensar que pode transformar, como o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral* (*ein moralisches Ganze*) (*Ideia*, pp. 8-9, AA 08:21).

Em um vínculo direto com este trecho, no mesmo ensaio, Kant destaca três tarefas necessárias à humanidade para que ela possa alcançar sua finalidade: “ela exige conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, uma *boa vontade* predisposta a aceitar essa constituição” (*Ideia*, p. 12, AA 08:23; *itálico nosso*). O conceito de boa vontade, como salientamos anteriormente, refere-se a uma legislação interna do próprio homem, já que sua adesão ao dever é uma intenção pura, quer dizer, livre de qualquer interesse sensível egoísta. Por fim, na *Metafísica dos costumes* encontramos ainda afirmações que congregam com a mesma perspectiva apresentada no ensaio de 1784:

1) É um dever para o ser humano esforçar-se para cada vez mais alçar-se da rudeza de sua natureza, da animalidade (*quoad actum*), à humanidade, unicamente através da qual ele é capaz de propor-se fins; suprir sua ignorância por meio de instrução e corrigir seus erros; e isto não lhe é meramente *aconselhado* pela razão prático-técnica para seus mais diversos propósitos (para a arte), mas antes a razão prático-moral lhe *ordena* absolutamente e faz desse fim um dever para ele, para que seja digno da humanidade que nele habita. 2) [Também é um dever para o ser humano] elevar o cultivo de sua *vontade* até a mais pura intenção virtuosa [*Tugendgesinnung*], a saber, lá onde a *lei* se torna ao mesmo tempo o móbil de suas ações conforme ao dever, e obedecer-lhe por dever (*MC*, p. 198, AA 06:387).

Sem embargo, caso levemos em consideração o sentido amplo do termo moral, enquanto doutrina dos costumes, podemos afirmar que a humanidade deve progredir em vista do cumprimento daquilo que ambas as doutrinas estabelecem como moralmente correto: em um primeiro nível, as ações conformes ao dever, segundo aquilo que é estipulado pelo direito e, em um segundo nível, haja vista seu caráter mais elevado, porque mais puro, as ações executadas por dever, de acordo com o que é determinado pela doutrina ética.

Ambas as possibilidades não são excludentes, porque elas apontam para uma mesma direção, isto é, a produção de uma boa vontade, o que é concordante com os textos de filosofia prática de Kant que analisamos anteriormente. Todo progresso humano é almejado perante o dever da conquista da liberdade; como poderemos ver no decorrer de nossa tese, todos os

expedientes formativos e coercitivos intencionam a promoção de condições propícias ao desenvolvimento da autonomia dos homens; dessa forma, toda conquista cultural e civilizatória funcionaria como exórdio à moralização humana. É nesse sentido que Weil (2012, p. 112) afirma que:

A moral conduz à filosofia da história; a filosofia da história, à antropologia filosófica: a lei pura e *a priori*, dirige-se a um ser razoável, mas também finito, determinado enquanto tal e, no entanto, cognoscível para si mesmo, um ser que, naturalmente, vive em um estado de natureza, do qual moralmente se espera que ele saia.

É forçoso que tomemos o homem em sua integralidade e a partir dela possamos discernir quais são os seus fins e de que modo eles podem ser perseguidos através de suas próprias forças. Se a filosofia moral estabelece que a tarefa mais alta a ser realizada é a produção de uma boa vontade, ela não procura responder detalhadamente como o homem pode romper com sua rudeza e atingir a sua maioridade racional, quer dizer, como podemos pensar a moral e seus fins enquanto fins a serem perseguidos historicamente. Como Weil (2012, p. 111) destaca, a “liberdade do ser razoável é apenas faculdade no ser sensível, faculdade (*potentia*, na acepção aristotélica) que só é à medida que se torna ato. Como se tornaria se essa exterioridade, à qual o ser sensível pertence por inteiro, não se prestasse a essa atualização?”.

1.2 História e sentido

A filosofia da história de Kant tem por objetivo encontrar um sentido para a história humana e, desse modo, almeja contribuir com aquela descrição dos acontecimentos que tão-somente os justifica cronologicamente. Como Cassirer (2021, p. 215) estabelece, o que é buscado na investigação kantiana “é um novo ponto de vista para o exame do mundo, uma posição modificada que nosso conhecimento assume diante do decurso da existência histórico-empírica”. A tarefa do historiador e do filósofo diante da história humana são diferentes e Kant, por saber disso, não almeja nem substituir e nem muito menos desprestigiar o ofício do historiador.

A busca por um sentido para a história humana se faz necessária por dois motivos: primeiramente, porque as ações humanas, como todos os outros eventos naturais, são determinadas por leis naturais universais; todavia – e então, temos a segunda justificativa –, diferentemente de todos os animais que têm uma “história planejada” (*Ideia*, p. 4, AA

08:17)¹³, a história humana se apresenta ao seu investigador como um agregado de “tolice, capricho pueril, e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo” (*Ideia*, p. 4, AA 08:18), o que só pode gerar, como consequência, um único sentimento ao seu observador: dissabor. Quer dizer, há um descompasso em tal caso, a julgar pelo fato de que mesmo que os casamentos, nascimentos e mortes aconteçam segundo uma regularidade semelhante à qual o cientista observa na natureza em suas análises, distintamente deste, que conhece as leis físicas profundamente, aquele que investiga a história humana acaba se deparando somente com o desencontro de possíveis sentidos.

O intento kantiano é encontrar, portanto, um fio condutor (*Leitfaden*) que possa submeter a contingência das ações humanas a uma sistematicidade própria à compreensibilidade da razão. Como Walsh (1978, p. 121) sintetiza, “não se trata de um atalho para a descoberta de fatos históricos, [...] mas apenas uma forma de examinar os fatos, uma vez descobertos”. Kant não pretende narrar, por exemplo, a invasão de um território ordenada por um rei, os feitos magnânimos de um herói, tampouco a sucessiva troca de comandantes de um Estado durante inúmeras épocas; nestes casos, o relato se pautaria na particularidade de um sujeito histórico, de um povo ou de uma era. Esse é o intento do historiador.

O filósofo alemão tem em mente uma *Weltgeschichte*, que está assentada em um fio condutor *a priori*, o que é distinto de uma *Historie*, composta empiricamente¹⁴. À vista disso, o estudo filosófico da história pressupõe a investigação histórica, pois a partir daquilo que o historiador descreve no tocante aos fatos, o filósofo pode buscar as razões do dever-ser desses acontecimentos e, inclusive, é capaz de, como resultado, predizer o que pode ser esperado em geral em um futuro que dá continuidade aos eventos do presente – enquanto são partes de uma

¹³ O conceito de *ideia planificada* se refere ao fato de que, caso seja feita uma narrativa histórica sobre a vida de algum animal em específico, não seria encontrada qualquer diferença entre ele e outro indivíduo de sua espécie que tenha vivido temporalmente cem anos antes ou cem anos depois, isto é, a vida de ambos perfaria os mesmos caminhos, porque é um caminho próprio da espécie. Os animais são determinados instintivamente a serem o que são, e não podem se modificar no decorrer do tempo. Os pássaros sempre cantam as mesmas melodias, assim como os castores constroem as suas tocas sempre seguindo aquilo que lhes fora estipulado pelo seu instinto. Diferentemente, na história humana, por ser uma história de seres livres, ocorre, além do próprio desenvolvimento, o contínuo aprimoramento das técnicas e da cultura; os homens podem escrever óperas cada vez mais elaboradas e podem alcançar conquistas cada vez mais sofisticadas nas engenharias. Conforme Giannotti (2011, pp. 143-144) afirma, “uma disposição animal simplesmente se desdobra, mas o homem racional *usa* de suas próprias disposições, pode transformá-las em objeto de sua própria ação. Desse modo, o tateamento, os sucessos e os fracassos adquirem nova dimensão, pois, além de amoldarem a seu meio o organismo *como um todo*, fazem com que o indivíduo cristalice *cada experiência* que lhe serve de material para novas tentativas”.

¹⁴ Cf. *Ideia*, p. 22, AA 08:30. Apesar de Kant diferenciar os termos *Historie* e *Geschichte*, no ensaio *Começo conjectural da história humana*, ele usa *Geschichte* para aquilo que anteriormente havia circunscrito à *Historie*: “Também não podem ser comparadas com o gênero de história (*Geschichte*) que trata desse mesmo assunto, estabelecida e digna de crédito como documentação efetiva, e cujo controle repousa sobre outros fundamentos que não a simples filosofia da natureza” (*Começo*, p. 14, AA 08:109). Para uma discussão mais aprofundada sobre a mudança semântica sobre o termo *história* no século XVIII cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuições à semântica dos históricos*, pp. 41-60.

mesma história universal –, incutir esperança a esses agentes bem como estimulá-los a buscar por esses fins estipulados filosoficamente.

É importante destacar que, como o próprio título de seu ensaio sugere, o que é buscado por Kant é uma *ideia* de uma história universal, de sorte que ele afirma que o desenvolvimento das disposições humanas de modo completo e adequado aos seus propósitos, “precisa ser, ao menos na ideia dos homens, o objetivo de seus esforços” (*Ideia*, p. 6, AA 08:19). Não há um momento determinado que atenda à exigência da integralidade imposta pela razão, entendida como “a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos” (*Ideia*, p. 5, AA 08:18), o que não afasta o intento de pensar essa totalidade em vista das particularidades dispostas ao entendimento. A razão, desta maneira, postula uma ideia do todo, pela qual o entendimento pode determinar a ordem das partes, ou seja, a razão serve de regra para o entendimento. Assim, essa totalidade não é algo assentado em si, nem conhecido segundo a sua composição empírica no decorrer do tempo, pois não é resultado da soma de todas as evidências empíricas particularmente coletadas, mas sim um “princípio heurístico” (*CRP*, p. 546, B 691).

Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são pois *ideias transcendentais*. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental (*CRP*, p. 317, B 383-384).

Uma história universal é uma ideia porque não se ampara, por exemplo, na delimitação *causal* dos feitos históricos, operação realizada pelo entendimento, mas sim na ação da razão de conferir maior unidade e maior extensão aos dados do entendimento. Segundo Kant, o “entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos actos do entendimento” (*CRP*, p. 534, B 672). Uma história universal não é objeto de *conhecimento*, mas somente do *pensamento*, posto que a razão compõe as ideias a partir das funções de síntese do entendimento, e não a partir dos conteúdos fenomênicos submetidos aos conceitos. Kant realiza suas reflexões sobre a história filosófica a partir do *uso regulador* – ou ainda *uso hipotético* – da razão (*CRP*, p. 536, B 675); nesse uso ela pressupõe uma ideia para que possa unificar a série de episódios fragmentários resultantes do

entendimento e da sensibilidade. Ao entendimento é possibilitado, desta maneira, uma “unidade perfeita” (CRP, p. 535, B 673), que o pode orientar no seguimento da investigação.

1.3 História e conflito

No ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant busca estabelecer, à vista do sentido pretendido às ações humanas, a separação entre a história dos sujeitos individuais e a do conjunto da espécie, estipulando como elo entre elas o conceito de insociável sociabilidade (*ungesellige Geselligkeit*). Se em um primeiro momento, o egoísmo humano é o principal obstáculo para a circunscrição do sentido da história, porque se torna difícil estabelecê-lo quando o observador tem diante de seus olhos os conflitos individuais e até mesmo uma sucessão de guerras entre os Estados, o que denotaria um contínuo ciclo de irracionalidade; num segundo momento, por meio dessa cisão entre indivíduo e espécie, a insociável sociabilidade deixa de ser o principal entrave para a atribuição de sentido à história humana e passa a ser o seu próprio promotor.

Por meio do termo oxímoro, Kant entende que na mesma medida em que os homens têm naturalmente uma tendência para se associarem, eles têm também uma inclinação a se separarem. Por influência da sociabilidade, os homens se aproximam uns dos outros porque se sentem mais homens a partir desse vínculo – dado que cultivam a sua humanidade conjuntamente. Através da sociabilidade eles podem desenvolver aquelas disposições que a natureza forneceu à espécie, já que elas não prosperariam em condições em que o auxílio mútuo bem como a transmissão das luzes alcançadas ao decorrer da história de uma geração para a outra fossem inexistentes.

Todavia, à vista da insociabilidade, os homens encontram na reunião social o cenário mais perigoso de todos, em outros termos, a conjuntura na qual a satisfação dos pendores do *eu* de cada um é fortemente ameaçada pelo egoísmo alheio. O entrechoque da busca de projeção, a ânsia de dominação e a cobiça¹⁵ faz com que os homens não se deleitem excelentemente com a convivência mútua, porque o outro é considerado sempre como um entrave para que a aspiração autocentrada de cada um venha a se concretizar. De acordo com Kant, a natureza sabiamente conformou o homem segundo essas disposições antagônicas porque sem elas “todos

¹⁵ Cf. *Ideia*, p. 8, AA 08:21.

os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica” (*Ideia*, p. 9, AA 08:21).

A interpretação de Cassirer (2021, p. 214) é a seguinte: “é o próprio mal que deve se tornar a fonte do bem no curso e na progressão da história; assim é a discórdia a única capaz de produzir a verdadeira e autoconfiante concórdia moral”. A intratabilidade social entre os homens os obriga a forjarem meios para minimizarem os males que direcionam uns aos outros, a fim de que não venham a dizimar seu próprio gênero, do qual fazem parte, e também para poderem gozar dos benefícios provindos da sociabilidade; nesse sentido, são concebidas as primeiras normas político-jurídicas para o estabelecimento de uma ordem do meio social e a urgência de todos os outros expedientes formativos que possam contribuir para a manutenção e o aprimoramento dessa ordem. De acordo com Soromenho-Marques (1994, pp. 24-25):

É nesse ponto de vista que se desenvolverá uma autêntica *economia do mal*, a única capaz de propor um espaço e um sentido para acontecimentos que, numa primeira aproximação, parecem desprovidos de qualquer coerência interna, como fragmentos dispersos de um mosaico destruído.

Notemos que cada fração da dinâmica conceitual implica a presença de seu revés. Enquanto o homem goza dos benefícios da sociabilidade, é lesado pelos malefícios da insociabilidade, porém, conforme colhe os benefícios desta, é prejudicado pelos malefícios daquela. Portanto, não há sociabilidade sem insociabilidade, nem insociabilidade sem sociabilidade; a sociabilidade só é assegurada por meios das melhorias resultantes da insociabilidade, o gozo da convivência seria continuamente interrompido caso o egoísmo humano não fosse freado efetivamente pelas leis, pela ordem política e pelos recursos formativos educacionais, bem como a insociabilidade só é possibilitada por meio da sociabilidade, porque a repulsão ao outro não nasce do isolamento social, mas sim do contato que cada um mantém com seu semelhante, quer dizer, é no meio social que um homem pode se pretender superior aos seus demais, subjugando-os ao seu domínio. A economia do mal, como Soromenho-Marques nomeia, dessa maneira, é produtora, já que o mal não é um empecilho que deve ser extirpado da história humana; ele funciona como um acicate para o progresso dos homens e, com isso, respalda não somente a própria possibilidade de uma história ser pensada filosoficamente, mas também a possibilidade do fim que essa história filosófica estabelece ser alcançado algum dia. Giannotti (2011, p. 149) ilustra a insociável sociabilidade enquanto aguilhão do progresso humano da seguinte maneira:

[...] o outro não é apenas uma força vital diferente, mas um todo, um fim em si nomeado João, Pedro, Paulo etc., que tende a transformar todas as coisas em meio de reposição da própria individualidade. É precisamente o novo caráter dessa alteridade que se responsabiliza pelo desencadeamento do processo histórico. Os indivíduos egoístas tratam de oferecer resistência de toda sorte (*durchgängigen Widerstande*) à sociabilidade do outro. O caráter *completo* dessas resistências, definido pelo lugar que o homem ocupa na hierarquia da criação, provoca o movimento da cultura: cada um procura tirar de si mesmo os talentos com os quais enfrentará a resistência alheia; trata, em consequência, de se aproveitar de toda forma de experiência, própria ou de um terceiro, que lhe venha aumentar sua capacidade de agir. Esse paulatino aperfeiçoamento das capacidades propicia o raciocínio e a emergência da vontade como razão prática.

Por conseguinte, a insociável sociabilidade não é uma tendência que possa ser localizada somente em um período da história humana, como, por exemplo, em seu início, com a pretensa justificativa de que nesta etapa os homens ainda se encontravam muito próximos de sua animalidade e até então não tinham galgado muitos passos culturais e civilizatórios. Longe disso, Kant a compreende como uma condição que perpassa por diversas épocas e assim o faz continuamente em vista de sua conveniência para o progresso da história humana.

A insociável sociabilidade é responsável por respaldar as forças humanas de caírem em esmorecimento, ao passo que por meio dela o homem é obrigado a se submeter ao trabalho e à fadiga ante a necessidade de sobrepujar a força e o poder de todos aqueles que possam vir a ameaçar o gozo de seu contentamento egoísta, como também na busca por uma vida comum mais tranquila e confortável através do compartilhamento do conhecimento provindo do avanço da técnica, da ciência e da cultura¹⁶.

¹⁶ No âmbito da historiografia, um dos campos que constantemente serve de balizador ao progresso de uma época é o desenvolvimento e a crescente aplicação das técnicas. Encontramos, entretanto, poucas referências sobre ela nos textos de filosofia da história de Kant. Compreendemos, não obstante, que para Kant é pressuposto o aprimoramento de certos âmbitos da vida humana que possam, ao fim, contribuir para o verdadeiro progresso, aquele ligado aos costumes, à educação, ao direito, à política, os quais conjugam o progresso em direção à moral, para o qual o filósofo dá destaque. Isso não significa que Kant ignorava totalmente os progressos das técnicas, mas que os circunscrevia somente na potencialidade que poderiam desempenhar frente aos âmbitos que realmente direcionam os homens à sua finalidade moral. Os progressos realizados na exterioridade do homem só têm importância enquanto reverberam na possibilidade do progresso interior do ser humano, aquele ligado ao modo de pensar. Tomemos como exemplo o fato de que o avanço da navegação acarretou o contato entre povos que antes se encontravam muito distantes, consequentemente, Kant estabelece, à vista da paz perpétua, o dever da hospitalidade universal: “Partes inabitáveis dessa superfície, o mar e o deserto, separam essa comunidade, mas de tal maneira que o *navio* ou o *camelo* (o *navio* do deserto) tornam possível que seres humanos se aproximem uns dos outros por cima destas regiões sem dono e utilizem o direito à *superfície*, que diz respeito à espécie humana de maneira comum, para um possível intercuro. [...] Dessa maneira, partes distantes do mundo entram pacificamente em relação uma com as outras, que em última instância tornam-se públicas e legais e assim o gênero humano pode se aproximar finalmente de uma constituição cosmopolita” (*Paz*, p. 48, AA 08:358). Encontramos ainda outras poucas referências sobre aperfeiçoamentos técnicos nas *Lições de Antropologia* anotadas por Pillau (1777–1778); nesta lição Kant afirma que a sociabilidade foi a responsável pelo agrupamento dos homens em sociedade, de onde puderam desenvolver toda espécie de arte: a domesticação dos animais, a agricultura, a divisão do trabalho, a invenção da escrita, a criação dos serviços postais, a invenção do dinheiro, da impressão de livros, do compasso, da seguridade civil por meio de exércitos, de canhões e da pólvora. Cf. Pillau, p. 278, AA 25:845-846. Philonenko (1982, p. 55) argumenta que Kant não pertence à era industrial e não mensura os sucessos técnicos

O progresso da espécie em direção à sua finalidade natural, isto é, o desenvolvimento de todas as suas disposições, o que só é possível através de incessantes exercícios e tentativas, torna-se exequível por meio do esforço e do sofrimento dos sujeitos individuais, cujos intentos são forjados justamente por intermédio da insociável sociabilidade. A falta de sentido da história das ações individuais é subsumida na história da espécie, de modo que ela atribui propósito ao egoísmo ao utilizá-lo como mecanismo natural para promover o progresso em vista da finalidade do gênero humano; como resultado, as ações individuais também ganham sentido, já que todos os homens em suas particularidades se tornam peças essenciais para o cumprimento daquilo que a natureza determinou à espécie.

A atribuição de sentido à história dos homens é viabilizada (para além da separação que elencamos acima entre indivíduo e espécie) enquanto denotamos que há uma tensão insuperável entre determinismo e liberdade na filosofia da história kantiana. Segundo o filósofo, por um lado, a natureza tem um plano para com a humanidade e em vista dele dispõe, como forma de garantia de seu cumprimento, a insociável sociabilidade que, como vimos – e veremos durante o desenvolvimento de nossa tese –, é a principal responsável pelo progresso humano. Sob essa perspectiva, não haveria espaço para a liberdade humana, já que os homens não poderiam evitar serem acometidos pelas suas disposições naturais.

Não obstante, sob outra perspectiva, esse antagonismo, ao promover continuamente o desenvolvimento e aprimoramento das forças humanas, direciona os homens para um grau cada vez maior de liberdade, ou seja, a natureza se utiliza de disposições determinísticas no indivíduo para que eles promovam constantemente a liberdade da espécie, o que acaba por reverberar em um possível grau maior de liberdade também na vida dos indivíduos. Destaquemos, no entanto, que um grau maior de liberdade não acarreta em menos conflitos sociais, mas somente em melhores modos de geri-los; por conseguinte, a humanidade alcança mais liberdade ou, ao menos, melhores condições para que a liberdade seja assegurada.

Diferentemente dos animais que são direcionados à sua finalidade instintivamente, nos homens, a sua finalidade e o caminho a ser percorrido até ela foram dispostos por meio da relação estabelecida entre a sua animalidade e a sua racionalidade, não simplesmente enquanto uma se sobrepõe a outra, e sim à medida que uma o faz por causa da outra, quer dizer, liberdade e determinismo prestam auxílio mútuo na história humana. O resultado apresentado pelo investigador do sentido da história é o de que o plano da natureza visa promover, com o desenvolvimento de todas as disposições humanas, o maior grau de liberdade possível aos

que já estavam em gestação em seu tempo; além da ausência de alusões à *técnica*, afirma que não haveria ainda uma clara compreensão de progresso *biológico* e *linguístico* nos textos do filósofo alemão.

homens, porque são seres de liberdade, contudo, exatamente em vista disso, o homem não pode simplesmente ser instintivamente tornado livre pela natureza, ele deve, ao contrário, tornar-se livre pelo exercício de sua própria racionalidade. Fackenheim (1957, p. 396) afirma o seguinte a respeito do aparente impasse entre natureza e liberdade:

Mas como pode a natureza obrigar o homem sem com isso destruir a sua liberdade? Isso é possível porque a natureza se limita a propor o problema a ser resolvido; ela não o resolve. O próprio homem tanto deve como pode encontrar a solução. Ele deve encontrá-la, porque a natureza não o fará, e porque o problema, caso não seja resolvido, irá destruí-lo. Ele pode oferecê-la porque, já livre na escolha dos meios, pode libertar-se do despotismo de todos os fins naturais.

A história filosófica da liberdade humana não decorre, por conseguinte, de acontecimentos acidentais. Ela é uma história permeada por regularidade e necessidade, as quais promovem as condições que obrigam o gênero humano a se desprender de sua animalidade e rudeza em direção à conjuntura em que a liberdade não é somente externa, mas também, finalmente, interna, ou, como Cassirer (2021, p. 213) sumariza, “o caminho para a autonomia se dá mediante coerção”.

Ao encontrar a presença de racionalidade na história humana, a despeito de toda desordem que paira sobre um primeiro olhar menos apurado, o investigador revela o mecanismo que subjaz ao forjar-se ser de liberdade do próprio homem em vista de sua finalidade, isto é, explicita a determinação das circunstâncias que o submete ao autoaprimoramento que, de um lado, afasta-o de sua brutalidade e, de outro, direciona-o a estados culturais e civilizatórios cada vez mais elevados.

Contudo, cumpre notar que, segundo Kant, o progresso humano por meio da insociável sociabilidade não é feito linearmente, percorrendo necessários passos de uma era a outra. Para além da história da liberdade humana, a história dos homens é o percurso de seus esforços na conquista dessa liberdade. Cada passo dado é trilhado como resultado do empenho humano, nesse sentido, o homem precisa tirar tudo de si e, como é um ser que se auto constitui, deve fazê-lo pelo caminho e a partir do material que lhe é próprio, isto é: “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto” (*Ideia*, p. 12, AA 08:23)¹⁷.

Ao conseguir desvelar o mecanismo subjacente à história humana, conhecendo, então, seu fio condutor e até mesmo a sua finalidade, o investigador, após conectar esses dois conceitos, depara-se com as dificuldades impostas à concretização do plano que a natureza tem para com a humanidade. Mesmo que ela tenha se precavido com garantias para que seu

¹⁷ Cf. também *Religião*, p. 106, AA 06:100.

propósito seja alcançado, é preciso destacar que elas funcionam como fomentadoras do progresso, quer dizer, como condições através das quais as transformações daí providas podem reverberar em possíveis aprimoramentos, e não necessariamente em aperfeiçoamentos propriamente ditos.

A história humana caminha em direção à sua finalidade segundo o ritmo do progresso alcançado através do esforço humano, ou seja, mesmo que a insociável sociabilidade force continuamente os homens a passarem de um “grau de inteligência (*Einsicht*) a outro” (*Ideia*, p. 6, AA 08:19), eles podem se delongar por mais tempo do que precisariam em um determinado estágio. A natureza ainda continua com a certeza de que seu plano será concretizado independentemente dos limites que cada geração encontrar para a promoção do progresso que lhe couber, porque ele não é mensurado somente a partir dos homens que compõe uma dada época, mas através das gerações que atravessam séculos de transformações assentadas na imortalidade própria da espécie¹⁸.

O tempo da espécie não é o tempo do indivíduo, dessa forma, a confiança perante o progresso do homem singular é diferente daquela frente à totalidade da humanidade. Os homens, feitos de uma madeira torta, continuamente insistem nos mesmos erros, embora já pudessem sobrepujá-los em virtude dos aprendizados já alcançados. Aquilo que não é feito por uma geração é legado como tarefa às gerações seguintes, bem como aquilo que já foi alcançado por uma reverbera como conquista civilizatória nas suas sucessoras.

A sinuosidade própria da constituição humana não diminui nessa progressão, porque o homem não deixa de ser o que é, e não o deixa porque essa condição é necessária para a dinâmica da sua própria história em direção à sua finalidade; porém, mediante os possíveis aperfeiçoamentos dos recursos jurídicos e educacionais, por exemplo, cada geração pode vir a se ocupar com a intratabilidade humana segundo um modo mais eficiente. Sublinhemos novamente que não estamos diante de um legado rigorosamente necessário, ou seja, pelo qual a geração seguinte será infalivelmente mais livre que a sua precedente; sem embargo, pode-se pressupor que estará diante de um cenário no qual ela certamente terá mais possibilidades para sê-lo, ainda que possa conservar o mesmo grau de liberdade que gerações passadas.

¹⁸ Cf. *Ideia*, p. 8, AA 08:20.

Busca a ti conhecer, em vez da Divindade;
É através do Homem que se estuda a humanidade.
Um ser num istmo que em lugar médio se expande,
Obscuramente sábio e rudemente grande:
Tem, para um céptico, incomum sabedoria,
E, para o orgulho estoico, é fraco em demasia;
Entre o repouso e a ação não sabe escolher qual;
Não sabe se se julga deus ou animal;
Entre o Espírito e o Corpo oscila sem parar;
Nasce para morrer, medita para errar;
Sua ignorância e sua razão mostram-se iguais,
Quando pouco a pensar, quando a pensar demais;
Caos de Emoção e Pensamento, um turbilhão,
Para erguer-se e cair o fez a natureza;
Grande senhor de tudo, e que de tudo é pressa;
De verdade é o juiz, mas no erro mais profundo;
O ridículo, a glória, o enigma deste mundo!
POPE, 1994, p. 101.

CAPÍTULO 2 – ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA

Antes de nos atermos à condição dos homens situados sob os recursos formativos educacionais, coagidos pelas leis e governados por um Estado, e, então, delimitarmos a possibilidade de sua moralização, é forçoso que conheçamos a natureza do homem em geral, pois será com ela que o professor, o jurista e o chefe de Estado precisarão se ocupar em suas tarefas. É um alerta do próprio Kant. Encontramos na pena do filósofo a informação de que “o conhecimento do homem pode dar ensejo a que o educador, o pregador, não seja capaz de provocar apenas soluços e lágrimas, mas verdadeiras decisões” (*Menschenkunde*, p. 22, AA 25:858)¹⁹. Elegemos esse caminho porque entendemos que as reflexões da filosofia da história de Kant caminham conjuntamente com as considerações de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* assim como os apontamentos da filosofia moral, pois a humanidade não deve ser considerada somente segundo seu ponto de vista *prático puro*, mas também do ponto de vista *pragmático*.

Iniciamos nossa investigação justamente com a antropologia porque ela servirá como fio condutor para todas as reflexões ulteriores dos demais capítulos de nossa tese. Que queremos expressar com isso? Que para que se compreenda bem a filosofia da história de Kant – e nela incluímos o exame da viabilidade ou da impossibilidade da moralização dos homens na história –, é necessário que tenhamos bem demarcado como o filósofo caracterizou a natureza humana.

Se por um lado, Kant não pode se apoiar somente na concepção de um indivíduo *pragmático*, egoísta por natureza, já que o homem também é ser de liberdade, por outro, igualmente não o pode esquecer-lo ao constituir uma filosofia da história, porque, nessa perspectiva, excluiria um dos agulhões do aperfeiçoamento humano em direção à sua mais alta finalidade, a moralização, isto é, a insociável sociabilidade. Caso analisássemos a filosofia da história sem levar em consideração a natureza humana nas suas particularidades, negligenciaríamos a própria base da reflexão kantiana acerca da humanidade e de sua história filosófica.

Ora, a antropologia é indispensavelmente necessária para a história pragmática. Pois como podemos raciocinar sobre uma história se nós não conhecemos os homens e não

¹⁹ As ideias aqui expostas por Kant se aproximam muito daquilo que ele nomeia de *Antropologia prática* (*praktische Anthropologie*) na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (cf. *FMC*, p. 65, AA 04:388) e na *Metafísica dos costumes* (a tradução que utilizamos optou por verter os mesmos termos em alemão para *Antropologia moral* em português), onde lemos que a *Antropologia moral* “conteria as condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da *realização* das leis da primeira [metafísica dos costumes] na natureza humana: a produção, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular e, de igual modo, outros ensinos e prescrições fundados na experiência” (*MC*, p. 23, AA 06:217).

somos capazes de explicar através de suas inclinações e paixões as causas dos eventos? De fato, sem uma antropologia nós não podemos fazer sequer um esboço de uma história pragmática (*Mrongovius*, p. 345, AA 25:1212)²⁰.

Pontuemos, no entanto, que o saber antropológico não somente fundamenta nossa reflexão, ele também a congrega, dado que, na mesma medida em que apresenta os homens em suas particularidades, ele também reúne uma reflexão que pode ter utilidade para a própria humanidade em direção ao seu progresso. Por conseguinte, a antropologia não responde somente à questão kantiana “que é o homem?”, mas presta auxílio também nas respostas às perguntas “que devemos fazer?” e “o que podemos esperar?”²¹.

Ora, o objetivo aqui é apresentar primeiramente o pensamento antropológico kantiano pré-crítico, para que, posteriormente, ele seja confrontado com as reflexões críticas. Assim, poderemos apontar com mais profundidade as especificidades engendradas pela *Antropologia* de 1798, e como elas se relacionam com as obras de filosofia prática e, mais especificamente, com as obras de filosofia da história. Em seguida, demarcaremos as duas principais contribuições que a antropologia pode proporcionar a esses dois âmbitos, isto é, oferecer uma compreensão mais acurada da natureza humana, bem como colaborar com esse saber para que, ao utilizarem-no, os homens possam se tornar mais prudentes. Ao fim, visamos demonstrar que a antropologia pode auxiliar a espécie humana em seu progresso na história, contudo, somente nos progressos restritos aos âmbitos pragmáticos, não sendo, portanto, capaz de torná-la eticamente boa através dos conhecimentos oferecidos pelos estudos antropológicos.

2.1 Reflexões antropológicas no período pré-crítico

Kant lecionou ininterruptamente cursos sobre antropologia desde o semestre de inverno de 1772/73 até 1796. Em 1772/73, o filósofo deu autonomia a tal disciplina e passou a lecioná-la independentemente, pois, até então, ela estava subsumida em seus cursos de Geografia física²². Posteriormente ao seu afastamento das atividades universitárias, em 1798, o filósofo

²⁰ Segundo Kant, uma história é pragmática “quando investigo os fins privados do ser humano e os objetivos públicos da comunidade. A história pragmática realmente oferece um benefício; pois se eu conheço apenas a história escolástica, ela me serve tanto quanto um conto de fadas ou um romance” (*Mrongovius*, p. 345, AA 25:1212).

²¹ Cf. *Lógica*, p. 53, AA 09:25; *Correspondência*, p. 458, AA 11:429; *CRP*, p. 639, B 833 (na *Crítica da razão pura* a pergunta antropológica não é elencada por Kant).

²² Por esta razão, encontramos na Terceira Parte de sua *Geografia física* uma análise acerca dos habitantes dos quatro continentes. De maneira mais sucinta, essas informações se repetem nas *Observações sobre o sentimento*

organizou suas anotações que serviam de base para as suas aulas durante todo esse período para trazê-las a público em forma de livro no mesmo ano²³.

No final do ano de 1773, numa carta a Marcus Herz, Kant escreveu que lecionaria pela segunda vez um curso sobre antropologia e que pretendia convertê-la em uma disciplina acadêmica. Nessa epístola, o filósofo afirmava querer se afastar da interpretação que o médico e filósofo Ernst Platner havia oferecido da mesma matéria em seu livro *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, publicado no ano anterior²⁴. A ideia principal desse autor era, de acordo com Zammito (2002, p. 251), a de que a antropologia se comporia da seguinte maneira:

Ele caracterizou a área segundo três ciências: primeiro, uma ciência física da anatomia e da fisiologia; segundo, uma ciência da mente ou psicológica (na qual ele incluiu lógica, estética etc.); e finalmente, a sua própria ciência, antropologia, a qual alcançou uma síntese das duas ciências anteriores: “corpo e alma em suas relações mútuas, limitações e interações”.

Em sua carta, Kant esclarece que sua disciplina não teria por intento discorrer sobre as investigações relativamente ao problema de como a alma se conecta ao corpo, antiga questão que ainda permanecia presente nas análises de Platner. Teria, por outro lado, o objetivo de investigar “as fontes de todas as ciências práticas, a ciência da moralidade, da habilidade, do intercuro humano, do modo de educar e de governar os seres humanos e, portanto, tudo o que pertence ao prático” (*Correspondência*, p. 141, AA 10:145). À vista disso, a ciência do homem que Kant delineava se afastava da dualidade platônico-cristã²⁵ e do mecanicismo cartesiano²⁶, contudo ainda não receberia um tratamento exclusivo nas reflexões de âmbito prático. O que é importante destacar é que Kant, na década de 1770, compunha um elenco de pensadores, junto com Platner, que reestruturaram o paradigma antropológico; e ele é consciente de que estava inovando, visto que – afirmava o filósofo – seu “plano é deveras único” (*Correspondência*, p. 141, AA 10:145)²⁷.

O interesse de Kant pela antropologia não se iniciou precisamente com os seus cursos universitários, mas remete, antes, a textos do chamado período pré-crítico, por exemplo:

do belo e do sublime, em todas as *Lições de Antropologia*, bem como no livro *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; cf. *Geografia*, pp. 629-679, AA 09:378-436.

²³ Foucault (2011, p. 23) precisa – ao destacar diversas ocorrências situacionais e temporais – a ordenação do conteúdo do livro durante a primeira metade de 1797, possivelmente nos três ou quatro primeiros meses.

²⁴ Cf. *Correspondência*, p. 141, AA 10:145; cf. também *Mrongovius*, p. 344, AA 25:1211 e *Menschenkunde*, p. 19, 25:856.

²⁵ Cf. PLATÃO, 1983, p. 69.

²⁶ Cf. DESCARTES, 1997, p. 275; DESCARTES, 1985, p. 314.

²⁷ Em *Friedländer* (lição anotada no semestre de 1775-1776), lemos: “todas as antropologias que tivemos até então, ainda não contêm a ideia que temos diante de nós” (*Friedländer*, p. 49, AA 25:472).

História natural universal e teoria dos céus ou ensaio sobre a constituição e a origem mecânica de todo o universo, de acordo com os princípios newtonianos (1755), *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), *Resenha do escrito de Moscati* (1771) e *Das diferentes raças humanas* (1775). O contraste entre as reflexões kantianas sobre a antropologia nesse período e aquelas apresentadas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* é explicitado por Foucault (2011, p. 28) da seguinte maneira:

Consequentemente, a ideia de uma perspectiva cosmológica que comandasse, de antemão e de longe, geografia e antropologia, servindo de unidade de referência para o saber da natureza e para o conhecimento do homem, deverá dissipar-se para ceder lugar a uma ideia cosmopolítica, que tem valor programático e na qual o mundo aparece como uma cidade a ser construída do que como cosmos já dado.

Se examinarmos, por exemplo, o texto *História natural universal e teoria dos céus*, mais especificamente o apêndice *Dos habitantes dos planetas*, notaremos que a preocupação de Kant ali era a de analisar, em virtude do homem ser dentre todos os seres racionais o que melhor conhecemos, como “as limitações de sua capacidade de pensar racionalmente, e o movimento do seu corpo que a esta obedece, seriam afetados, como resultado, pela constituição da matéria a que está ligado e à qual é proporcional à distância do Sol” (*Teoria dos céus*, p. 298, AA 01:355). Nesse período, Kant entende que o intervalo de distância que um corpo celeste mantém do Sol influencia diretamente na constituição dos seres racionais, haja vista que sua maneira de agir e sentir e, portanto, de pensar, estão ligadas à matéria com que se relacionam, a qual é moldada por tal distância.

À vista disso, Kant afirma que o homem, “dentre todas as criaturas, é a que menos alcança sua finalidade, [...] seria a mais desprezível de todas, pelo menos aos olhos da verdadeira sabedoria, não fosse pela esperança futura de se elevar” (*Teoria dos céus*, pp. 298-299, AA 01:356). A habilidade de um ser racional para estabelecer qualquer nível de progresso – e os limites de sua perfeição – é abalizada pelas condições materiais do estágio do desenvolvimento ao qual seu planeta se encontra naquele momento em questão, bem como a distância que ele mantém do Sol, posto que este é o responsável por controlar o desempenho da economia animal (*animalischen Ökonomie*)²⁸. Tendo esse cenário em mente, Shell (2009, p. 28) conclui que:

²⁸ Cf. *Teoria dos céus*, p. 300, AA 01:358. O conceito de economia animal é recorrente no século XVII e XVIII; podemos encontrar uma definição dele na *Encyclopédie*, no verbete escrito por Ménuret de Chambaud: “Tomada no sentido mais exato e mais usual, essa denominação diz respeito à ordem, ao mecanismo, ao conjunto das funções e movimentos que conservam a vida dos animais, e cujo exercício perfeito, universal, executado com constância, alacridade e desembaraço, constitui o estado mais florescente de saúde, cujo menor abalo é por si mesmo uma

O homem é, neste sentido, um prisioneiro de sua própria localização terrena, cujo *status* medíocre o condena a uma máquina corporal densa demais para facilitar o pensamento e rarefeita demais para fornecer a desculpa, de que desfrutam seres racionais menores, que não têm força mental para superar as distrações dos sentidos.

Diferentemente daquilo que veremos no texto maduro da *Antropologia* de 1798, neste ensaio pré-crítico, a possibilidade de aprimoramento do gênero humano está necessariamente limitada às condições de seu planeta, com isso, habitantes de astros diferentes têm outras condições para efetuar o progresso em direção às suas finalidades, bem como têm finalidades mais ou menos sofisticadas. Há ainda uma diferença quanto às esperanças postuladas à humanidade – aqui diminutas – que, uma vez reduzida às condições materiais exteriores, está impedida de qualquer aspiração de um constante progresso espiritual. Ora, cumpre notar que Kant refletia já em 1755 sobre o homem e suas condições de existência, mas o submetia, não à sua pragmaticidade, e sim à sua determinação cosmologicamente estabelecida.

Partindo desse horizonte, de acordo com o filósofo alemão, os habitantes da Terra “ocupam o degrau do meio na escala dos seres, veem-se entre os dois limites extremos da perfeição, igualmente distantes de ambos os lados” (*Teoria dos céus*, p. 301, AA 01:359)²⁹. Os homens não detêm uma finalidade débil, todavia, não possuem a finalidade mais elevada do universo. Os seres humanos estão sob uma determinação que abarca inclusive a sua esfera espiritual, porque ela é moldada pela sua localização no universo³⁰. O filósofo nos esclarece que, dado que o dia em Júpiter dura dez horas, seus habitantes dispõem de forças mais elásticas e uma maior rapidez na execução de suas atividades³¹; portanto, eles estão em uma escala superior aos habitantes da Terra, da mesma forma que estes estão acima de uma outra metade dos habitantes de outros astros. Não há nada de especial entre os homens que os situem no

doença e cuja supressão completa é o extremo diametralmente oposto à vida, vale dizer, a morte” (DIDEROT; D'ALAMBERT, 2015, pp. 267-268).

²⁹ À guisa de esclarecimento, Santos (2012, p. 111) explicita o seguinte a respeito dessa informação: “Tenha-se presente que na época o último planeta conhecido do sistema solar era Saturno: os quatro primeiros planetas (Mercúrio, Vénus, Terra e Marte) eram tidos por telúricos, os dois últimos (Júpiter e Saturno) eram tidos por gasosos. A Terra partilha com Marte da posição média dentro do sistema”.

³⁰ É nesse sentido que lemos: “a perfeição do mundo espiritual, bem como do mundo material, aumenta e progride nos planetas, de Mercúrio a Saturno ou talvez até além dele (na medida em que existem outros planetas) em uma justa gradação, proporcionalmente às suas distâncias do Sol” (*Teoria dos céus*, p. 302, AA 01:360).

³¹ Cf. *Teoria dos céus*, p. 302, AA 01:361. Dick (1982, p. 172) esclarece que Kant acreditava que todas as coisas naturais estavam sujeitas a uma certa lei natural, inclusive a geração e destruição de mundos e sistemas. Sob esta lei, corpos e sistemas celestes, ao longo das eras, são destruídos perto do centro absoluto do universo onde a Criação havia começado, todavia, são gerados a partir do caos na sua periferia, portanto, quanto mais próximo do centro um corpo estiver, mais densa é a sua matéria, por tal razão, habitantes de planetas mais distantes do centro gozam de melhores condições para se desenvolverem, haja vista a conexão direta deste processo com a matéria a que eles estão ligados.

centro de toda a criação da totalidade, porquanto são ofuscados facilmente por seres de outros planetas mais distantes ao Sol, ou com menor tempo de rotação ou, ainda, com uma quantidade maior de satélites³².

A crença de Kant em habitantes de outros planetas não só ofusca a singularidade humana, pois coloca o homem como mais um dos hóspedes da grande vizinhança cósmica, como também a desprestigia no cenário universal, ao afirmar, por exemplo, que os residentes de Júpiter ou Saturno são mais perfeitos³³. A conclusão que extraímos das reflexões kantianas deste período é a seguinte: ao fundamentarmos uma análise de seres de outros planetas com base nos habitantes da Terra, porque é a única espécie que conhecemos, deparamo-nos com a precariedade das potencialidades do gênero humano. O que objetivamos destacar é que nos textos desse período a perfectibilidade da humanidade não reside nos seus indivíduos ou nas relações que eles mantêm mutuamente enquanto membros da mesma espécie, mas estritamente na posição cósmica que seu planeta ocupa, ou seja, seu progresso e seus limites são determinados exteriormente.

Apesar do ensaio *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* ecoar fortemente nas reflexões antropológicas críticas posteriores³⁴, nele Kant ainda apresenta o gênero humano enquanto submetido a diversas determinações exteriores à sua própria humanidade. Nesse ensaio, o filósofo afirma existir um modo de sentir mais refinado que aquele da mera sensibilidade e o identifica segundo sua dupla natureza: o sentimento do *belo* e do *sublime*³⁵. As análises realizadas no ensaio tomam por fio condutor esses dois sentimentos e, com isso, o

³² Cf. *Teoria dos céus*, p. 304, AA 01:363.

³³ Em um ensaio publicado em 1754, *Da questão se a Terra, considerada fisicamente, está envelhecendo*, Kant já demonstrava seu pessimismo perante o lugar que o gênero humano ocupava na totalidade da criação: “O homem comete o maior dos erros quando tenta utilizar a sequência das gerações humanas que transcorreram em um determinado período de tempo como medida para a era das obras de Deus em geral” (*Terra*, p. 168, AA 01:195). Em 1756, no *Escritos sobre o terramoto de Lisboa*, Kant reitera o descrédito em um antropocentrismo: “Seres humanos, nascidos para morrer, não conseguimos, todavia, suportar que alguns tenham perecido no terramoto; e, apesar de sermos estrangeiros numa Terra em que nada nos pertence, ficamos, não obstante, inconsoláveis por se terem perdido bens que a ordem natural das coisas em breve se encarregaria de fazer desaparecer” (*Terramoto*, p. 96, AA 01:456); e ainda: “O homem tem, na verdade, tamanha presunção que, pura e simplesmente, se julga o objetivo único das ações de Deus, como se estas não pudessem ter outro fim em vista se não ele, e todas as medidas para governo do mundo se devessem regular pelos seus interesses. Sabemos que tudo quanto existe na Natureza é um objeto digno de sabedoria e providência divinas. *Nós somos apenas uma parte do que nela se encontra, mas temos a pretensão de ser o todo*” (*Terramoto*, p. 103, AA 01:460; itálico nosso).

³⁴ Mensuração que, por ultrapassar o escopo de nossa tese, não faremos; para tanto cf. LOUDEN, 2014, pp. 198-216.

³⁵ Cf. *Observações*, p. 32, AA 02:208. Dado que o ensaio tem caráter filosófico-popular, Kant não se obriga a oferecer uma definição precisa de ambos os conceitos – para um tratamento crítico dos termos teremos que esperar até 1790 pela sua *Crítica da Faculdade de Julgar* –, acreditando ser suficiente dar os exemplos: “Grandes carvalhos e recantos com sombras num bosque sagrado são sublimes; tapetes de flores, sebes baixas e árvores com figuras talhadas são belas. A noite é *sublime*, o dia é *belo*. [...] O sublime *comove*, o belo *encanta*” (*Observações*, p. 33, AA 02:208-209).

homem em geral, as diferenças entre os sexos e os caracteres nacionais dos diferentes povos são expostos segundo sua natureza bela ou sublime.

A sociedade e todos os seus âmbitos poderiam, segundo essa perspectiva, serem explicados e aprimorados com base na relação estabelecida entre ambos os conceitos. Soma-se às determinações impostas pelo par conceitual belo-sublime um outro conjunto de conceitos que permearão extensivamente o ensaio, a saber, a classificação dos temperamentos: *melancólico, sanguíneo, colérico e fleumático*. Essa classificação não é uma novidade kantiana, ela já havia sido utilizada por outros filósofos, como Galeno (Séc. II), remetendo à Grécia antiga, mais precisamente, a Hipócrates (Séc. IV a. C.)³⁶. Assim, por exemplo, para Kant, os homens, os alemães, os ingleses e espanhóis são sublimes, já as mulheres, os italianos e os franceses são belos.

No texto há uma personificação dos indivíduos por meio de atributos implacáveis, que os classificam exterior- e interiormente, tal como a sua pátria ou ainda o sexo a que pertencem. Kant afirma que “a mulher possui um forte sentimento inato para tudo o que é belo, gracioso e adornado” (*Observações*, p. 58, AA 02:229). Elas teriam naturalmente um pendor ao sentimento de decência, às atitudes elegantes, à sensibilidade e ao asseio. Similarmente, o filósofo diz que “o espanhol é sério, reservado e sincero” (*Observações*, p. 77, AA 02:245), “o inglês é sempre frio e quando alguém começa a lidar com ele mostra-se indiferente” (*Observações*, p. 80, AA 02:247) e, ainda, que “os negros da África carecem por natureza de uma sensibilidade que se eleva acima do trivial” (*Observações*, p. 85, AA 02:253). As imposições antropológicas desse ensaio, portanto, não se limitam às características costumeiras resultantes das relações interpessoais ou das trocas com o meio natural e social, mas sinalizam fortemente limites intelectuais e morais aos diversos grupos analisados.

Segundo Kant, deveria ser tolhida das mulheres, por exemplo, a possibilidade do estudo abstrato por causa de suas ditas limitações intelectuais³⁷, bem como seria negada aos negros a

³⁶ Na obra *Da natureza do homem*, Hipócrates (2005, p. 43) afirma que “o corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde. Tem saúde, precisamente, quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais”.

³⁷ Assim, lemos: “A uma mulher que tenha a cabeça atafalhada de grego, como a senhora *Dacier*, ou que sustente discussões fundamentadas acerca da mecânica, como a marquesa de *Châtelet*, parece que apenas lhe falta uma boa barba, pois com ela o seu rosto talvez consiga expressar melhor a profundidade a que aspira. [...] Por consequência, a mulher não deve aprender geometria; do princípio da razão suficiente ou das mónadas, deverá saber somente o indispensável para entender o chiste nas sátiras dos pensadores mais superficiais do nosso sexo. O belo sexo não tem de se preocupar que Descartes continue a fazer girar o seu vórtice ou ainda que o galanteador *Fontenelle* queira fazer-lhes companhia entre os planetas” (*Observações*, p. 59, AA 02:220-230). Por mais que se possa afirmar inicialmente que esse era um pensamento típico da época, não podemos ignorar o fato de que Kant não era alheio aos argumentos contrários. O filósofo teve em seu círculo pessoal de amigos Theodor Gottlieb von Hippel, prefeito

sua distinção como seres humanos, por causa de sua história, nomeadamente sem grandes feitos³⁸. Embora Kant demarque de início que suas reflexões são feitas “com o olhar de um observador e não de um filósofo” (*Observações*, p. 31, AA 02:207), o que poderia minimizar os problemas investigativos decorrentes de tais ponderações preconceituosas, o conteúdo do ensaio *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* ressoa vigorosamente em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, com isso, ainda encontraremos afirmações semelhantes a estas no período crítico (cf. Seções 2.4.1 e 2.4.2).

No ensaio *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, assim como quisemos destacar sobre o ensaio *Teoria dos céus*, há uma tentativa de refletir sobre o homem, contudo, ainda sem as ferramentas que o amadurecimento sobre o tema conquistado no decorrer dos anos oferecerá a Kant. Nesses ensaios, notamos uma análise fortemente descritiva, que prefere entender o gênero humano segundo uma natureza inflexível, que atribui papéis aos homens sem

de Königsberg, que publicou duas obras importantes em defesa das mulheres: em 1774, veio a público *Sobre o casamento (Über die Ehe)* e, em 1792, *Da melhoria cívica das mulheres (Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber)*. Nessas obras, o amigo de jantares de Kant, defendia que homens e mulheres deveriam ter os mesmos direitos civis, haja vista a similitude racional de ambos (cf. *Correspondência, Biographical Sketches*, pp. 582-583). Apesar do tema ultrapassar o intento de nossa investigação, não podemos desconsiderá-lo, dado os seus problemas. Nesse sentido, destaquemos a interpretação de Hulshof (2019, p. 156): “Ora, será que Kant, um filósofo tão atento ao debate político de sua época, ignorava essas posições defendidas por seus contemporâneos? Ao menos no caso de von Hippel, não é possível fazer essa afirmação, já que Kant conhecia a autoria do livro do prefeito de Königsberg, que fora seu aluno. As considerações de Kant sobre a incapacidade civil das mulheres, longe de serem uma mera reprodução de um preconceito de época, consistem em um posicionamento filosófico”. Ademais, também elenquemos a interpretação de Kleingeld, que chama a atenção para a ambiguidade dos termos neutros em alemão *Mann* ou *Mensch* usados por Kant para se referir ao gênero humano; de acordo com a autora, dado o posicionamento sexista que Kant tem em relação ao gênero feminino, o uso de tais termos pelo filósofo não tem por objetivo abranger igualmente ambos os sexos. Esse posicionamento fica mais claro em seus textos políticos e antropológicos, porque neles as mulheres são claramente postas como inferiores aos homens, contudo, segundo a autora, essa concepção permeia toda a sua filosofia. Cf. KLEINGELD, 1993.

³⁸ Kant afirma: “O senhor Hume desafia quem lhe apresente um único exemplo de um negro que tenha revelado talentos, e afirma que entre os centos de milhar de negros levados para terras estranhas, apesar de muitos terem obtido a liberdade, não se encontrou um único que tenha criado alguma coisa grande, na arte, nas ciências, ou em qualquer atividade honrosa...” (*Observações*, pp. 85-86, AA 02:253). Igualmente ao tópico anterior, aqui também nos deparamos com um tema que está para além de nossa tese, desse modo, novamente, devido a importância do tópico, recorremos à interpretação de Andrade (2017, p. 292): “o iluminismo substancializa uma compreensão da razão que outorga para si o direito de avaliar e legitimar a autoimagem dos povos em conformidade com uma visão etnocêntrica do mundo”. Para o autor brasileiro, a razão, por ser compreendida pelos iluministas como impessoal e objetiva, seria capaz de investigar através desses critérios, não somente a natureza e suas leis, mas também os povos e seus feitos históricos, além de, como resultado, promovê-los com a sua luz. Os homens são, portanto, capazes de *autodeterminação*, isto é, eles detêm de uma capacidade de, na letra de Andrade (2017, p. 300) “domar a sua história por meio da introdução de uma unidade racional dos seus valores que os guiará em direção ao aperfeiçoamento moral. Esse aperfeiçoamento espelha uma legislação racional feita pelos homens e para os homens”. Andrade (2017, pp. 304-305) conclui o seguinte: “apenas a produção cultural realizada no interior da cultura que proclama o discurso iluminista como o espelho do humano é o tribunal legítimo para falar em termos de autodeterminação. Assim, a determinação de um único caminho seguro para a maioria da razão, prescrita pelo discurso iluminista, serve como subterfúgio para alocar outros povos num patamar inferior. Neste contexto, um grave problema do discurso iluminista é que ele reifica a razão e confere-lhe um estatuto próprio capaz de converter padrões culturais contingentes – os padrões europeus – em padrões universais para os quais não há escolha por parte das outras culturas senão a sua aceitação, sob pena de não estarem na direção do horizonte da racionalidade. Nesses termos, o etnocentrismo dá lugar ao racismo”.

que eles possam sobrepujá-los. As determinações cósmicas, os sentimentos de belo e sublime, bem como os humores, limitam o gênero humano na sua predestinação. De acordo com Louden (2014, p. 212), nesse momento, “essencialmente, o que encontramos nos vislumbres kantianos acerca da história é uma protofilosofia da história. Mais precisamente, é algo um tanto quanto grosseiro e carente da sofisticação de seu trabalho posterior na área”. Compreendemos que, diferentemente do cidadão da *pólis*, referido expressamente na *Antropologia* de 1798, o homem descrito nas reflexões antropológicas pré-críticas é um sujeito inábil em suas ações, que ainda não teria sido abandonado – ao menos, parcialmente – pela natureza às possibilidades de sua própria história e, com isso, permanece vinculado a um destino que lhe é estranho, pois não se assenhorou da própria possibilidade de sua liberdade.

Em ensaios posteriores ao *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, é possível observar Kant se encaminhar, não obstante as limitações argumentativas e conceituais, na direção de uma visão – retomando o termo foucaultiano – mais *cosmopolítica* da antropologia. No primeiro ensaio, *Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e dos homens*, ao discorrer sobre a posição que o homem deveria assumir, se a quadrúpede ou a bípede, Kant afirma que, dado o germe da razão provido à sua espécie pela natureza, ele deveria permanecer em posição vertical, sobrelevado sobre seus membros posteriores, porque nessa posição poderia se erguer frente ao mundo com as habilidades resultantes dessa conformação.

Disso se vê que: a primeira precaução da natureza foi para que o homem, enquanto um animal, fosse preservado *por si e sua espécie*; e, por isso, aquela postura, que é a mais apropriada à sua estrutura interna, à posição do feto e à preservação nos perigos, era a *quadrúpede*; mas que também foi depositado nele um germe da razão, através do qual, caso tal se desenvolva, ele é destinado *para a sociedade*, e por meio da qual ele assume permanentemente a postura mais apropriada para essa destinação, a saber, a *bípede* (Moscati, p. 6, AA 02:425).

Noutro ensaio, *Das diferentes raças humanas*, é manifesto o destaque que Kant confere aos homens, porque, diferentemente dos animais, que são previamente conformados a um certo clima, aqueles podem se conservar tranquilamente em qualquer ambiente. Aos homens são convenientes todos os climas, porque sua história exige que eles se firmem racionalmente a partir das relações humanas, as quais implicam a proximidade social, mas também o afastamento, pelo qual eles ocupam todos os cantos do planeta.

O homem foi determinado [*bestimmt*] para todos os climas e para todas as qualidades de solo; conseqüentemente, diversos tipos de germens e predisposições naturais

tenham de estar nele preparados [*bereit*], para serem oportunamente desenvolvidos ou contidos, a fim de que ele se adeque ao seu lugar no mundo, e pareçam no curso das procriações como que inatas e feitas para isso (*Raças*, p. 17, AA 02:435).

Em ambos os excertos mencionados acima, Kant começa a evidenciar qualidades humanas que se conectam com a sua liberdade, bem como a se afastar de uma concepção fortemente determinista do gênero humano. Mesmo que as explicações biológicas sobre a posição que os homens devem assumir sejam ainda assinaladas, o filósofo recorre também a uma justificativa assentada na sua composição espiritual. Dado que o gênero humano é um ser racional, ele é destinado à sociedade para que nela possa desenvolver tal disposição. Cumpre notar que há uma mudança, mesmo que sutil, da concepção que Kant tem de predestinação, que antes se limitava às imposições cósmicas ou humorais, e agora passa a ser menos determinística, por levar em consideração um ser humano livre (pois é um ser que se constitui racionalmente e que não encontra limites para tanto) e protagonista de sua história. Com a segunda passagem citada confirmamos a hipótese interpretativa haja vista que, para Kant, o desenvolvimento humano se adequa a todos os cenários terrestres possíveis.

Há nesses dois excertos um prelúdio das reflexões que serão expostas tanto em seus ensaios de filosofia da história, quanto na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Não obstante a visão negativa a respeito do gênero humano, expressada no ensaio *Teoria dos céus*, Kant começa a entender que as limitações humanas correspondem à condição que diferenciará a humanidade de todos os demais seres, porque são limitações suscetíveis à sua própria superação, e não limitações incapacitantes. Embora as referências às determinações climáticas e geográficas permaneçam, elas começam a não desempenhar mais um papel primordial nos estudos antropológicos, já que Kant não recorrerá mais somente a elas para fundamentar a sua investigação nesta área, isto é, o filósofo as leva em consideração na pesquisa apenas enquanto elas afetam direta ou indiretamente os homens, principal e único objeto de estudo da antropologia filosófica, ênfase a qual se concretizará com a antropologia crítica.

2.2 Antropologia crítica

Ao publicar a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, aquela pretensão de Kant de refletir sobre o ser humano alcança, ao fim, consonância com a integralidade de seu projeto filosófico. O empreendimento reflexivo, lançado pelo filósofo de Königsberg ainda no período pré-crítico, depois de ter perpassado por uma maturação paralela à escrita das três *Críticas* e

vários cursos a respeito da antropologia, consegue superar os limites dogmáticos dos ensaios analisados anteriormente e se integra ao sistema crítico, a despeito do que alguns comentadores afirmam³⁹. A antropologia não é mais vista como uma subárea da geografia física, na qual, para analisar o homem, era preciso conhecer primeiro sua localização no universo. À vista disso, Kant abre sua obra antropológica afirmando a importância do conhecimento sobre os homens, não somente para a investigação de sua espécie, mas também para o *conhecimento do mundo* (*Welterkenntnisse*)⁴⁰. Conhecer o mundo é, então, explorar as condições nas quais os homens podem se conhecer como sujeitos inseridos no mundo enquanto se beneficiam comunitariamente desse saber.

Para Kant, não era mais suficiente que entendêssemos o homem simplesmente segundo sua delimitação cósmica, sentimental ou humoral, porque sua maturação filosófica o havia conduzido à concepção do homem como um sujeito racional e livre, que necessita de sua história para desenvolver todas as suas disposições, inclusive, a disposição moral. Todas as circunscrições que anteriormente orientavam as reflexões antropológicas de Kant nos textos pré-críticos passaram a integrar doravante a descrição de uma natureza que deveria ser sobrepujada, tanto no âmbito da investigação antropológica, porque não é mais profícua e consonante com a sua concepção de humanidade, quanto no processo de melhoramento individual por meio do saber antropológico, já que ofereceria ao sujeito uma visão errônea de si, a qual o impossibilitaria de vislumbrar inclusive a sua possível passagem à moralidade.

A visão crítica kantiana é a de que o homem não é mais um ser entre os outros, ou ao menos, não deve mais ser estudado dessa maneira; ele é um “*cidadão do mundo*” (*Antropologia*, p. 21, AA 07:120)⁴¹. Desde então, os olhos do homem não se voltam somente para seu exterior para se compreender como indivíduo, o mundo ainda molda quem ele é, não somente o mundo

³⁹ Citemos apenas alguns nomes. Primeiramente, talvez o exemplo mais famoso, seja a crítica de Schleiermacher (2021, p. 115): “Um extrato desse livro, que se ocupa do singular, dificilmente poderia ser outra coisa exceto uma coleção de trivialidades; mas caso devesse conter um esboço do plano e da composição, então tem de revelar-se necessariamente, sob uma pena literalmente inquieta, como um claro desenho da mais extravagante confusão. Essa particularidade explica suficientemente o até aqui, tanto quanto estou informado, silêncio geral dos periódicos eruditos: pois extratos envoltos em um delicado quadro de clichês não muito batidos são, há muito tempo, o único expediente possível de constrangidos resenhistas, bem como para resenhistas de constrangidos redatores”. Na literatura secundária, destacamos Krüger (1961, p. 58) que, ao concordar com Vorländer, afirma: “A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant não tem uma grande reputação filosófica. Pensa-se em ouvir apenas conversas espirituais e eruditas do ‘homem Kant’. Dado o ‘caráter ingênuo’ da *Antropologia*, parece que essa ciência do homem por anedotas está muito longe da teoria do conhecimento, centrada no problema do sujeito e, portanto, também longe da crítica”.

⁴⁰ Cf. *Antropologia*, p. 21, AA 07:120.

⁴¹ Kant ainda mantém sua crença em habitantes de outros planetas (cf. *Ideia*, p. 12, nota, AA 08:23; *Antropologia*, p. 225, AA 07:331), todavia tal conteúdo não se faz mais importante nas reflexões antropológicas, porque o homem deve ser estudado a partir de sua própria natureza, e não em comparação com outros seres racionais, apesar disso implicar problemas e limites para tal investigação, o que é melhor explicitado na sequência.

da natureza, os planetas, o clima ou os humores, mas majoritariamente o mundo dos homens. Neste, as suas relações e a sua sociabilidade são os materiais através dos quais eles se constituem época após época como agentes da educação, da política, do direito e da cultura, isto é, como agentes da história.

Essa informação é de suma importância para nossa análise, porque Kant não afirma que o homem é simplesmente um sujeito cosmopolita, quer dizer, um homem pensado enquanto pertencente a uma mesma espécie dispersa por todos os cantos do mundo, mas sim um cidadão cosmopolita, ou seja, um ser humano pensado politicamente capaz de, por meio das relações que mantém com seus semelhantes, constituir-se como homem em sua história. Aqui a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* dá um passo teórico e prático fundamental e deixa o campo da simples observação descritiva do que *o homem é*, e passa a concebê-lo e a observá-lo segundo *o que ele pode e deve ser*.

O gênero humano deve ser observado na marcha do seu progresso, na medida em que se constitui enquanto tal ao se direcionar à sua mais alta finalidade. Nesse longo intervalo de tempo, que é propriamente a história, Kant concebe um homem sociável por natureza e que imprime nessa sociabilidade os mecanismos necessários para que a resguarde minimamente, pois ela é o ingrediente indispensável para seu progresso. A história permite ao homem gravar em si a sua marca distintiva, ao se educar, criar leis ou ainda governar bem o Estado, em suma, elevar-se acima dos instintos e avançar na cultura em vista de seu propósito mais alto. O homem se faz homem na história, porque conjuntamente se faz cidadão nela; assim, segundo Kant, a história é essencialmente a trajetória em direção à conquista dessa cidadania cosmopolita, já que ela se interpõe como sua própria finalidade.

Em Kant, antropologia e filosofia da história estão entrelaçadas dado que viabilizam uma a investigação da outra. Na filosofia da história os estudos da antropologia propiciam uma reflexão a respeito de um sujeito que se constitui como racional e livre em sua história, ao afastar uma interpretação unicamente fisiológica do gênero humano; na antropologia, com as ponderações filosóficas da história, abre-se espaço para que o sujeito pragmaticamente pensado compreenda melhor as possibilidades dispostas temporalmente para que ele desenvolva suas disposições e se encaminhe ao seu fim moral.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant destaca que o estudo do homem é possível segundo duas perspectivas: a *fisiológica*, isto é, “investigar o que a *natureza* faz do homem” (*Antropologia*, p. 21, AA 07:119); e a *pragmática*, ou seja, “o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (*Antropologia*, p. 21, AA 07:119). Na primeira, os homens investigam a si mesmos, contudo, não podem alterar o que é constatado;

eles permanecem no âmbito da simples observação no que concerne a natureza, com isso, “nada se ganha com todo raciocínio teórico sobre o assunto” (*Antropologia*, p. 21, AA 07:119). Como já havia demarcado em sua discordância com Platner, Kant concebe a antropologia pragmática na possibilidade desse saber promover o progresso do gênero humano ou, ao menos, auxiliar outros âmbitos civilizatórios a realizar essa tarefa. Ora, entender como a alma se conecta ao corpo, por exemplo, não contribuiria muito para que os homens pudessem se tornar melhores. Atentemo-nos ao fato de que, segundo Wilson (2006, p. 113):

Kant geralmente se refere ao interesse universal que a antropologia pragmática desperta chamando-a de ciência popular. De maneira alguma, ele quis dizer com popular que é uma diluição da filosofia. Popular tampouco quer dizer que a filosofia condescende com os interesses triviais intelectuais das pessoas. A filosofia popular não é determinada se é popular para as massas. A filosofia popular, para Kant, significa que ela é relevante para todas as pessoas e que se dirige aos fins da vida humana. Kant acreditava que era necessário aprender a fazer uso popular do conhecimento aprendido na universidade, para que alguém soubesse como se relacionar com outros seres humanos, como ensiná-los e como se tornar agradável.

Como Wilson destaca acima e como lemos na própria letra de Kant, a antropologia é uma “ciência de utilidade geral” (*Antropologia*, p. 23, AA 07:122), isto é, uma ciência popular. O leitor da obra é o seu protagonista, com isso, ele pode conhecer melhor tanto seus semelhantes quanto a si mesmo. Tanto o educador pode melhorar as suas práticas pedagógicas, quanto o político pode encontrar maneiras mais eficazes de gerir o Estado, porque conhecem bem os homens que frequentam as escolas e os parlamentos, não mais baseados numa idealidade de veemente bondade ou maldade, promulgada por uma visão dogmática, mas sim na sua pragmaticidade. A antropologia é, conseqüentemente, responsável por oferecer tanto uma visão crítica a respeito da humanidade, quanto possibilitar o seu progresso, ao tornar seu objeto de pesquisa consciente da sua própria constituição.

Nesse sentido, como Wilson afirma no excerto acima, popular não significa esvaziado de valor filosófico, relato banal ou circunstancial. Recordemos que Kant lecionou durante décadas aulas sobre o tema; ele não o faria grosseiramente, melhor dizendo, não se prestaria ao papel de apresentar aos seus alunos um conteúdo desprezível, o qual eles conseguiriam apreender sem a ajuda do famoso professor de Königsberg, principalmente se tratando de seu curso mais popular⁴². Em uma de suas cartas a Marcus Herz, datada do final de 1773, Kant afirma que tem incluído várias observações da vida cotidiana para que seus ouvintes tenham a constante oportunidade de comparar as experiências do dia a dia deles com as suas observações

⁴² Cf. KUEHN, 2001, p. 205.

e, assim, do começo ao fim, possam achar as aulas divertidas e jamais áridas⁴³. Nota-se, portanto, que as aulas não são simplesmente uma reunião de narrativas curiosas, anedóticas e exóticas. Kant expõe fatos da vida cotidiana para que eles sejam continuamente confrontados com as suas reflexões, no intuito de que ela possa ser melhorada. Ora, o relato costumeiro visa ensinar algo sobre a vida, não porque é um relato, mas porque é um objeto de reflexão.

A antropologia kantiana discorre sobre o mundo e se faz presente nele – dado os seus objetivos –, contrariando as especulações escolásticas ou elucubrantes⁴⁴, as quais, apesar de discursarem sobre a humanidade, acabam permanecendo nos corredores das universidades, por não conhecerem realmente os homens de quais falam, e se o que deles falam afetou ou não o curso do mundo. Por essa razão, Kant denomina esse posicionamento de *pedantismo*, haja vista que “um pedante só consegue fazer um uso escolástico do seu conhecimento, porque ele não sabe como aplicá-lo de melhor maneira e não conhece outro uso para ele” (*Mrongovius*, p. 343, AA 25:1209)⁴⁵. O estudo antropológico deve possibilitar o aprimoramento do sujeito de sua investigação, com isso, almejando esse objetivo, a antropologia para Kant não é mais simplesmente descritiva, a despeito de suas análises pré-críticas, pois impõe ao observador a tarefa de dispor o conhecimento acerca do homem de tal maneira que suas reflexões possam servir para impulsionar o progresso da humanidade na história.

A antropologia kantiana sustenta que “alguém pode ser bastante erudito, mas, como não tem conhecimento do mundo, não pode utilizar isso vantajosamente, nem tirar proveito disso para si e para a comunidade” (*Menschenkunde*, p. 16, AA 25:854). Dessa maneira, uma antropologia *elucubrante* não pode ser considerada pragmática, porque, dado que não apresenta em suas reflexões um sujeito que se faz na sua história, este permaneceria propriamente fora dela. Nessa direção, Kant afirma que “a antropologia é chamada pragmática se serve mais à prudência do que à erudição” (*Mrongovius*, p. 344, AA 25:1211). Os homens no curso da história demandam o auxílio mútuo para que seja possibilitada a constituição e a melhoria de sua espécie, visto que a natureza a moldou assim⁴⁶, conseqüentemente, uma antropologia que não seja pragmática não descreve com precisão o homem, muito menos concorre para o aprimoramento dele.

⁴³ Cf. *Correspondência*, p. 141, AA 10:146.

⁴⁴ Cf. *Menschenkunde*, p. 15, AA 25:853.

⁴⁵ Segundo Kant, dentre os tipos de pedantes, a saber, o erudito, o soldado ou ainda o homem da corte, o primeiro “é o mais suportável, porque com ele se pode aprender, nos últimos, ao contrário, o escrúpulo com formalidades (o pedantismo) não é apenas inútil, mas, além disso, também é ridículo, devido ao orgulho, que inevitavelmente acompanha o pedante, já que é o orgulho de um *ignorante*” (*Antropologia*, pp. 38-39, AA 07:139).

⁴⁶ Cf. *Ideia*, p. 8, AA 08:20.

Qual seria, então, a especificidade da contribuição que o estudo antropológico pragmático poderia trazer aos homens? Cumpre observar, para que possamos responder à questão, que Kant demarca três espécies de ensinamentos que favorecem a nossa perfeição: “a primeira nos torna hábeis, a segunda, prudentes, a terceira sábios” (*Menschenkunde*, p. 18, 25:855). A diferença entre a primeira e a segunda espécie, que é a que nos interessa nesse momento, baseia-se na relação que cada uma mantém com a *práxis* da vida humana, pois somente a segunda prepara o homem para a vivência dela. A primeira espécie seria um ensinamento escolástico, a segunda, um ensinamento pragmático, e a terceira, um ensinamento moral⁴⁷. Numa perspectiva o indivíduo só entende o jogo a que assistiu, na outra perspectiva, tomou parte dele⁴⁸. Kant estabelece que o objetivo do ensinamento pragmático é fomentar um préstimo que seja benéfico para o sujeito que o demanda, mas que também não seja maléfico ao sujeito que é demandado, inclusive para que esse comércio relacional possa ocorrer constantemente e entre todos os membros do gênero humano, com o intuito de que aquele que foi demandado seja beneficiado também, podendo, ao fim, usufruir das conquistas alcançadas por aquele que o demandou.

De acordo com Kant, a prudência reside “somente no conhecimento do homem, em virtude do qual estamos em condição de dirigir outros segundo nosso propósito” (*Menschenkunde*, p. 19, AA 25:856). Tornar-se prudente é poder promover o progresso do gênero humano se utilizando do conhecimento encontrado nas relações interpessoais. O homem só consegue se fazer prudente quando convive com seus congêneres, para que consiga, através dessa vivência, discernir os modos relacionais que poderá utilizar sem que os prejudiquem; esta seria a vantagem da antropologia pragmática em relação à escolástica, a saber, produzir efeitos na vida humana. Desse modo, “um ensinamento é pragmático, quando nos torna prudentes e úteis em questões públicas, onde não precisamos apenas de teoria, mas também de prática” (*Menschenkunde*, p. 19, AA 25:856).

Por essas razões a prudência está ligada, por exemplo, com a educação, a política e o direito, já que regula as relações intersubjetivas presentes em todos esses âmbitos, orientando os homens no modo de educar, governar e legislar, ao levar em consideração não somente uma ideia de humanidade, mas também sua *práxis*, podendo, com isso, encaminhá-la à sua finalidade. O progresso do gênero humano na história não se restringe ao refinamento técnico ou científico – aos quais Kant não dá muita atenção –, mas incide majoritariamente no aprimoramento das próprias relações humanas e, como consequência, da própria espécie;

⁴⁷ Cf. *Mrongovius*, p. 345, 25:1211.

⁴⁸ Cf. *Antropologia*, p. 22, AA 07:120.

poderíamos afirmar inclusive que é o êxito deste âmbito que possibilita todos os demais aperfeiçoamentos, porque não há melhoria das instituições políticas, por exemplo, se anterior ou conjuntamente as relações humanas não tenham já possibilitado, com o seu aprimoramento, as condições para tal feito. Quanto mais as relações humanas se tornam complexas, mais é exigido dos sujeitos dessas relações que promovam meios suficientemente judiciosos para que elas persistam para além de todos os conflitos que as compõem, e ofertem, em consequência, os benefícios esperados pelas partes – apesar de que, reiteremos, a maior conquista seja o desenvolvimento das aptidões prudenciais dos homens.

De acordo com Kant, faz parte do “conhecimento do homem um ensinamento completo do que é diverso e característico do homem” (*Menschenkunde*, pp. 17-18, AA 25:855). O conhecimento antropológico é circunscrito como um saber filosófico popular ao procurar, na multifacetada realidade humana, regras que possam nortear as experiências dos homens. Há de se chamar a atenção, novamente, para a ligação direta entre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e os ensaios de filosofia da história. Testemunha disso é que no ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant objetiva “descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza” (*Ideia*, p. 4, AA 08:18); em ambas as disciplinas não se estuda o *porquê* da história ou do homem ser como é, para que não se recaia na escolástica, mas se busca um fio condutor que nos possa auxiliar na compreensão de como a história e o homem *podem e devem ser*.

Na antropologia pragmática não se investiga os indivíduos para saber quem eles são enquanto sujeitos particulares, e sim para se inteirar de como estas singularidades se subsumem às regras antropológicamente estabelecidas. Lembremo-nos que a investigação antropológica kantiana tenciona analisar o homem enquanto cidadão do mundo, com isso, compreendemos que ela se baseia na observação do modo como a multiplicidade cultural, apesar de ser multifacetada, encaminha-se progressivamente em direção a um fim comum. Independentemente da diversidade antropológica, há algo que sempre perdura, isto é, o aperfeiçoamento humano. Na interpretação de Kant, o saber antropológico visa tornar esse itinerário compreensível e contribuir para sua exequibilidade, ao submeter a pluralidade experiencial da realidade humana sob regras teleológicas.

A semelhança da mesma perspectiva investigativa, utilizada tanto na *Antropologia* de 1798 quanto nos ensaios de filosofia da história não é fortuita. Em ambas as disciplinas, Kant emprega o *juízo reflexionante* em seus exames, apesar de não o fazer sempre explicitamente. O juízo, tal como é apresentado na *Crítica da Faculdade de Julgar* – bem como na própria

*Antropologia de um ponto de vista pragmático*⁴⁹ –, caracteriza-se “por pensar o particular sob o universal” (CFJ, p. 79, AA 05:179), e especificamente o juízo de reflexão visa encontrar o universal quando somente o particular é dado⁵⁰. No caso da antropologia, ao observar a diversidade humana, permeada pela sua singularidade geográfica, temporal e cultural, Kant lança mão do juízo reflexionante para poder integrar as informações da pesquisa antropológica em uma unidade, a qual possibilita a investigação da própria particularidade a partir de um conceito tornado possível, o qual promove não somente a análise, mas a própria “dizibilidade” do diverso, isto é, as condições para que o antropólogo possa expor e pronunciar-se a respeito dos casos singulares ante ao universal aspirado.

O estudo antropológico não poderia discorrer sobre a pluralidade dos povos em diferentes épocas, ensejando o progresso do gênero humano por meio deste conhecimento, caso não fosse capaz de dispô-lo em vista de uma finalidade tornada possível. Na ausência do juízo reflexionante, a investigação antropológica acumularia um agregado de informações sobre os homens e não poderia especificá-las pragmaticamente. Estamos aptos a identificar as leis naturais presentes no mundo ao fazermos uso de nosso entendimento, contudo, não a concebê-las em sua inteireza arrematadas numa unidade total, pois a sua quantidade é superior ao nosso poder de ordenação da experiência, para tanto, é necessário recorrer a faculdade de julgar reflexionante. Dessa maneira, não há qualquer prejuízo à investigação realizada pelo entendimento humano, visto que, sob essa perspectiva, a análise não determina nada acerca do objeto, mas simplesmente orienta procedimental- e heurísticamente a averiguação. Nesse sentido, assume-se, de acordo com Kant “uma ordenação finalística da natureza em um sistema [...], pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis” (CFJ, p. 30, AA 05:214).

Para que se adquira um saber antropológico e, com ele, o gênero humano possa promover o desenvolvimento da prudência nas relações sociais, os homens devem se inteirar dos liames que preenchem essas relações. Segundo Kant, o investigador precisa ser experimentado no tocante à diversidade que perfaz a unidade humana, ou seja, necessita ter conhecido o mundo. Sua formulação não postula, entretanto, que somente um viajante assíduo poderia bem discorrer sobre o *que é o homem*, pois o saber antropológico está disponível para ser observado em todos os estratos sociais, inclusive naquele presente na localidade do observador. Com isso, “conviver com [gente de] diversas condições e com homens cultivados é fonte bastante fecunda para a antropologia” (*Menschenkunde*, p. 21, AA 25:857).

⁴⁹ Cf. *Antropologia*, p. 99, AA 07:201.

⁵⁰ Cf. CFJ, p. 80, AA 05:180.

A observação dos indivíduos prontamente à volta do observador é deveras profícua, justamente porque são também seres humanos, no entanto, o investigador não poderá encerrar seu exame nos sujeitos particulares próximos, porque, como vimos, a antropologia kantiana é uma investigação que se pauta na generalidade do humano, ou seja, é uma antropologia do cidadão do mundo. Dessa maneira, é fundamental que, em algum momento, o observador entre em contato com pessoas de outras localidades; residir numa região onde há um grande fluxo de pessoas já seria suficiente para potencializar a análise do homem. Esta é, inclusive, a principal fonte de material empírico antropológico do próprio Kant, dado que Königsberg era uma cidade portuária com a constante presença de estrangeiros, homens do interior e das cidades vizinhas⁵¹.

Todo homem observado atentamente pode ser uma fonte para as investigações antropológicas, porém cada qual acaba por oferecer singularmente uma dificuldade. O alerta kantiano é o de que, se se busca observar a si mesmo enquanto os vários móveis humanos estão atuando, não se consegue ao final constatar nada, porque o indivíduo está sob as determinações das afecções presentes naquele determinado momento; no entanto, se se mantém em repouso, não haverá nada a ser observado⁵². A solução seria somente observar os outros homens, contudo, neste caso, há também alguns obstáculos. Os homens rudes, por exemplo, não têm muito a oferecer, e os homens cultos, que possuem algo, não querem ser observados⁵³. Recordemos que a interpretação oferecida por Kant de uma pesquisa antropológica se respalda num ponto de vista histórico-teleológico, já que baseia a investigação no apontamento das características que assinalam o desenvolvimento das disposições humanas no curso da história em direção à sua finalidade. Portanto, não seria tão produtivo espreitar os homens rudes, porque não ofereceriam muita contribuição para o surgimento e desenvolvimento da prudência no círculo social. Na outra ponta do liame está o homem culto, o qual, quando percebe que está sendo examinado, finge⁵⁴; novamente o estudo antropológico se depara com um empecilho, uma vez que o estudioso não poderá apoiar sua investigação sobre constatações resultantes de um comportamento afetado e artificial. Será preciso, com efeito, observar uma variedade considerável de homens, dissimulando ao fazê-lo, para que não se interfira no comportamento do observado.

O fingimento será o primeiro passo da investigação antropológica, para que se consiga perscrutar os sujeitos na sua pragmaticidade. Ao dissimular frente ao indivíduo observado, o

⁵¹ Cf. *Antropologia*, p. 22, nota, AA 07:121.

⁵² Cf. *Antropologia*, pp. 22-23, AA 07:121.

⁵³ Cf. *Menschenkunde*, p. 21, AA 25:867.

⁵⁴ Cf. *Antropologia*, p. 22, AA 07:121.

investigador pode apreender a sua humanidade sendo exercida na sua originalidade, já que aquele que é observado não tem o objetivo de provar nada ao observador; assim, não agirá polidamente além do necessário, nem educadamente aquém do que a situação possivelmente sugeriria; suas ações serão reguladas pela própria espontaneidade da dinâmica social. O observador deverá, no entanto, estar atento aos hábitos que moldam os feitos do observado para conseguir discernir o que é próprio da humanidade e o que é resultado da vivência particular daquele indivíduo ou daquela cultura, porque, em geral, ambos acabam por afastar os homens de sua finalidade; segundo Kant, os hábitos “são como se diz, uma outra natureza” (*Antropologia*, p. 23, AA 07:121)⁵⁵. As expressões afetadas pelas particularidades temporais e circunstanciais criam uma crosta no indivíduo que, dessa maneira, é apresentado ao observador como se estivesse fechado nessa singularidade, extrínseca ao fluir da unidade humana. O observador, amparado nos seus conhecimentos gerais sobre a humanidade, deverá escavar o solo da vida humana em meio à essa mescla de natureza, hábito e liberdade, para atingir o núcleo no qual a multiplicidade legítima dos homens singulares se encaminha para a unidade própria do aperfeiçoamento da espécie. Neste sentido, lemos em Wood (1999, p. 206):

A antropologia de Kant [...] pouco tem a ver com uma ciência introspectiva do sentido interior, uma vez que se preocupa principalmente com as pessoas no uso ativo de suas faculdades e, especialmente, com seus caracteres e tendências em suas relações interativas mútuas. Ela não reconhece nenhuma descontinuidade entre a perspectiva do observador e a do agente. O antropólogo pragmático é concebido não como um investigador independente, mas como um agente que deve ser capaz de participar do ponto de vista de outros agentes e de seus projetos práticos livremente escolhidos.

Há ainda um outro modo de se realizar uma pesquisa antropológica pragmática. Kant acredita que é possível realizar uma investigação sobre o homem baseada em livros, “a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances” (*Antropologia*, p. 23, AA 07:121). Nomes como Shakespeare⁵⁶, Montaigne⁵⁷, Richardson e Molière⁵⁸ são evocados para

⁵⁵ Como veremos mais à frente (cf. Seção 2.3.), o hábito não é totalmente prejudicial aos homens, sob um certo registro, ele tem valor para a vida humana. Kant recrimina os hábitos tolos que acabam por se assentar no ânimo humano e que não prestam nenhum auxílio a sua vida, por exemplo, a repetição de pequenas sentenças para preencher o vazio de uma conversação. Há, contudo, hábitos que são aceitos quando o livre arbítrio é ausente: “o ancião se habitua à hora de comer e beber, à qualidade ou quantidade de comida e bebida ou também de sono” (*Antropologia*, p. 48, AA 07:149). O valor do hábito estaria no fato de que, em um primeiro momento, é exigido um esforço e um empenho do indivíduo em seu estabelecimento, o que circunscreve uma determinação do juízo em prol de seu cumprimento, fortificando-o, como resultado – apesar de, posteriormente, a ação se tornar automática. Quando o homem ainda não se moralizou, o hábito pode funcionar como um substituto, todavia, sempre imperfeito.

⁵⁶ Cf. *Menschenkunde*, p. 22, AA 25:858.

⁵⁷ Cf. *Friedländer*, p. 50, AA 25:472.

⁵⁸ Cf. *Antropologia*, p. 23, AA 07:121.

exemplificar essa fonte auxiliar da investigação antropológica. Por mais que uma comédia satírica ou um romance epistolar acentuem algumas características humanas em detrimento de outras, pois atendem antes de tudo às exigências da própria trama, há nelas a presença de uma descrição dos homens. Da mesma forma que o observador precisa se empenhar na separação do invólucro do hábito sobre aquilo que é propriamente humano, ao percorrer as linhas de um romance, terá também que extrair dele o que é humanamente verossímil. Para além do engrandecimento dramático, o autor de uma obra literária insere em seu texto, na maioria das vezes, uma narrativa inspirada em ações de homens reais, que conjugam das mesmas conformações que as de seu gênero e que, portanto, podem servir como base para o estudo humano. Frierson (2003, p. 43) complementa que os livros seriam uma boa fonte para – como é o caso de Kant – quem não viaja constantemente, porque seriam capazes de propiciar uma observação de homens que vivem em terras longínquas sem que fosse necessário se deslocar até elas; além disso, complementa o estudioso, “um livro bem escrito incorpora tanto as observações que o autor faz dos outros quanto a sua própria reflexão acerca dessas observações, de tal forma que resulta num rico *insight* antropológico”. Nesse caso, o investigador estaria diante dos elementos antropológicos tanto das personagens descritas na narrativa ficcional, quanto do autor que as redige à sua maneira.

Todos estes modos e preocupações emergem da ênfase que Kant atribui ao estudo antropológico, ou seja, uma investigação a partir de um ponto de vista *pragmático*. Como pudemos observar, o termo tem uma definição ampla: 1) um estudo sobre o que o homem, como ser livre, faz de si, ou pode e deve fazer de si mesmo⁵⁹; 2) um estudo sobre o homem que não se restrinja às discussões eruditas, mas possa se fazer presente no progresso da vida humana⁶⁰; 3) um estudo que possa nos orientar no uso comum de nossos semelhantes⁶¹; 4) um estudo que nos possa tornar prudentes⁶². Notemos que todas essas acepções do conceito pragmático apontam para uma mesma direção: o progresso do gênero humano buscado humanamente.

O intento de uma antropologia pragmática é conhecer melhor os homens para que essa sabedoria seja usada em vista do progresso deles na história. A antropologia pragmática, então, circunscreve o que é o homem, não de modo árido e artificioso, mas sim segundo um conhecimento que pode ser compreendido e utilizado por aqueles que exercem forte importância na sociedade; ademais, o estudo antropológico os orienta a fazê-lo do modo

⁵⁹ Cf. *Antropologia*, p. 21, AA 07:119.

⁶⁰ Cf. *Antropologia*, p. 23, AA 07:122.

⁶¹ Cf. *Antropologia*, p. 216, AA 07:322.

⁶² Cf. *Menschenkunde*, p. 19, AA 25:855.

correto, para que esse conhecimento sempre seja usado em vista de uma finalidade específica: o desenvolvimento da prudência entre os homens.

O estudo antropológico pragmático não se ocupa, portanto, de uma idealidade de humanidade, porque ele se estabelece em meio a todas as dificuldades produzidas pelas próprias relações humanas; à vista disso, esse estudo é o modo mais humano de se inserir no conjunto de eventos geradores do progresso presente na história, já que, como analisamos, os homens se utilizam mutuamente de si, para que por meio desse comércio social possam promover, com o saber retirado dessas relações, o seu próprio aperfeiçoamento. O circuito se fecha na sociabilidade humana, promotora da liberdade na história, pois é a única responsável por propiciar sua prática, seu estudo e sua melhoria.

2.3 O que é o homem?

Uma das primeiras características humanas apresentadas por Kant no *Livro Primeiro* da obra de 1798, dedicado à *Faculdade de conhecer*, destaca um importante traço próprio da espécie, isto é, seu egoísmo. Segundo o filósofo, “que o ser humano possa ter um eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra” (*Antropologia*, p. 27, AA 07:127). O homem dispõe, portanto, da capacidade de se reconhecer como indivíduo e o faz reiteradamente no curso temporal de sua existência. A sua “unidade da consciência” (*Antropologia*, p. 27, AA 07:127) o distingue dos outros seres e coisas que também existem em suas singularidades como individuais, mas não como indivíduos humanos, isto é, como pessoas. Todo pensamento formulado é assistido por um *eu*⁶³, diferentemente da individualidade animal, que, assim como a criança em sua tenra idade, somente *sente* a sua existência, sem pensá-la abstratamente.

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 de 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 de outros (*Antropologia*, p. 28, AA 07:128).

O *eu* é o sustentáculo de todo egoísmo humano, porque circunda a unicidade de sua existência no sentimento e no pensamento e, ao fazê-lo, estabelece uma primazia a ela em

⁶³ Ressaltamos que aqui discorremos somente sobre o *eu psicológico*, e não do *eu* enquanto objeto de intuição ou do *eu* transcendental dos pensamentos = X. Cf. *CRP*, B 404, p. 330.

detrimento da existência alheia. A descoberta do *eu* é irreversível, tendo em vista os seus benefícios. O desenvolvimento da criança é paralelo ao do egoísmo, não simplesmente pela acentuação da sua compreensão abstrata de sua unicidade, mas porque é o acicate de todo o seu desenvolvimento. A criança começa, com isso, a pensar a si mesma e, posteriormente, acaba por pensar somente em si. Kant compreende que “nas relações sociais, um egoísta, [...] fala e se ocupa sempre de seu mais amado Eu” (*Mrongovius*, p. 348, AA 25:1216), desse modo, a egoidade (*Ichheit*) deixa de ser simples unidade de consciência para ser também um *eu* que norteia suas ações sempre de modo individualista.

Para Kant há três espécies de egoísmo: 1) o *lógico*, que toma por desnecessário examinar um juízo pelo entendimento de outros; 2) o *estético*, no qual o gosto do sujeito basta para si; e o 3) *moral*, pelo qual todos os fins são reduzidos a um único indivíduo⁶⁴. Todos nos levam a compreender que o egoísmo não se firma como autossuficiência do sujeito, e sim como excessiva primazia dele nas relações interpessoais. O egoísmo moral se liga diretamente à orientação que as ações humanas tomam, ao demonstrar que os homens as direcionam de acordo com o que estabeleceram como felicidade; não obstante, cada indivíduo persegue simplesmente seu propósito, o qual pode ser, por exemplo, o acúmulo de riquezas ou o alcance de poder.

A vontade própria está sempre prestes a prorromper em hostilidade contra seu próximo e a todo momento se esforça para realizar sua pretensão à liberdade incondicional de ser, não apenas independente, mas também soberana sobre outros seres por natureza iguais, o que também já se percebe na menor criança (*Antropologia*, pp. 221-222, AA 07:327).

Kant resgata na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* o que já havia demonstrado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a saber, que a noção de felicidade se altera individualmente e, com isso, não pode assim figurar como a finalidade própria da vida humana⁶⁵. O egoísmo é, portanto, um obstáculo para a moralização do gênero humano. Essa perspectiva não se restringe à exposição contida no texto da *Antropologia* de 1798, dado que ecoa também nos textos kantianos de educação, política e direito. Em suas preleções de antropologia, o filósofo afirma que um comportamento egoísta “indica falta de cultura, conduta e conhecimento do ser humano” (*Mrongovius*, p. 348, AA 25:1216). Alguém experimentado nas relações sociais tem menos chances de ser um egoísta, porque começou a entender os benefícios do compartilhamento recíproco de interesses e, por consequência, a contribuir com ele.

⁶⁴ Cf. *Antropologia*, pp. 28-29, AA 07:128-129.

⁶⁵ Cf. *FMC*, p. 203, AA 04:418.

O que Kant apresenta é o fato de que ninguém tem prazer em se socializar com alguém egoísta, já que este discorre incessantemente de si e, assim, a conversação se torna um engodo, haja vista que não há nem uma troca feliz entre ambas as partes, nem um efetivo compartilhamento do espaço da interlocução. A recomendação do filósofo é a de que “na sociedade devemos falar o mínimo de nós mesmos, já que todos os demais sempre querem falar de si próprio” (*Mrongovius*, p. 349, AA 25:1216). A conversação deve ser produtiva de alguma forma, para que a frequência social, ao fim, torne o sujeito prudente ou, ao menos, desperte seu interesse nesta direção. Nos três modos de egoísmo há sempre o recurso ao despreço alheio como expediente para assegurar a pretensa notoriedade egóica do indivíduo. Ora, apesar do *eu* sempre dar oportunidade ao egoísmo, ele não é impossibilitado de outras conjunturas:

Ao *egoísmo* pode ser oposto apenas o *pluralismo*, isto é, o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo. – É o que cabe à antropologia (*Antropologia*, p. 30, AA 07:130).

Os homens dispõem de expedientes que podem redirecionar suas ações individualistas para o caminho da pluralidade, no entanto, isso não ocorre automaticamente. A natureza conformou o gênero humano sob a perspectiva do egoísmo, todavia, fê-lo para que nele encontrasse os recursos para sua mediação, ou seja, o egoísmo provoca nos homens necessitação, tanto para a realização dos desejos particulares, quanto para a criação e aprimoramento de dispositivos que se interponham nessa disputa egóica. Kant entende que o homem é naturalmente egoísta e deve alcançar humanamente o pluralismo próprio de sua finalidade.

O papel do estudo da antropologia, circunscrito ao exercício da prudência por meio do saber pragmático acerca da humanidade, é oferecer ao leitor (um professor, um político, um jurista ou um religioso) uma reflexão sobre os homens, mais especificamente, sobre o modo como cada individualidade se coaduna ao progresso da humanidade na história, bem como o leitor pode fomentar esse percurso com esse saber em mãos. A atenção recai sobre o pluralismo, ou ao menos sobre a necessidade de sua promoção, na medida em que somente por ele é que a história pode engendrar o seu progresso. O homem desenvolve sua humanidade na relação que mantém com seus semelhantes, e com ela exige a dinâmica dessa formação, que deve ser contributiva bilateralmente. O estudo antropológico tem a capacidade de promover o afastamento da concepção de um *eu* como senhor do mundo, e criar a noção de um *eu* como

cidadão do mundo. Segundo Kant, a relação deixaria de ser simplesmente egóica e passaria a ser prudencialmente mediada.

Neste sentido, há na história concreta do gênero humano a presença de uma *aparência moral*⁶⁶. Os âmbitos sociais elencados e analisados por Kant promovem o aprimoramento da sociabilidade, no entanto, os homens o fazem por causa dos benefícios que podem tirar dessas relações. Lembremo-nos que o estudo antropológico pragmático observa o homem naquilo que ele faz, pode e deve fazer de si mesmo, e não o julga a partir da pureza dos princípios morais que devem orientar uma ação humana qualquer ou, noutras palavras, segundo os deveres morais; nela há, portanto, a consideração da presença inevitável de ações heteronomamente orientadas:

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 (*Antropologia*, p. 50, AA 07:151).

A civilidade é sinônimo de aprimoramento humano, ela afasta os homens de sua animalidade, porque por meio dela eles se relacionam entre si a partir das normas sociais comumente estabelecidas. Entretanto, é importante destacar que o homem, sob esta condição, orienta-se simplesmente em vista dos benefícios de suas ações, ou seja, a simpatia que é praticada aspira meramente a perpetuação dos privilégios particulares retirados do aglomerado social. Há, portanto, no nível da civilidade, a presença da aparência moral, ou ainda, há ações que são executadas simplesmente em conformidade com o dever, mas não são feitas por dever⁶⁷.

A aparência moral é permitida porque, segundo Kant, “a natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela” (*Antropologia*, p. 51, AA 07:152). Estamos no âmbito da decência, do decoro, e não no âmbito da moral pura. O estudo antropológico pragmático descreve os homens desempenhando um papel determinado na sociedade; logo, a cortesia e a reverência são dissimulações em prol da manutenção do círculo social.

De acordo com Kant, “em geral, em um estado civilizado, as pessoas interpretam um papel, e a sociedade humana, no estado civilizado, é uma sociedade teatral” (*Friedländer*, p. 74, AA 25:504). Destaquemos que nela é único ambiente de onde o passo em direção à moral pode vir a ser dado, já que não podemos esperar um salto até ela que tenha sido dado a partir

⁶⁶ Cf. *Antropologia*, p. 50, AA 07:151.

⁶⁷ *FMC*, pp. 125-126, AA 04:400.

do suposto estado de natureza ou ainda de um estado rude. Kant esclarece que não há, no entanto, nenhuma parcela sendo simploriamente ludibriada nessa relação, porque ambas as partes sabem que enganam e que são enganadas reciprocamente, o que torna, assim, o fingimento socialmente produtor. Os cortejos sociais pavimentam aquele solo em que uma sinceridade mais exacerbada ou uma falsidade ímpia poderiam torná-lo insustentável; deste modo, eles acabam por revestir de artificialidade aquilo que se tornará, ao fim, como que natural. Portanto, é preferível a aparência moral à sua completa ausência; na letra kantiana, “é sempre melhor ter em circulação moeda de pouco valor que carecer de um meio como este” (*Antropologia*, p. 51, AA 07:152)⁶⁸.

Para Kant, a cortesia poderia infundir o amor entre os homens⁶⁹. Esse amor asseguraria as relações de dissimulação interessada que subjazem a todo cortejo social. Os homens se deixam enganar reciprocamente para que possam se beneficiar dessa ilusão, porque é um preço favorável a ser pago por ambas as partes. À vista disso, a polidez poderia inculcar a benevolência, contudo, ela não surgiria de uma decisão do sujeito, e sim como resultado de um duradouro modo de agir partilhado pelos homens de uma mesma comunidade, nomeadamente, do hábito, quer dizer, de “um certo grau de vontade adquirido pelo uso frequentemente repetido de suas faculdades” (*Antropologia*, p. 46, AA 07:147).

Tornar o homem *civilizado* em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo *como homem eticamente bom* (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado) (*Antropologia*, p. 141, AA 07:244).

Como poderemos ver em nosso Capítulo 3, no qual analisaremos as preleções *Sobre a Pedagogia*, Kant separa em etapas distintas o processo formativo educacional, que será caracterizado pelas atividades designadas como *disciplinar, cultivar, civilizar e moralizar*. Esta

⁶⁸ Segundo Menezes (2000, p. 240), “a escolha da metáfora do teatro é significativa pelo seu conteúdo moral. A ‘falsidade’ do mundo do teatro reflete uma forma de agir da sociedade. É difícil dizer neste cenário *quem* engana *quem*. O artista é verdadeiramente o grande mestre do engodo, porque se passa por alguém que não é? Ou, na realidade, ele é o grande enganado, pois o espectador lhe faz crer que confia na autenticidade do papel? Ou ainda uma terceira via é aceitável, a saber: no teatro presenciamos um engodo recíproco. O comediante dissimula ser o que não é, e o espectador finge acreditar naquela personagem posto em cena. Por alguns momentos ator e plateia, por um aceite tácito, vivem a dissimulação na qual cada um esquece o seu próprio papel para assumir um outro: o primeiro, o de um personagem artificial de força cênica, e o segundo, o de um crente. Na sociedade civilizada as experiências são vividas de maneira semelhante. Quando ponho em prática a polidez (condição de ator), há sempre alguém (como espectador) fingindo acreditar e, ao final de uma reunião, de um encontro social (como após uma peça de teatro), retornamos para nossas casas com o sentimento de termos cumprido a nossa obrigação civilizada (como depois do teatro encontramos um prazer efêmero que se desfará em breve), e então podemos continuar a sermos nós mesmos”.

⁶⁹ Cf. *Antropologia*, p. 51, AA 07:152.

distinção aparece também na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (no entanto, sem a primeira etapa, considerada na *Sobre a Pedagogia* como puramente negativa), a qual demarca que não há qualquer proporcionalidade entre o nível civilizatório e o nível moral dos homens, porquanto são estágios diferentes do progresso humano, ainda que só seja possível a moralização dentro de uma civilidade mínima, isto é, uma dimensão pressupõe a outra. Com exceção da moralização, todas as outras etapas em ambas as obras se arranjam na exterioridade das relações, e permitem, portanto, o advento da heteronomia da prudência ou do hábito. Isto acontece porque, como intenta demonstrar o estudo antropológico, os homens não são seres racionais puros, eles são conformados naturalmente por disposições fisiológicas e espirituais que os direcionam insistentemente à viabilização do autoencaminhamento ao fim histórico. Caso os homens fossem puros de coração, não haveria qualquer diferença entre a civilidade e a moralidade, porque sempre agiriam orientados pela pureza do princípio do querer, com isso, o comércio social deixaria de ter tal configuração para assumir a forma de uma permuta livre e espontânea de sociabilidade, o que não é o caso.

Contrariamente a essa quimera, os homens são altamente afetados pelas suas *paixões*. Definida pelo filósofo como uma “inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum” (*Antropologia*, p. 149, AA 07:251), a paixão é explicitada complementarmente por Kant como sendo “a inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha” (*Antropologia*, p. 163, AA 07:265). Os homens também são afetados pelas suas *afecções*, indicadas como uma “surpresa mediante sensação, [...] é apressada, ou seja, passa velozmente a um grau de sentimento que torna a ponderação impossível” (*Antropologia*, p. 150, AA 07: 252); como exemplos podem ser mencionadas a ira e a vergonha.

A diferença entre ambas consiste em que a afecção, por ser efêmera, não perdura ao ponto de possibilitar a prescrição de princípios para uma possível ação que a satisfaça. As paixões, por outro lado, são extremamente prejudiciais à verdadeira liberdade, dado que tolhem o caminho dos homens que levaria a ela. Como Borges (2014, p. 340) afirma, as “paixões são inclinações persistentes que podem levar o agente a escolher máximas contrárias à lei moral. Aqui o mal não vem da fragilidade, mas da escolha de uma máxima contra a lei moral”. Ora, uma paixão amortece todas as forças racionais dos homens e as toma para si em seu lento processo de maturação.

As paixões não são uma exceção na história humana, já que estão incessantemente manifestas em suas condutas; Kant acredita que “as paixões são cancro para a razão prática pura e na sua maioria incuráveis” (*Antropologia*, p. 164, AA 07:266). Fato é que o paciente, o

homem singular, não quer ser curado, o que dificulta qualquer espécie de tratamento; a natureza o obriga com sua indústria a se submeter à terapia, isto é, à sociabilidade; no entanto, o único remédio eficaz, capaz de expurgá-la terminantemente é a decisão tomada pelo próprio sujeito de fazê-lo. A maturação passional penetra os anseios do homem de maneira tão forte que ele dificilmente consegue enxergar através dela, para que possa se esquivar de sua insensatez. Seguir uma paixão, conhecendo estes seus aspectos, para Kant, é moralmente inadmissível, porque quem o faz se desvia de sua finalidade, ao renegar as disposições racionais que a natureza imputou ao seu gênero.

Os homens são continuamente chamados à liberdade pela sua razão, entretanto, não conseguem seguir o caminho que essa voz lhes traçou, pois estão cegos pelos seus desejos e, mesmo que quisessem, enquanto extasiados pela sua passionalidade, jamais se encaminhariam corretamente nessa trilha. No entanto, cabe-nos indagar: a que paixões Kant se refere em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*? A resposta do autor estabelece uma dupla distinção:

Elas são divididas em paixões da inclinação *natural* (inatas) e paixões da inclinação procedentes da *civilização* dos seres humanos (adquiridas).
As paixões do **primeiro** gênero são a *inclinação à liberdade* e a *inclinação sexual*, ambas ligadas à afecção. As do **segundo** gênero são a ambição, desejo de poder e cobiça, que não estão ligadas à impetuosidade de uma afecção, mas à persistência de uma máxima dirigida a certos fins (*Antropologia*, p. 165, AA 07:267-268).

A inclinação à liberdade é aquela dada pela natureza aos homens, contudo, enquanto paixão, ela não assume racionalmente fins universalmente válidos, pois se restringe à satisfação particular do sujeito em detrimento de seus congêneres. Desde seus primórdios, os homens naturalmente tendem à procura inadvertida de seus anseios; como vimos, sua própria ideia de *eu* se liga à uma restrição egóica que desprestigia a alteridade e a pluralidade. Kant compreende que o selvagem e a criança são naturalmente atravessados por esta ânsia, a de querer o mundo para si. Ora, é parte da sagacidade da natureza dispor aos homens as inclinações que poderão direcioná-los à criação de expedientes que possam, ao fim, controlá-las ou, ao menos, minimizá-las⁷⁰.

⁷⁰ A inclinação à liberdade, como vimos inicialmente (cf. Seção 1.3), é bem resumida no ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* com o termo *insociável sociabilidade* (*Ideia*, p. 8, AA 08:20), isto é, a crônica propensão do homem à congregação social, ligada diretamente a tendência de, ao mesmo tempo, isolar-se dessa conjuntura, para que possa, então, livremente, desfazer-se de todas as ameaças ao seu fruir providas dos seus semelhantes. O homem quer vivenciar uma liberdade irrestrita, pela qual possa satisfazer constantemente seus próprios intentos, mas a natureza quer que ele se encaminhe em direção à uma liberdade mediada por dispositivos jurídicos, bem como a uma liberdade entendida enquanto autonomia, na medida em que

A condição para que uma inclinação se torne uma paixão é, paradoxalmente, a presença da razão⁷¹. Por tal motivo, os anseios presentes nos animais não podem ser denominados como passionais. De acordo com Kant, no registro de uma paixão, o sujeito afetado edifica racionalmente a busca dos meios para realizá-la. Todavia, justamente por dispor de uma razão, o homem, diferentemente dos animais, pode ser livre, ao ser capaz de se desprender de tudo aquilo que o determina de modo heterônomo e, como consequência, orientar as suas ações somente pela pureza do princípio do querer. A ideia que articula as ações movidas por paixões é a de que se alcance um controle sobre os outros homens que torne a fruição passional irrestrita, uma vez que nenhum indivíduo submetido a outros conseguiria gozar de seus desejos enquanto meio para o fruir alheio. Segundo Kant, brilha aos olhos dos homens a possibilidade de, diante do controle de seus congêneres, usufruir deles para realizar os seus desejos particulares; eles entendem tal estado como a máxima liberdade, porque a associam ao gozo irrestrito de todas as potencialidades dispostas ao sujeito. O gênero humano persegue, portanto, “*reputação, autoridade e dinheiro*” (*Antropologia*, p. 169, AA 07:271), que são meios para os fins que comumente estabelecem como necessários à sua felicidade.

Kant afirma que a busca pela honra, por exemplo, se liga menos ao júbilo de uma conquista ou ao esforço realizado durante todo esse processo, do que a influência perante os demais, a fim de que eles possam ser utilizados como expedientes de uma aspiração egoísta. Nessa pretensão o próprio *eu* aparece como um déspota; ele almeja obter a influência sobre os demais e, além disso, controlá-los ao seu arbítrio. No jogo da sociabilidade, a reputação e a autoridade são indispensáveis para que se concretizem os anseios da insociabilidade. No temor de ser dominado, o sujeito rapidamente procura meios para controlar quem o ameaça. Com esse cenário, a natureza inteligentemente faz com que os homens promovam progressos culturais e civilizatórios em direção à sua mais alta finalidade, uma cidadania cosmopolita, ainda que, individualmente, eles pensem que estão no governo de suas aspirações.

Esta dinâmica é exemplificada pelo filósofo mediante a descrição de como os jogos tanto afetam as paixões humanas quanto moldam os homens socialmente. É notório o fato de

a vontade do sujeito dá para si mesma a sua lei (independentemente dos objetos do querer) (cf. *FMC*, p. 285, AA 04:440).

⁷¹ Nesse registro poderíamos aproximar as *paixões* do conceito de *mal radical*, apresentado por Kant em sua obra *A religião nos limites da simples razão* (1793), haja vista que uma paixão não é uma inclinação irrefletida, um ímpeto que naturalmente irrompe e que obriga os homens a segui-la instintivamente, mas propriamente a adoção de máximas que viabilizem os fins egoístas almejados pela razão humana. No caso do mal radical, semelhantemente, o filósofo alemão define-o como “máximas do arbítrio contrárias à lei” (*Religião*, p. 38, AA 06:32). Por conseguinte, o mal radical não está assentado na sensibilidade humana ou nas inclinações naturais que dela decorrem, e sim nas suas ações enquanto um sujeito livremente operante. (cf. *Religião*, pp. 40-41, AA 06:35). Como Wood (1970, p. 217) afirma, “a propensão ao mal no homem não se refere à inversão dos incentivos morais de atos particulares; refere-se à propensão humana para adotar máximas que invertem esses incentivos”.

que, desde a infância até a idade adulta, eles se entretêm constantemente com passatempos; como Kant mesmo afirma, “é de fato admirável ver homens razoáveis permanecerem sentados, por horas inteiras, embaralhando cartas. Isso demonstra que os homens não deixam facilmente de ser crianças” (*Pedagogia*, p. 61, AA 09:471). No jogo, em geral, há dois adversários (ou mais, dependendo das regras) que animam as suas forças na tentativa de alçar uma vitória perante o certame. Contudo, o grande jogo que realmente está acontecendo é o da natureza *com* e *contra* os homens, pois, ao dispô-los com esse egoísmo, testam “suas forças em disputa com outros, a fim propriamente de que a força vital em geral se preserve da extenuação e se mantenha viva” (*Antropologia*, p. 172, AA 07:275). Nessa perspectiva, o filósofo alemão nomeia de “inclinações da ilusão” (*Antropologia*, p. 173, AA 07:275) aquelas que ludibriam os homens para que sejam capazes de, com os resultados desta manobra, providenciarem o refinamento civilizatório deles. Os jogos enganam os homens, mas com o objetivo de que posteriormente eles não se deixem enganar por outros homens, não servindo de meio para um fim alheio, isto é, prepara-os para o verdadeiro jogo, o jogo da sociabilidade.

É notável o modo pelo qual Kant resolve – ao menos parcialmente – o problema dos males particulares, tais como as paixões que elencamos mais acima, ao não se deter na própria particularidade do sujeito, porque o *eu* sempre se manifestará em suas ações, mas deslocando-o para o âmbito da coletividade. O sujeito, com os cancos das paixões, encontra na sociabilidade dos jogos, por exemplo, a condição para transformar seu egoísmo, se não num altruísmo, ao menos num *eu* consciente dos benefícios promovidos pela pluralidade ou, ainda, num cenário mais pessimista, num indivíduo cômico da obrigatoriedade imposta pelo Estado de que os seus cidadãos devem necessariamente seguir as suas leis.

A pergunta kantiana “*que é o homem?*”, pode ser respondida, com o auxílio do estudo antropológico, ao se afirmar que o homem não pode sê-lo a não ser em conjunto com seus semelhantes. A sociabilidade se torna tanto a condição necessária para o palco do conflito quanto se apresenta como resultado do aprimoramento decorrente dele. Por tal motivo, segundo Kant, ainda melhor do que um jogo, seria um bom jantar. O filósofo afirma que “o bem-estar que parece melhor se afinar com tal incremento é *uma boa refeição em boa companhia* (e, se possível, também variadas)” (*Antropologia*, p. 175, AA 07:278). Ora, num jantar há uma troca de saberes, de histórias e de gracejos, por consequência, fortalecem-se os laços sociais enquanto eles incitam a polidez e o interesse dos homens em promovê-la cada vez mais.

Os homens forjam vigorosamente a própria humanidade nessas ocasiões, porque permutam à mesa aquilo que podem oferecer de mais valioso, ou seja, sua exímia versão de si enquanto homens de gosto, visto que ninguém se sujeitará a se mostrar inferior do que é, em

uma situação na qual todos fazem o contrário. Há um convite subentendido para que se leve à mesa o esmero que se espera dos demais. As paixões e o egoísmo podem ser refreados quando o *eu* está disposto em um ambiente que mais contribui para seu plasmar enquanto pertencente à humanidade do que em um local que o ameaça com a presença de outros *egos*. O jantar se pretende público a partir de um contrato de privacidade dos presentes, ou seja, crê-se que aquilo que é livremente falado à mesa permanecerá nela; só assim, assegurar-se-á o livre trânsito de pensamentos durante a refeição. Para Kant, “comer junto à mesa é considerado como a formalização de um semelhante contrato de segurança” (*Antropologia*, p. 176, AA 07:279)⁷². Um sujeito se abre para o outro, na sua diferença, no seu alvitre, na sua argumentação, no seu chiste, ao mesmo tempo em que é recepcionado em todos esses domínios pelos presentes. É o modo mais refinado do homem fiar sua humanidade, porque é a maneira mais sofisticada dele se relacionar.

Por conseguinte, “comer sozinho (*solipsismus convictorii*) é nocivo para um douto *filosofante*: não é restauração, mas exaustão (principalmente quando se torna *glotonaria* solitária), trabalho extenuante, não jogo vivificante dos pensamentos” (*Antropologia*, pp. 176-177, AA 07:280). Kant era um apreciador de jantares com convidados e os fazia com frequência, inclusive em sua idade mais avançada tinha ao menos sempre dois convidados⁷³. Era o modo dele se relacionar com os principais pensadores da época, de expor e de testemunhar reflexões sobre filosofia, ciência, a vida cotidiana e o tema que mais lhe agradava: a política, tanto a nacional quanto a internacional⁷⁴.

De acordo com a *Antropologia* de 1798, seria necessário ainda que o cardápio fosse minuciosamente pensado para que pudesse promover o bom andamento da ocasião (o filósofo acreditava que uma boa conversa aumentaria o apetite e tornaria a digestão mais salutar, portanto, haveria uma mútua contribuição entre o social e o corporal), que deveria passar obrigatoriamente por três fases: “1) *narrar*; 2) *raciocinar*; 3) *gracejar*” (*Antropologia*, p. 177, AA 07:280). Kant, ademais, prescreve que seja determinada a ordem dos assuntos a serem

⁷² No caso de o jantar ser entre amigos, este acordo de seguridade se potencializa ainda mais. Para Kant, “a mais estreita amizade exige que este amigo sensato e fidedigno esteja, ao mesmo tempo, obrigado a não partilhar a um outro, tido por igualmente confiável, o segredo que lhe foi confiado, sem a autorização expressa do primeiro” (*MC*, p. 287, AA 06:472). Este seria o caso da amizade *moral*, de acordo com o filósofo, há ainda a amizade *estética* e a *pragmática*. Mesmo a pragmática, em vista da destinação natural dos homens à sociedade, é benéfica à socialização e aos progressos que ela promove na história, apesar de seus limites, porquanto nela um amigo se encarrega dos fins do outro. Cf. *MC*, pp. 286-287, AA 06:471-472.

⁷³ Kuehn (2001, p. 325) relata o seguinte: “Os jantares sociais de Kant também eram uma maneira de combater a solidão. Eles eram o ponto alto do seu dia, e ele sempre esperava ansiosamente seus convidados. Normalmente, três ou quatro de seus amigos eram convidados e, às vezes – principalmente nos últimos anos – Kant convidava aqueles que tinham ido ver o famoso filósofo em Königsberg”.

⁷⁴ Cf. KUEHN, 2011, p. 392.

apresentados e as regras que orientam o modo de introduzi-los. Destaquemos somente a primeira: “a) escolha de um tema de conversa que interesse a todos e sempre dê a alguém ocasião de acrescentar algo apropriado” (*Antropologia*, p. 177, AA 07:281). Há de se notar, a partir dessa regra, que é imprescindível que a pluralidade seja fomentada, com isso, todos os temas levados à baila devem atender a esse pré-requisito; qualquer matéria que elida uma ou algumas das partes precisa ser afastada, posto que o jantar não deve ter somente uma única função nutricional, mas também uma função pragmática⁷⁵.

A reunião em volta de uma mesa é análoga a uma pequena sociedade, porque é composta de homens submetidos às mesmas regras e, desta forma, como ocorre em uma comunidade, pode tanto encaminhar a sociabilidade intrínseca a ela à sua agradabilidade, quanto à inconveniência de seu descomedimento. Na direção oposta de um jantar que promove a polidez, por ser racionalmente organizado para tanto, na visão de Kant, estaria um banquete que, ainda que reúna homens à mesa para compartilharem das suas reflexões, é atulhado por demonstrações de entorpecimento e imoderação no uso de meios de fruição e alimentação.

⁷⁵ Cf. *Antropologia*, p. 177, AA 07:281. Complementarmente lemos: “o riso é sempre uma vibração dos músculos que tomam parte na digestão, e a estimula muito mais que a sabedoria de um médico” (*Antropologia*, p. 160, AA 07:262); “[...] e assim a refeição termina em *riso*: este, se é franco e cordial, foi destinado especificamente pela natureza, mediante o movimento do diafragma e das entranhas, para a digestão, como para o bem-estar corporal, ainda que os partícipes do banquete, e sabem-se lá quanto!, presumam descobrir o cultivo do espírito num desígnio da natureza” (*Antropologia*, p. 177, AA 07:281). Na *Metafísica dos costumes*, Kant ainda discute os benefícios e os malefícios da bebida alcoólica e do ópio em um jantar. Para o filósofo, uma quantidade moderada de álcool seria benéfica para a promoção da sociabilidade, porque uma leve embriaguez prolongaria a conversação e traria franqueza a ela; novamente há uma relação de conveniência do corpo e do espírito ante a promoção do fim moral. O ópio deveria ser evitado pelos mesmos motivos, ele obstrui a sociabilidade à medida que deixaria os homens menos falantes. Cf. *MC*, pp. 239-240, AA 06:427-428. Kant esteve durante toda sua vida sempre atento às questões salutaras, provavelmente por causa da exagerada preocupação que ele mesmo mantinha com sua saúde, diagnosticada, inclusive, pelo próprio filósofo, como uma hipocondria; contudo, para além deste detalhe da vida privada do filósofo, também podemos destacar o fato de que o cuidado com a saúde, para Kant, implicava diretamente em um *autocontrole*. Em seu ensaio *Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”?*, por exemplo, o filósofo ressalta a importância da *autonomia na dieta* de um homem, a despeito da dependência de um médico que faça as vezes da razão desse indivíduo: “Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo” (*Esclarecimento*, p. 100, AA 08:35, itálico nosso). N’*O Conflito das faculdades*, a relação entre Medicina e Filosofia e a importância do autocontrole fica ainda mais clara; a *Terceira Seção* – com o subtítulo: *Do poder do ânimo de ser mestre de seus sentimentos doentios através da simples resolução* – corresponde ao diálogo que Kant estabeleceu com Christoph Wilhelm Friedrich Hufeland (1762-1836), importante médico alemão, autor da obra *A arte de prolongar a vida humana* (1797). Nessa *Seção*, Kant apresenta, além de seu diagnóstico, os modos através dos quais ele tratava esta condição, bem como outras enfermidades em sua vida. Com influência estoíca, as recomendações de uma vida saudável se baseiam numa dietética que pressupõe a perseverança do paciente no tratamento, porque ela se opõe à comodidade: manter a cabeça e os pés frios para evitar resfriados; evitar dormir em diversos horários, como após o almoço, para prevenir a insônia; beber e comer moderadamente. A melhoria da hipocondria de Kant, que em sua juventude havia beirado o tédio de viver (*Überdruß des Lebens*), deu-se quando ele constatou que ela decorria diretamente de seu peito profundo e estreito, ou seja, de uma condição corpórea que ele não poderia modificar. O autor afirma: “A opressão permaneceu em mim, pois sua causa reside em minha compleição corporal. Mas, com relação a sua influência em meus pensamentos e ações, consegui tornar-me mestre através do desvio de minha atenção destes sentimentos como se eles nem me acometessem” (*Faculdades*, p. 133, AA 07:104).

O banquete enquanto convite formal para a imoderação dos dois tipos de gozo, tem certamente além do mero bem-viver físico ainda algo que se dirige ao *fim* moral, a saber, manter juntos muitos homens, e durante longo tempo, para comunicação recíproca; contudo, visto que a reunião (se supera o número das musas, como diz Chesterfield) permite apenas uma comunicação restrita (com os vizinhos à mesa), sendo o evento, portanto, contrário àquele fim, permanece então sempre uma sedução para a imoderação, a transgressão do dever para consigo mesmo; sem contar ainda os danos físicos do excesso, que talvez possam ser remediados pelo médico. Até onde vai a autorização moral de dar ouvidos a esses convites à imoderação? (*MC*, p. 240, AA 06:427).

É importante frisar que um banquete que promove a imoderação não anula os benefícios de um jantar regido pela civilidade, porque somente este pode ao fim promover a melhoria da sociabilidade dos participantes daquele tipo de confraternização. O refinamento das disposições racionais e dos costumes assenta no espírito humano a desaprovação a estes tipos de comportamentos, que não seja por motivos morais, que seja por motivações de relevância social, em razão da ebriedade ser sinal de falta de controle sobre si, o que pode ser prejudicial a quem tenta angariar ou antes já possua uma posição de destaque no estamento social. Isso é sustentado por Kant em sua *Metafísica dos costumes*; segundo o filósofo, quando o vício de alguém é um escândalo, deve-se interromper o convívio com essa pessoa na medida do possível, porque isso demonstra desprezo pelas leis estritas do dever, além disso, tal condição põe-no à venda e qualquer um que possa pagar pela sua adição poderá suborná-lo com os prazeres da opulência⁷⁶.

Com todas essas descrições, Kant não está objetivamente preocupado em pormenorizar as minúcias da vida privada e, mais do que isso, como ela deveria ser, mas em apontar como esse rito social pode, ao fim, promover a libertação ou, ao menos, o afastamento do *eu* de seus interesses estritamente egoístas; para o filósofo, uma refeição conjunta poderia ser um bom remédio para o *cancro passionnal*. Nela, os convidados do jantar poderiam interpretar a melhor versão de seus papéis na sociedade; enganariam e seriam enganados, sem que soubessem quem realmente os ludibria, a saber, a natureza, a qual promoveria a vivificação das forças humanas na medida em que os homens buscassem satisfazer o alento de suas particularidades – não é prescindível indicar que ela somente o faz enquanto recurso necessário para que os homens possam se conduzir posteriormente com suas próprias forças à sua finalidade.

A sociabilidade, exposta em sua exemplaridade num jantar sensatamente pensado, confronta-se com a particularidade ao promover o pluralismo necessário a um cidadão do mundo, que pressupõe em sua própria ideia a dependência com o outro. O melhor trajeto à

⁷⁶ Cf. *MC*, p. 289, AA 06:474.

finalidade da humanidade se dá pela sociabilidade. Como vimos, é no espaço da disputa egóica e passional que se exige insistentemente sua própria superação, que o homem pode se constituir enquanto humano, e ulteriormente a isso, como cidadão cosmopolita. A sociabilidade de um jantar ajuda a desfazer bilateralmente a imagem pré-concebida do outro, visto como um oponente. A inquietação individual pela busca por destaque frente aos demais pode ser substituída por uma cooperação entre eles para que o jogo das ideias seja mantido em evidência durante a conversação.

O espaço relacional exigido para a concretização de uma cidadania do mundo pode ser possibilitado com os jantares com homens de gosto, como aqueles organizados por Kant porque ali se fazem presentes sujeitos cultos, bem como porque seus saberes particulares estão num rico intercâmbio que fortalece ainda mais as suas habilidades, a sua polidez e a prudência própria ao comércio social. Discutem, por exemplo, o ser humano, à mesma medida em que se constituem como tal através da sociabilidade pressuposta à conversação. A antropologia encontra aqui a sua mais eficaz utilidade, porque contribui para a prudência dos homens enquanto ela própria é objeto e instrumento transformador deles.

Por insignificantes que possam parecer essas leis da humanidade refinada, principalmente comparadas com as leis morais puras, tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude, que deve ser recomendado a esta última de um ponto de vista sério. – O *purismo* do *cínico* e a *mortificação da carne* do *anacoreta*, sem bem-estar social, são formas desfiguradas da virtude e não convidam para esta: ao contrário, abandonados pelas Graças, não podem aspirar à humanidade (*Antropologia*, p. 178, AA 07:282).

A polidez e tudo o que se refere a ela funcionariam como uma amálgama social, nesse sentido, a *aparência moral* e o engano mútuo entre os homens são benéficos para a manutenção do círculo social. O egoísmo e as paixões acabam por serem contidos em prol da sociabilidade, à qual eles são naturalmente impulsionados, ou seja, a pluralidade própria da civilidade coage o *eu* de cada qual a renunciar a seus anseios, ou ao menos, disfarçá-los bem sob a dissimulação da cordialidade e da hospitalidade. Kant afirma que, perante o que é exigido pela civilidade, “cada um na sociedade tem respeito pelo outro, escolhe em todos os momentos o que também agrada aos outros, é meticuloso com suas roupas, assume a postura que lhe agrada, comporta-se com modéstia e sempre faz o papel de comedimento” (*Friedländer*, p. 74, AA 25:504).

Nesse exercício de fingimento, como Frierson (2011, p. 111) reitera, há sempre a necessidade de que os homens se comprometam com o papel que estão interpretando, o que torna indispensável o autodomínio sobre as paixões, ao menos no nível exigido à conjuntura. O

modo como a razão humana se engaja em prol dessas dissimulações não deixa de contribuir para o seu esmero, o que é fundamental para a moralização. Frierson (2011, p. 111) ainda complementa que a aparência moral pode acabar por despertar a atenção dos homens ao valor das virtudes, pois quanto mais virtuoso um homem é (ainda que seja somente uma aparência de virtude), mais bem-quisto ele se torna no seu meio social. Segundo Kant, o gozo da acessibilidade, da expansividade, da cordialidade, da hospitalidade, seriam capazes de tornar a virtude amável⁷⁷. Esta mesma estratégia, a saber, da incitação à virtude por meio do contato com ela, será usada por Kant no processo educacional, o qual analisaremos em nosso próximo capítulo (cf. Seção 3.8).

Kant inaugura uma reflexão antropológica que não leva em consideração, por exemplo, a conexão entre o corpo e a alma, e que abandona, em grande parte, as determinações impostas pelo meio externo ao indivíduo, como postulava em seu período pré-crítico; em sua antropologia crítica o filósofo quer, diversamente, estudar o homem segundo a sua forma mais humana possível, isto é, estudá-lo enquanto ele se constitui como tal. A investigação antropológica realizada pelo filósofo não recorre a uma ideia de homem revelada pela religião ou ainda enseja uma averiguação que o faça remotamente, ao negligenciar a *práxis* da vida; diferentemente, Kant entende o ser humano como um artífice de si, porque ele esculpe a sua humanidade sobre o que lhe foi dado pela natureza, e o faz com as ferramentas que ele próprio desenvolve. Por conseguinte, um sujeito singular inserido na concretude histórica não pode fazê-lo isoladamente, ele precisa dos seus congêneres (quer seja nos jogos ou nos jantares); em primeiro lugar, compartilham da mesma necessidade, isto é, da cooperação social; depois, dos mesmos interesses, ou seja, da continuidade do comércio relacional, e, ao fim, dos mesmos compromissos, o respeito às leis e às normas sociais, o que pode ser subsumido na própria relação entre as ideias de história e de progresso⁷⁸.

⁷⁷ Cf. MC, p. 288, AA 06:473-474.

⁷⁸ Atentemo-nos que há uma semelhança na solução do problema das paixões e o problema do mal radical, que salientamos anteriormente. As paixões podem ser combatidas somente pelo exercício da sociabilidade, isto é, no esforço mútuo dos homens no próprio exercício conjunto da humanidade. Kant oferece como exemplo o caso dos jogos e dos jantares. O mal radical também não deve ser combatido de forma isolada, Kant afirma que será necessário o estabelecimento de uma comunidade ética, no seio da qual, os homens comunitariamente contribuem para que o bem prevaleça sobre o mal. Lemos na *Religião nos limites da simples razão*: “o império do princípio bom, na medida em que os homens para ele podem contribuir, só é alcançável, pois, tanto quanto discernimos, mediante a erecção e a extensão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas; uma sociedade cuja conclusão em toda a sua amplitude se torna, pela razão, tarefa e dever para todo o género humano. - Pois só assim se pode esperar uma vitória do princípio bom sobre o mau” (*Religião*, p. 100, AA 06:94). A ideia de um progresso humano que perpassa pelo esforço coletivo dos homens subjacente a ele ficará mais clara em nosso Quarto Capítulo (cf. Seção 4.5.3).

2.4 Entre natureza e liberdade

Na segunda parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático, Característica antropológica, Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior*, Kant oferece uma informação que nos ajuda a compreender a dualidade que sempre permeia muitas das reflexões acerca da humanidade, isto é, se ela é livre ou se é determinada pela natureza. Para o filósofo, é possível observar o caráter do gênero humano a partir de dois pontos de vista: “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” (*Antropologia*, p. 181, AA 07:285). Essas caracterizações se desdobram em três outras instâncias: o *caráter natural*; o *temperamento* ou *índole sensível*; e o *caráter puro* ou *índole moral*⁷⁹.

Uma pessoa que tenha *caráter natural* seria alguém que é bondoso naturalmente, ou seja, um homem “[...] que não é teimoso, mas que cede; ele sem dúvida fica zangado, mas facilmente se acalma e não guarda rancor (é negativamente bom)” (*Antropologia*, p. 181, AA 07:285-286); todavia, não age assim porque tem princípios que o orientem nessa direção, conduz-se simplesmente por causa de um impulso⁸⁰.

Kant subdivide o *temperamento* em dois: 1) segundo um ponto de vista fisiológico (a constituição e a compleição corporal); e 2) a partir de um ponto de vista psicológico, o qual assume quatro possibilidades (propostas primeiramente por Hipócrates e, posteriormente, recuperadas por Galeno): a) o *sanguíneo*, b) o *melancólico*, c) o *colérico*, e d) o *fleumático*⁸¹. Essa classificação foi elencada anteriormente, quando nos debruçamos sobre as reflexões pré-críticas de Kant; como havíamos anunciado naquele momento, algumas nuances daquele período ainda ecoariam nas afirmações antropológicas pragmáticas, apesar de serem reinterpretadas, o que é o caso da teoria humoral.

Diferentemente de uma caracterização implacável e prévia do indivíduo a partir da sua constituição humoral, agora ela não é utilizada para indicar “as *causas* dos fenômenos do homem afetado sensivelmente, mas serve apenas para classificá-las segundo os efeitos observados” (*Antropologia*, p. 183, AA 07:287). O homem pode se constituir na dinâmica da

⁷⁹ Cf. *Antropologia*, p. 181, AA 07:285.

⁸⁰ A noção de caráter natural é um dos traços da antropologia pré-crítica que ainda permanecem no sistema crítico de Kant, já que segundo a antropologia pragmática, ninguém nasceria bondoso; um homem somente poderia sê-lo em decorrência do seu esforço a esse fim. Veremos mais à frente, que Kant mantém vários aspectos do pensamento antropológico pré-crítico na antropologia crítica (cf. Seções 2.4.1 e 2.4.2).

⁸¹ Cf. *Antropologia*, p. 182, AA 07:286-287; cf. Seção 2.1.

práxis segundo as possibilidades que ela lhe oferece, e só então, posteriormente à experiência vivida, é que esse homem receberia do antropólogo a sua classificação humoral. A uma pessoa que é esperançosa ou má pagadora atribuir-se-ia o temperamento de *sentimento*, do tipo *leve e sanguíneo*⁸², ou ainda, a um sujeito que preza pela ordem e é um marido conciliador, o temperamento de *atividade*, do tipo *frio e fleumático*⁸³. Nos textos pré-críticos o autor afirmaria que eles agem assim *porque* têm o temperamento sanguíneo e fleumático, respectivamente; já na *Antropologia* de 1798, afirma que, porque agem assim livremente, acabam recebendo tal classificação.

O ser humano é um ser sensível como os demais, portanto, é afetado pela natureza em sua vida; precisa se alimentar, reproduzir-se, buscar por abrigo e o faz sem que seja necessário deliberar sobre esses carecimentos, porque não se apresentam como opções a ele, isto é, os homens não podem escolher se atendem ou não a essas demandas, sob o preço da continuidade de sua própria existência. Todavia, o ser humano é conformado também segundo sua liberdade⁸⁴, que o permite em tantos outros âmbitos da existência escolher como quer agir. Na visão kantiana, pode-se afirmar concernente a isso que, de modo distinto ao dos animais que têm uma dieta e um ciclo reprodutivo determinado pela natureza (ou ainda, uma história planejada⁸⁵), o homem pode decidir quais alimentos quer comer, ou ainda, quando quer se unir sexualmente, uma vez que lhe estão disponíveis todas as possibilidades alimentares bem como a temporalidade para a eleição da cópula.

Não é conveniente a um indivíduo que é conformado também pela sua liberdade ser determinado irrevogavelmente a ser um mau pagador ou um marido conciliador, porque tem ou não determinado tipo humoral. Por conseguinte, observamos um refinamento da reflexão kantiana para que seja tornada possível a compatibilização de ambas as perspectivas, a da determinação natural e a da liberdade; com isso, a teoria dos humores também sofre uma readequação, tornando-se, então, muito mais um modo explicativo *a posteriori* do que uma determinação humoral *a priori*.

O mesmo refinamento se passa com a interpretação antropológica da *fisionomia* quanto às expressões faciais. Afastando-se do entendimento de que os traços faciais de um sujeito seriam inerentes à sua índole, como se eles já lhe fossem dados previamente em concordância

⁸² Cf. *Antropologia*, pp. 183-184, AA 07:287-288.

⁸³ Cf. *Antropologia*, p. 186, AA 07:290.

⁸⁴ “[...] por conseguinte, ele tem dois pontos de vista a partir dos quais pode se considerar e vir a conhecer leis do uso de suas forças, conseqüentemente de todas as suas ações: *primeiro*, na medida em que pertence ao mundo sensível, sob leis da natureza (heteronomia), *segundo*, enquanto pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, sejam, não empíricas, mas fundadas na razão apenas” (*FMC*, pp. 369-371, AA 04:452).

⁸⁵ Cf. Seção 1.2, nota 13.

com seu caráter, Kant afirma que as marcas e os sinais no rosto da pessoa são resultantes da repetição frequente de seu movimento, e a prova disso é que, quando o indivíduo falece, aquela feição deixa de existir⁸⁶. Novamente, por mais que seja possível se utilizar das expressões faciais para perscrutar o caráter de um indivíduo, a antropologia pragmática deve sempre interpretá-las como um reflexo ou uma externalização daquilo que interiormente ele decide fazer de si. Segundo Louden (2000, p. 78):

[...] linhas de expressão e rugas no rosto das pessoas, às vezes, são causadas pelo exercício repetido dos músculos faciais que estão associados a emoções, humores e atividades. E uma leitura precisa dessas linhas e rugas (nas circunstâncias apropriadas) nos contaria algo sobre as emoções e humores dessas pessoas.

Contudo, como o estudioso explicita em seguida, esses sinais externos não são dados infalíveis para que seja estabelecido o caráter moral de um indivíduo, apesar de ser um modo de tentar conhecê-lo num primeiro momento. Entendemos, portanto, que há uma possível relação entre as marcas no rosto de um indivíduo e o que ele sente em seu ânimo, o que não deixa de dizer algo sobre quem ele é; uma pessoa alegre ganhará com o decorrer dos anos linhas de expressão mais acentuadas próximas a sua boca, por causa de seu constante sorriso, ou ainda, um sujeito desconfiado que, ao sempre duvidar de algo, manifesta essa cisma com o franzir de sua testa, acabará por conservar esses traços em sua fronte mesmo quando não estiver receoso. As marcas de expressão podem refletir externamente o que o ânimo sente, mas caso se faça uso delas para uma investigação antropológica pragmática, o antropólogo precisa interpretá-las segundo a correta ordem dos fatores para que seja resguardada a liberdade do indivíduo, que não é determinado a ter certos traços faciais porque são concordantes com a índole que lhe fora atribuída, mas que, ao constituí-la livremente, acaba por demarcá-la em seu rosto na medida em que se expressa em sua vida. As rugas e linhas de expressão não são sinais de determinismo, mas manifestação de uma liberdade interna.

A terceira instância para se caracterizar os homens é a do *caráter moral*. Kant indica que, por um lado, afirmar que alguém é um sujeito de caráter não lhe descreve deveras, contudo, por outro lado, também o faz uma pessoa distinta. Por quais razões? A questão é que a acepção de caráter para Kant não diz respeito necessariamente a um discernimento benevolente do sujeito; para o filósofo, ter um caráter “significa ter aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão” (*Antropologia*, pp. 187-188, AA 07:292). Seguir

⁸⁶ Cf. *Antropologia*, p. 197, AA 07:301.

princípios práticos, como Kant já havia anunciado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁸⁷, não implica seguir invariavelmente bons princípios, eles podem ser amorais e ainda assim fazem do indivíduo alguém de caráter. Todavia, um sujeito com caráter conduz suas ações mais razoavelmente do que aqueles que não o têm: “[...] é em si algo estimável e digno de admiração, como também raro” (*Antropologia*, p. 188, AA 07:292); desse modo, como veremos mais profundamente em nosso Capítulo 3 (cf. Seção 3.7), sobre a educação, embora a formação de um caráter no sujeito não o torne necessariamente bom, ele só poderá possivelmente sê-lo se anteriormente dispor de um caráter, isto é, ele só poderá ser capaz de seguir máximas universalmente válidas se previamente aprendeu a seguir qualquer espécie de máximas.

A concepção kantiana de caráter integra a sua visão acerca da liberdade apresentada na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*⁸⁸, isto é, segundo o filósofo “aqui não importa o que a natureza faz do ser humano, mas o que este faz de si mesmo” (*Antropologia*, p. 188, AA 07:292). Os animais não têm um caráter porque são determinados de modo necessário alheamente pelos ditames da natureza; eles não podem, assim, forjar uma conduta segundo máximas. Os homens podem formar um caráter porque são livres para nortearem as suas ações, e podem, inclusive, constituí-lo ou não: “Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo” (*Ideia*, p. 6, AA 08:19). A natureza somente auxilia os homens oferecendo a eles o ensejo para que reflitam sobre a necessidade do estabelecimento de um caráter; a decisão e a ação para colocá-lo em prática resulta única- e exclusivamente do homem. À vista disso, “tudo o mais que a natureza deu ao ser humano como predisposição, sua aptidão natural, temperamento, fisionomia, não constitui seu próprio caráter” (*Mrongovius*, p. 478, AA 25:1384-1385). É uma elaboração concebida humanamente, uma ação do indivíduo para o próprio sujeito e, nesse sentido, merece a atenção da investigação antropológica, porque demarca um traço fundamentalmente humano.

Das qualidades do homem, o caráter é, portanto, a única que “tem um **valor** intrínseco e está acima de qualquer preço” (*Antropologia*, p. 188, AA 07:292), justamente porque ele decorre de uma *decisão* e da *firmeza* perante essa deliberação do indivíduo. Ele não a segue por

⁸⁷ “Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar, outrossim, os *talentos* da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é a boa vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*” (*FMC*, p. 101, AA 04:393).

⁸⁸ O subtítulo em *Mrongovius* do mesmo tópico é: “sobre o caráter adequado dos seres humanos, ou sobre o caráter da liberdade”. Cf. *Mrongovius*, p. 478, AA 25:1384.

causa do *preço de mercado* ou do *preço afetivo*⁸⁹, mas porque determina que a seguirá invariavelmente. Fica clara a conexão estabelecida por Kant entre o caráter moral e a moralidade pura, dado que em ambos o que orienta a ação nunca são as circunstâncias, mas “o aspecto formal do querer em geral, de agir segundo princípios firmes” (*Antropologia*, p. 188, AA 07:292). No entanto, como já apontamos anteriormente, não há uma correspondência absoluta entre agir segundo princípios, isto é, ter um caráter, e agir moralmente bem; a afinidade se reduz à firmeza do cumprimento de uma orientação prévia dada à ação.

Kant alerta que o caráter não é algo fácil de ser alcançado, porque ele “somente aparece na idade madura. Durante a juventude o sujeito ainda não o tem. Frequentemente, o indivíduo somente o alcança muito tarde em sua vida, e muitos não o alcançam jamais” (*Mrongovius*, p. 479, AA 25:1386). Segundo a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, nem mesmo a educação teria a capacidade de promover a tomada de resolução do sujeito em assumir um caráter, mas somente de fomentar e encaminhá-lo nessa direção⁹⁰. Na obra de 1798, Kant acredita que essa resolução acontece “apenas como que por meio de uma explosão que sucede repentinamente ao fastio com o estado oscilante do instinto” (*Antropologia*, p. 190, AA 07:294). Ora, isso seria necessário porque o estabelecimento do caráter não é galgado periodicamente, ao contrário, seria como uma espécie de renascimento, que se manifestaria de uma só vez em sua inteireza.

Não obstante, cumpre notar que temos um caráter interno – citado por Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* como um caráter moral⁹¹ – e outro caráter externo⁹². Pelo primeiro estamos no âmbito da autonomia, na qual o sujeito age continuamente segundo máximas universalmente válidas que dá a si mesmo; com o segundo, embora o sujeito se utilize de máximas para orientar as suas ações, não exige delas que se tornem leis universais, portanto, situa-se na esfera da heteronomia. Não há qualquer imprecisão conceitual em afirmar que os homens podem *assimilar* um modo de pensar (*Denkungsart*), isto é, aprender a agir

⁸⁹ Cf. *Antropologia*, p. 188, AA 07:292.

⁹⁰ Em nosso Capítulo 3 veremos que Kant, ao analisar mais profundamente o âmbito pedagógico, atribui um peso maior para o processo educacional na formação do caráter, apesar de não poder necessariamente constituir um caráter moral no aluno.

⁹¹ Cf. *Antropologia*, p. 190, AA 07:295.

⁹² Na obra *A religião nos limites da simples razão*, em consonância com o que apresenta na *Antropologia* de 1798, Kant nomeia de *caráter empírico* (*virtus phaenomenon*) o intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever segundo a sua legalidade, isto é, que tem a máxima persistência de ações conforme à lei; e de *caráter inteligível* (*virtus noumenon*) a condição na qual um homem quando conhece algo como dever, não necessita de nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever. Para a formação do primeiro é exigida uma gradual reforma do comportamento e da consolidação das máximas, o que, inclusive pode receber contribuição da reforma da cultura, já para o segundo, é requerida uma revolução na disposição de ânimo. Cf. *Religião*, pp. 52-53, AA 06:47.

indefinidamente segundo máximas por eles escolhidas; é necessário, no entanto, reiterar que isso não significa que tais máximas sejam necessariamente as responsáveis por promover ações morais, visto que elas podem ser máximas que simplesmente orientam ações prudenciais⁹³. Kant inclusive propõe alguns princípios concernentes ao caráter externo que devem ser apresentados sempre de forma *negativa*, por exemplo: “não dizer inverdade, de propósito: por isso, também falar com cuidado, a fim de que não recaia sobre si a vergonha do desmentido” (*Antropologia*, p. 189, AA 07:294). A mentira deve ser evitada nesse caso, porque pode gerar embaraços entre as pessoas envolvidas na situação, principalmente àquele que mente, porque, além de receber a pecha de mentiroso, ele teria que lidar com o constrangimento de possivelmente ser desmentido em público. Nessa circunstância, contudo, a veracidade é mais um conselho pragmático do que um princípio puro, apesar de ser profícua para a manutenção e progresso da sociedade em vista de uma finalidade moral.

2.4.1 O caráter dos sexos

Mais ao final da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant procura oferecer a mesma compatibilização a respeito das disposições humanas, isto é, igualmente ser determinado pela natureza e ser livre, na perspectiva do caráter do *homem* e da *mulher*; além disso, o argumento visa esclarecer o modo como essa dinâmica promove o progresso da sociedade. Se a natureza inseriu o homem em geral num jogo de ser determinado e determinar a si mesmo, que enseja a própria dinâmica do progresso civilizatório, ela repete os mesmos ditames no panorama relacional dos sexos.

No *progresso da civilização*, cada uma das partes tem de ser superior de maneira heterogênea: o homem tem de ser superior à mulher por sua capacidade física e sua coragem, mas a mulher, por seu dom natural de dominar a inclinação do homem por ela; porque, pelo contrário, no estado ainda não civilizado, a superioridade está simplesmente do lado do homem. – Por isso, na antropologia a especificidade da mulher é um objeto de estudo para o filósofo, mais que a do sexo masculino (*Antropologia*, p. 199, AA 07:304).

⁹³ Destaquemos que, estabelecer uma regra e segui-la invariavelmente, sob a perspectiva prudencial, implica também a avaliação das condições próprias ao cumprimento da regra – o que demarca mais uma diferença com o caráter moral. Em certas condições, será preciso que o sujeito adeque a sua ação ao que é exigido pela conjuntura; nesse caso, ele não deixa de ter um caráter externo, isto é, a firmeza no cumprimento de um propósito, porque também faz parte do caráter o julgamento para discernir a conveniência do que é requerido naquele caso específico. De acordo com Kant, as regras não devem ser guias para imaturos; o indivíduo precisa saber julgar quais casos se aplicam à regra e de que modo eles se aplicam, com isso, o filósofo não conclui que um indivíduo pode sempre fazer exceções à regra, o que aconteceria com alguém sem caráter, mas sim que o indivíduo com caráter sabe julgar quando o fará, e que o fará somente neste caso. Cf. *Friedländer*, p. 180, AA 25:635.

É notável que Kant desprestigia as mulheres em suas investigações, não obstante afirme que é delas que a pesquisa antropológica deveria mais se ocupar; o motivo é quase que incoerente, porque as verdadeiras razões por trás do empenho investigativo frente ao sexo feminino é entender como as mulheres poderiam auxiliar os homens no processo de melhoramento *deles*. Parece-nos que Kant retorna ao modo de refletir da antropologia pré-crítica ao analisar as mulheres, porque as determina peremptoriamente em seu caráter, descreve o caráter natural e o temperamento delas sem discorrer sobre sua índole moral. As afirmações apresentadas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* se aproximam, inclusive, daquelas expostas nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. A mulher teria em seu caráter uma inclinação a dominar, e o conseguiria fazer na vida privada do casal. Na letra do filósofo encontramos a informação de que “a mulher não teme a *guerra doméstica*, em que ela combate com sua língua, e em vista da qual a natureza lhe deu a loquacidade e eloquência carregada de emoção, que desarma o homem” (*Antropologia*, p. 199, AA 07:304). Todavia, só lhe é assentido tal posicionamento nestas condições porque essa guerra poderia, ao fim, promover “a cultura e o refinamento da sociedade por meio da feminilidade” (*Antropologia*, p. 201, AA 07:306); na vida social, ambiente no qual é possibilitado ao gênero humano se encaminhar ao seu fim, o protagonismo é deixado inteiramente para o sexo masculino.

Kant caracteriza antropológicamente a mulher tendo em vista o auxílio que ela presta no fazer-se sujeito do homem. Por mais que o tópico seja sobre o caráter dos sexos, a mulher não é pensada em sua singularidade, mas em contraste com o masculino; assim, se nos atentarmos às descrições oferecidas ao sexo feminino, elas sempre são *contrárias* àquelas oferecidas aos homens, porque perfazem teleologicamente um destino em conformidade com as exigências impostas pelo destino deles. Ela estaria por sua própria natureza cativa ao auxílio oferecido e ao recebido do homem, noutras palavras, em perpétua dependência dele. Para o filósofo alemão, “a mulher é declarada civilmente incapaz em qualquer idade; o marido é o seu curador natural. [...] as mulheres não defendem pessoalmente os seus direitos, nem exercem por si mesmas seus deveres cívicos-estatais” (*Antropologia*, pp. 106-107, AA 07:209).

Kant questiona: “quem deve ter o comando supremo da casa? [...] Eu diria na linguagem do galanteio (porém não sem verdade): a mulher deve *dominar* e o homem *governar*, pois a inclinação domina e o entendimento governa” (*Antropologia*, p. 205, AA 07:309). O filósofo entende que às mulheres falta um entendimento mais afinado como o dos homens, o que lhes impossibilitaria pensar abstratamente de maneira ordenada, por essa razão estariam dispensadas

de uma educação mais profunda e sofisticada; a justificativa é que “o homem pensa de acordo com princípios; a mulher pensa que o modo como os outros pensam é igualmente verdadeiro para ela” (*Mrongovius*, p. 485, AA 25:1394).

Essas disposições psicológicas ou anímicas seriam necessárias à economia da natureza para que, no jogo social entre ambos os sexos, fossem geradas as adequadas condições para a perpetuação da espécie, por meio do sexo, bem como para o aperfeiçoamento dos indivíduos, através do refinamento promovido pelas mulheres associadas pelo matrimônio aos homens na sociedade. Lembremo-nos da importância da polidez para o seio social, posto que seria capaz de servir de convite à virtude; para Kant, as mulheres exercem um papel fundamental ante a urbanidade masculina, elas seriam capazes de imprimir nos homens atitudes e comportamentos mais afáveis e respeitosos, em razão delas naturalmente almejem tais condutas.

Ora, a mudança de paradigma realizada por Kant em sua obra antropológica de maturidade não é total, pois, como notamos, há ainda a presença de nuances determinísticas sobre algumas das análises outrora empreendidas no período pré-crítico. Diríamos que a principal delas recai sobre as mulheres, porque a despeito do homem que pode se compor em sua história com as suas próprias forças, a mulher só o pode fazê-lo assessorialmente a ele.

As justificativas para as determinações impostas às mulheres não se orientam pragmaticamente, elas se baseiam em pressupostos físicos, que Kant almejava depurar das suas reflexões antropológicas maduras, já que é com o *caráter* (*o interno e o externo*) ou *índole moral* que a humanidade pode se fazer como tal. Nas mulheres a natureza implantou “*medo de ferimentos corporais*, bem como a timidez diante de semelhantes perigos” (*Antropologia*, p. 201, AA 07:306); com isso, por causa de sua própria constituição, na compreensão de Kant, elas exigem a proteção dos homens, o que legitimaria o domínio exercido por eles nesta relação. Se retomamos a informação de que a *Antropologia* de 1798 deveria ser uma ciência da utilidade em geral, concluimos que essa generalidade se restringe à utilidade masculina, visto que, de acordo com Kant, é o único sexo que pode efetivar toda e qualquer possibilidade de progresso.

2.4.2 O caráter do povo

Ao tratar do caráter do *povo*, Kant reproduz a mesma dinâmica elencada acima para descrever o caráter dos sexos, isto é, anuncia a pragmaticidade da investigação, mas não a concretiza em sua totalidade. Por um lado, a respeito da determinação do caráter de um povo, lemos que “tampouco o clima e solo podem dar a chave disso, já que as migrações de povos

inteiros demonstram que eles não mudaram o caráter em seus novos domicílios” (*Antropologia*, p. 208, AA 07:313), o que afasta totalmente as reflexões feitas por Kant em seu período pré-crítico, que estabeleciam, por exemplo, o grau de perfeição dos homens a partir da distância que o planeta deles mantinha do Sol. Por outro lado, o filósofo alemão se propõe a fazer a descrição dos franceses, ingleses, espanhóis, italianos e alemães, o que em um primeiro momento não seria algo anômalo numa investigação antropológica, todavia o faz baseado unicamente nas “disposições de suas naturezas” (*Antropologia*, p. 210, AA 07:315), ou seja, baseado no caráter natural e no temperamento deles, negligenciando qualquer análise da índole moral. Com isso, por exemplo, a solenidade e a dignidade do espanhol⁹⁴ ou o cosmopolitismo dos alemães⁹⁵, seriam resultantes das disposições dadas *pela* natureza a cada um dos povos. Kant afirma inclusive que, para conhecê-los, seria necessário compreender bem o “caráter inato do povo primitivo de que descendem” (*Antropologia*, p. 207, AA 07:312), ou seja, “[...] aqui em geral se fala do caráter inato e natural que está, por assim dizer, *na mistura sanguínea dos homens*, não das características adquiridas, *artificiais* (ou artificiosas) das nações” (*Antropologia*, p. 214, AA 07:319; primeiro itálico nosso).

Essas asserções nos levam a concluir que há uma disparidade entre a significação do conceito de *caráter*, quando Kant discorre sobre o homem em geral e quando ele aplica tal conceito à caracterização dos diversos *povos*, não porque os descreve em suas peculiaridades, mas porque acaba por justificá-las fisiologicamente. Como pudemos notar, a análise sobre o caráter dos *sexos* e dos *povos* se pauta somente nas disposições naturais e temperamentos deles, descrevendo-os unicamente pelos traços comuns que a natureza lhes outorgou, ou seja, sem levar em conta a pragmaticidade da existência das mulheres e da diversidade dos povos espalhados pelo globo.

2.4.3 O caráter da espécie

No final da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant volta a utilizar da totalidade dos parâmetros pragmáticos descritos na obra para discorrer sobre o caráter da *espécie*, isto é, leva em consideração agora também sua índole moral. O problema com que Kant inicia a discussão já havia sido tratado anteriormente nos textos pré-críticos, isto é, para definir o caráter da espécie humana seria necessário que isso fosse feito em comparação com

⁹⁴ Cf. *Antropologia*, p. 210, AA 07:316.

⁹⁵ Cf. *Antropologia*, p. 213, AA 07:318.

outras espécies, no entanto, não há essa possibilidade nas condições oferecidas pela experiência, como consequência, o filósofo admite que é um problema insolúvel⁹⁶. Com isso, resta ao investigador assumir que o ser humano “tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume” (*Antropologia*, p. 216, AA 07:321).

De acordo com Kant, o ser humano é dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)* e pode, portanto, fazer de si um *animal racional (animal rationale)*⁹⁷. Nossa espécie tem germens que podem se desenvolver caso sejam propiciadas as condições para isso, nesse sentido, seu caráter está diretamente ligado ao modo como esses germens são desenvolvidos, o estágio em que se encontram e a que fim eles se orientam. Ainda que a natureza tenha provido a razão ao gênero humano, ela não a dispôs integralmente formada e em pleno funcionamento. Faz parte do plano que ela tem para os homens que eles sejam os responsáveis por retirar de si tudo o que ultrapassa as suas determinações animais.

O caráter da espécie, enquanto essa é entendida como uma sucessão de gerações, é a reunião do que cada geração lega à seguinte infinitamente. Em cada época, o gênero humano se encontra, então, circunscrito às conquistas civilizatórias decorrentes da geração anterior e, com isso, precisa se haver com elas, promovendo ainda mais o seu progresso ou, ao menos, assegurando-o; essa mesma dinâmica acontecerá com a sua geração sucessora, que receberá as suas luzes e todas as adversidades próprias a elas, porque não somente as conquistas são legadas de uma geração à outra, mas também as inconveniências próprias do progresso humano. A antropologia, enquanto almeja circunscrever o caráter da espécie, aponta para a filosofia da história, porque o gênero humano tem um caráter que é constituído historicamente. O caráter da espécie é, portanto, forjado na medida em que as disposições humanas se desenvolvem e se aprimoram, e isso só é tornado possível em face do respaldo de que a natureza se serve em vista de seus desígnios: a insociável sociabilidade.

Como já pudemos analisar anteriormente⁹⁸, a insociável sociabilidade é a responsável pela promoção do progresso humano na história. Na *Antropologia* de 1798 essa mesma ideia é asseverada, ou seja, a intratabilidade social dos homens é apontada como necessária para que as disposições humanas sejam desenvolvidas. Estamos propriamente falando da disposição *técnica* (vinculada à consciência) para o manejo das coisas, a disposição *pragmática* (de utilizar

⁹⁶ Cf. *Antropologia*, p. 216, AA 07:321.

⁹⁷ Cf. *Antropologia*, p. 216, AA 07:321.

⁹⁸ Cf. seção 1.3.

habilmente outros homens em prol de suas intenções) e a disposição *moral* em seu ser (de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis)⁹⁹.

O investigador da antropologia, ao procurar circunscrever quais são as características da disposição *técnica* deve manter seus olhos não somente no sujeito, mas também sobre a *natureza*, porque precisa, acima de tudo, compreender como ela constituiu os homens. Dentre as questões próprias a essa disposição estariam as que indagam se os homens são destinados a andar sobre duas ou quatro patas, ou ainda se são carnívoros ou frugívoros¹⁰⁰. Não obstante, a principal característica a ser observada está no formato de suas mãos¹⁰¹. Diferentemente de outros animais que têm as suas mãos (patas, asas, gnelras etc.) moldadas pela natureza para exercerem movimentos específicos em vista de suas determinações instintivas, como para caçar um determinado tipo de presa ou viver em um certo *habitat*, os homens são capazes de realizar toda espécie de atividade com suas mãos. O formato delas e os seus dedos permitem que os homens sejam aptos a todo e qualquer manejo, portanto, podem construir abrigos de qualquer matéria prima e de diferentes formatos, podem subir em árvores, atravessar rios a nado, bem como desenvolver ferramentas que lhes auxiliem nas suas funções cotidianas.

Na história humana é notável como os homens logo desenvolvem essa disposição mediante o impulso dado pela competição e pelo egoísmo, que os insere numa corrida pela superação das obras alheias, diante da possibilidade de subjugar-lo às suas aspirações egóicas. Segundo Kant, o formato da mão humana é um signo de que os homens naturalmente estão imbuídos de racionalidade, enquanto a razão exige para o contínuo desenvolvimento e aprimoramento de suas disposições toda a dinamicidade e a plasticidade das funções próprias das mãos dos homens. De acordo com o filósofo alemão, um ser dotado com a faculdade da razão somente pode se tornar um ser racional mediante o esforço empenhado continuamente por ele frente a esta tarefa, geração após geração, o que não aconteceria com um animal que é determinado a exercer sempre a mesma função com as suas patas, repetindo, criatura após criatura, a mesmíssima conduta numa espécie de história planificada. Portanto, o próprio formato das mãos humanas pressupõe a autodeterminação de sua espécie, posto que ela dispõe de razão e de liberdade para exercê-la à sua sorte.

⁹⁹ Cf. *Antropologia*, p. 216, AA 07:322. Há uma correspondência direta entre as disposições apresentadas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e os imperativos expostos na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Poderíamos denominar os primeiros imperativos também de *técnicos* (pertencentes à arte), os segundos de *pragmáticos* (pertencentes ao bem-estar), os terceiros de *morais* (pertencentes ao comportamento livre em geral, isto é, aos costumes)” (*FMC*, p. 199, AA 04:417-418).

¹⁰⁰ Cf. *Antropologia*, pp. 216-217, AA 07:322.

¹⁰¹ Cf. *Antropologia*, p. 218, AA 07:323.

A disposição *pragmática*¹⁰² – que é a que analisamos mais detidamente neste Capítulo, ao menos tudo aquilo que se conecta a ela – indica que os homens estão propensos à sociabilidade e, por meio da cultura forjada em seu seio, são capazes de promover progressos de uma época à outra através das conquistas resultantes do intercâmbio social. Essa disposição propicia o abandono da rudeza e o nascimento da civilidade, o estabelecimento da polidez e, com ela, das regras que apontam para níveis cada vez maiores de cortesia e gentileza. A disposição pragmática implica a necessidade da educação do gênero humano e a promoção de graus crescentes de liberdade, o que delinea o próprio valor da antropologia nos moldes kantianos, já que ao investigar o gênero humano na sua *práxis*, esse estudo pode oferecer um saber valioso a todo aquele responsável por promover o desenvolvimento da disposição pragmática dos homens, tal como o professor, o jurista ou ainda o governante. A disposição pragmática conduz os homens naturalmente à sociabilidade e ao enobrecimento cultural e civilizatório próprio a ela, contudo, essa disposição conta com o auxílio do egoísmo humano que, assim como colabora com o desenvolvimento da disposição técnica, também contribui fortemente para a disposição pragmática. A insociável sociabilidade, portanto, traduz excelentemente essa relação, dado que é justamente a disposição natural à sociabilidade unida à uma também natural tendência à insociabilidade; como já expusemos no decorrer de nossa tese, esta condição é responsável pela promoção de todo progresso da história humana.

Por fim, há a disposição *moral*, que nos esclarece se o homem seria bom ou mau por natureza. Como é de se supor, a natureza foi sábia o suficiente para resguardar as intenções que teve para com a humanidade, assim, ela não lhe atribuiu somente uma disposição para o *bem*, na medida em que o homem é “um ser dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio” (*Antropologia*, p. 218, AA 07:324), mas também lhe atribuiu uma propensão para o *mal*, expressa pela “propensão a desejar ativamente o ilícito, ainda que saiba que é ilícito” (*Antropologia*, p. 219, AA 07:324)¹⁰³. Nessa dinâmica, a natureza se abstém de qualquer determinação estranha aos desígnios humanos, pois almeja que

¹⁰² Cf. *Antropologia*, p. 218, AA 07:323-324.

¹⁰³ Na obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant afirma que os homens possuem três disposições originárias para o bem: 1) a disposição para a *animalidade* do homem como ser vivo, que se refere ao amor de si físico e mecânico, que tem por intento a conservação de si próprio, a propagação da espécie e o impulso à sociedade; 2) a disposição para a *humanidade*, enquanto ser vivo e racional, que compara, para o que se exige a razão, a saber: julgar-se ditoso ou desditado só em comparação com outros; e 3) a disposição para a *personalidade*, como ser racional e, simultaneamente, suscetível de imputação. Além disso, o filósofo alemão compreende que há uma propensão para o mal que se apresenta em três diferentes graus: o primeiro deles é a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), isto é, a *impureza*; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, ou seja, a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano. Cf. *Religião*, pp. 32-35, AA 06:26-29.

construam a história deles a partir de suas próprias forças. Para Kant não há nenhuma contradição em relação a isso, porque ao fim elas encaminham a humanidade à real destinação dela, a saber, ao “progresso contínuo até o melhor” (*Antropologia*, p. 219, AA 07:324). Kant afirma que:

[...] 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 coalizção, constantemente ameaçada pela dissensão, mas em geral progressiva, numa *sociedade civil mundial (cosmopolitismus)*, 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 (*Antropologia*, p. 225, AA 07:331).

O característico dos seres humanos, principal propriedade que a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* pode oferecer a todo aquele que buscar auxílio nos resultados de suas observações e reflexões, é que eles são *artífices de si mesmos*, individual- e comunitariamente. As suas três principais disposições, assim como todas as outras características descritas no decorrer de nossa análise apontam para uma mesma direção: os homens são – recorrendo ao vocabulário de Rousseau¹⁰⁴ – *perfectíveis*. A antropologia e a história filosófica se complementam, pois se debruçam sobre temas convergentes, isto é, que a constituição do caráter da espécie humana é paralela ao seu progresso, já que são intercambiáveis. A promoção da racionalização dos homens por meio de sua humanização no âmbito social, possível porque eles têm disposições naturais para isso, as quais são continuamente mobilizadas a se desenvolverem pela insociável sociabilidade, circunscreve o mote da investigação antropológica pragmática, bem como a potencialidade do seu uso, na medida em que esclarece ao leitor não somente “que é o homem?”, mas também “como ser um homem prudente?”, o que acaba por abrir espaço para que ele possa vir a ser também um homem moral.

Essa caracterização kantiana do gênero humano será primordial para fundamentar nossas análises posteriores, porque exhibe os homens na sua dual determinação, a qual, como vimos, possibilita a eles a busca na direção de sua liberdade na história. Como Foucault (2011, p. 48) afirma, “na Antropologia, o homem nem é *homo natura*, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo”. Dado que os homens não são puramente bons por natureza, mas devem se esforçar por alcançar uma bondade externa e

¹⁰⁴ Cf. ROUSSEAU, 1987-1988, p. 47.

interna, é forçoso que perpassem por etapas formativas e que sejam expostos a expedientes coercitivos para que se afastem de seu egoísmo e promovam pouco a pouco a sua cidadania cosmopolita. A história dos homens, todavia, é bem menos linear do que se poderia assumir à primeira vista, porque é essencialmente humana e porque tem por aguilhão a intratabilidade social. Kant não tem a intenção de propor uma narrativa histórico-filosófica que depurasse gradativamente de sua prospecção tais ingredientes promotores do progresso. Como vimos na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, os homens são conformados na sua própria ideia de *eu* pelo egoísmo, que os atravessa interiormente. Por conseguinte, o papel do estudo antropológico pragmático do homem se anuncia dentro dos seus próprios limites, haja vista que expõe os motivos para tal; noutras palavras, a *Antropologia* de 1798 não oferece instrumentos para que os homens olhem para a sua auto-exposição e delineiem objetivamente os procedimentos possíveis ou necessários a serem seguidos para alterarem deliberadamente sua história no caminho da moralização, mas para que se entendam reciprocamente em face de suas limitações, porque elas não representam uma falha incorrigível, e sim a própria potencialidade racional e cultural humana frente à natureza.

A potencialidade da antropologia, portanto, circunscreve-se no nível pragmático, isto é, na promoção da prudência; e ela o faz ao explicitar as suas minúcias e ao pormenorizar tudo o que subjaz ao seu cultivo. O estudo antropológico clarifica o jogo social para que seu leitor possa utilizar esse saber a seu favor, ele opera como uma análise coletiva dos homens, justamente porque eles se compõem desta maneira. Dentre os esclarecimentos próprios da antropologia kantiana está o fato de que ela descreve a humanidade dotada de uma disposição moral, mas ainda não moralizada, ou seja, que nos traços próprios do caráter humano está inscrita a realização possível de sua finalidade, apesar da tomada de conhecimento desses traços não ser suficiente para torná-la concreta. Consequentemente, a antropologia presta auxílio à moral ao promover importantes passos subsequentes ao progresso que pode conduzir a ela, como a promoção da disposição pragmática por meio da polidez e da prudência na sociedade, porém, ela não é por si mesma suficiente para tornar os homens sujeitos autonomamente morais.

Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos
adultos, é-nos dado pela educação.
ROUSSEAU, 1995, p. 10.

CAPÍTULO 3 – HISTÓRIA E EDUCAÇÃO

Da exposição antropológica do homem realizada por Kant se desdobra a própria necessidade de um processo formativo para a humanidade, visto que ela tem um caráter que dá a si mesma em sua história, no entanto não o faz regida simplesmente pela sua racionalidade, mas também ao ser afetada pelas suas paixões e inclinações. Como pudemos observar em nosso capítulo anterior, a humanidade se firma na sua própria autodeterminação, enquanto encontra no jogo da sociabilidade o impulso para a promoção de sua liberdade. Ora, se por um lado, na *Antropologia* de 1798, Kant anuncia que “o ser humano tem, pois, de ser educado para o bem” (*Antropologia*, p. 219, AA 07:325), por outro lado, estabelece na mesma obra os limites do processo formativo, ao afirmar que “o problema da educação moral de nossa espécie permanece sem solução, [...] porque nela uma má propensão inata pode ser muito bem censurada e até mesmo refreada, mas não exterminada pela razão humana universal” (*Antropologia*, p. 221, AA 07:327)¹⁰⁵.

Doravante, objetivamos examinar, a partir da obra *Sobre a Pedagogia* (1803), o tratado de educação de Kant, aquilo que fora anunciado na *Antropologia* de 1798, isto é, que apesar da educação ser indispensável para a espécie, ela não é capaz de concretizar com seus recursos formativos a moralização dos homens. Em um primeiro momento expusemos que a antropologia é uma ciência da utilidade e que tem por propósito congregar o processo formativo global dos homens; ela o faz enquanto oferece ao leitor uma compreensão mais profunda do seu próprio gênero, o que poderia esclarecer as regras do jogo social de que os homens fazem parte e, ao fim, refinar o proveito que retiram desse jogo. Pudemos, contudo, demonstrar que o intento antropológico-formativo se limita ao registro da prudência, contribuindo, portanto, diretamente apenas com a disposição pragmática do gênero humano. Com ela, o homem pode forjar para si mesmo um caráter externo, estabelecer um hábito, sustentar-se na obrigatoriedade de seguir preceitos e máximas, mas o faz heteronomamente determinado, ou seja, destituído de qualquer caráter moral puro intrínseco. Nosso intuito neste capítulo é apontar que a educação contribui fortemente para o processo de aperfeiçoamento do gênero humano, pois ela o afasta

¹⁰⁵ No ensaio *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática* (1793), Kant também mantém um posicionamento mais cauteloso em relação ao papel que a educação desempenharia no progresso moral da humanidade, ainda que não descarte totalmente a sua importância: “Se perguntarmos por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa se vê que este sucesso, que mergulha numa lonjura ilimitada, não depende tanto do que nós fazemos (por exemplo, da educação que damos ao mundo jovem) e do método segundo o qual devemos proceder, para produzir, mas do que a natureza humana fará em nós e conosco para nos *forçar* a entrar num trilho, a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade” (*Expressão*, p. 105, AA 08:310).

de sua rudeza; assim, pode torná-lo disciplinado, cultivado e civilizado, porém, tal como o conhecimento antropológico, não o pode necessariamente torná-lo moralizado.

Podemos afirmar que Kant foi um entusiasta da educação, não somente porque acreditava em sua potencialidade formativa, mas também porque vivenciou internamente esta arte. Destaquemos alguns pontos a respeito disso. Primeiramente, o filósofo alemão recebeu forte influência de Rousseau e de sua obra educacional; ora, é conhecido o fato de que Kant leu o *Emílio ou da Educação* ainda nos anos da década de 1760¹⁰⁶. Ademais, o filósofo alemão também manteve uma relação próxima com o Instituto Filantrópico de Dessau; testemunho disto é o fato de Kant ter intercedido em 1776 pela admissão do filho de seu amigo, Robert Motherby, no Instituto¹⁰⁷, e em 1776 e 1777 ter redigido dois informes no *Königsbergische gelehrte und politische Zeitung* recomendando o Instituto aos tutores da humanidade¹⁰⁸. Por fim, ainda ressaltamos que, como nos lembra Philonenko (2004, p. 16), Kant foi preceptor (*Hofmeister*)¹⁰⁹ por nove anos (1746-1755) antes de se tornar professor universitário, cargo no qual, durante seus quase cinquenta anos de docência, lecionou em quatro semestres cursos sobre educação¹¹⁰.

Diante disso, Kant não somente foi um educador, considerando-se o termo em seu sentido amplo, mas também lecionou sobre a temática pedagógica. Buchner (1904 p. 35) afirma que Kant “era um pedagogo tanto por preceito quanto por prática. Ele queria ensinar os alunos ‘a pensar’ e desenvolver suas personalidades na independência do mecanismo escolar”. De modo diverso, a leitura de Kuehn (2012, pp. 55-56) aponta para outra direção; para o intérprete, com exceção da breve relação que o filósofo alemão manteve com o Instituto Filantrópico, Kant não se interessava profundamente sobre a temática educacional. Segundo Kuehn, ele não era

¹⁰⁶ KUEHN, 2001, p. 227. Buchner também aponta a influência em Kant das suas leituras de Montaigne, filósofo que discorreu acerca do tema educação em dois ensaios: *Do Pedantismo* e *Da Educação das Crianças*. Cf. BUCHNER, 1904, p. 19.

¹⁰⁷ Kant enviou duas cartas ao *Instituto Filantrópico*, uma ao assistente Christian Heinrich Wolke, em 28 de março, e outra ao diretor Bernhard Basedow, em 19 de junho. Ao ter intercedido pela aceitação do pupilo, o filósofo mostrava ter conhecimento acerca do *Instituto*, justificando, em vista disso, os motivos pelos quais o educando deveria ser aceito. Cf. *Correspondência*, pp. 156-159, AA 10:191-195.

¹⁰⁸ Nestes informes Kant ainda sugere a assinatura da publicação mensal da escola, os *Tratados Educacionais*, a fim de que pudessem ser arrecadados fundos para a continuidade do funcionamento da Escola. Cf. *Filantrópico*, p. 347, AA 02:447.

¹⁰⁹ Ressaltamos que um preceptor, diferentemente da visão contemporânea do professor particular ou do tutor, era um profissional erudito que tinha por objetivo formar seus alunos em várias frentes da vida humana, isto é, tanto a intelectual, bem como a civil e a cultural.

¹¹⁰ Os cursos foram oferecidos nos seguintes anos: 1776/77, 1780, 1783/84 e 1786/87. Eles tiveram como base dois livros, até 1780, *Das Methodenbuch für Väter und Mütter* (1773), de J. B. Basedow e, posteriormente, *Lehrbuch der Erziehungskunst* (1780), de F. S. Bock. Cf. BUCHNER, 1904, p. 16. É possível encontrar reflexões de Kant sobre a educação por todas as suas *Lições de Antropologia*; nas aulas anotadas por Friedländer, em 1775-1776, por exemplo, há um tópico inteiro chamado *Sobre a Educação*, nele as afirmações estão quase que integralmente em consonância com o que será exposto na obra *Sobre a Pedagogia*. Cf. *Friedländer*, pp. 250-255, AA 25:723-728.

orgulhoso de seu trabalho enquanto tutor, e foi levado à docência por motivos externos, além disso, teria lecionado cursos sobre pedagogia somente porque foi obrigado a fazê-lo, já que havia uma espécie de rodízio dos cursos e suas temáticas entre os docentes da Universidade. Nós discordamos do estudioso. A inferência de Kuehn parece estar ligada mais às dificuldades que Kant enfrentou no início de sua carreira, as quais o levaram a se tornar um preceptor, do que à docência universitária e os temas abordados nesse período.

Tomamos essa posição pelo fato de ser possível encontrar inúmeras e peremptórias afirmações de Kant sobre a importância da educação para a vida humana, sendo ela, inclusive, o pilar de toda e qualquer transformação possível em sua história. Mesmo que o filósofo não tenha dado à educação a mesma atenção que deu à epistemologia, ele o fez indiretamente em suas obras morais, jurídicas e antropológicas. A educação, portanto, não foi um tema negligenciado por Kant, e nem poderia sê-lo, pois, apesar de seu tratado *Sobre a pedagogia* ser resultante de notas dos cursos que lecionou acerca do tema, o conteúdo reunido e publicado por Friedrich Theodor Rink¹¹¹, em 1803, conecta-se diretamente com (ou ao menos pode ser lido à luz de) suas reflexões sobre antropologia, política, religião, filosofia da história e, até mesmo, com suas *Críticas*.

Segundo Kant, “a pedagogia deve tornar-se um estudo; de outro modo, nada se poderia dela esperar e a educação seria confiada a pessoas não educadas corretamente. É preciso colocar a ciência em lugar do mecanicismo, no que tange à arte da educação” (*Pedagogia*, pp. 21-22, AA 09:447). Na visão do pensador alemão, a educação deve se submeter também ao *tribunal da razão*, afastando de si, por meio de sua própria inquirição, todos os aparatos mecânicos, os métodos e as disciplinas que não favoreçam o encontro da razão consigo mesma. A pedagogia precisa ter como escopo a formação de uma racionalidade no homem que o torne capaz de delinear os seus limites e potencialidades, mas, acima de tudo, que o faça capaz de se tornar livre e moral. Desse modo, a educação se conecta com as *Críticas* porque, ao estabelecer que

¹¹¹ Há uma polêmica a respeito do modo como Rink organizou as notas e rascunhos deixados por Kant, havendo, inclusive, a possibilidade de seu aluno ter alterado ou reescrito alguns trechos. O estudo mais aprofundado acerca desse tema foi realizado por T. Weiskopf. *Immanuel Kant und die Pädagogik*. Zürich: Editio Academica, 1970. Segundo Bresolin (2016, p. 66), Weiskopf concluiu, através de uma análise filológica do texto kantiano, que Rink “influenciou decisivamente na forma exterior e também, em parte, na estrutura interna”. Todavia, em nosso estudo seguimos a posição de Bresolin (2016, p. 66), que, apesar de concordar com Weiskopf em relação ao fato de algumas mudanças no estilo da escrita realmente terem acontecido, “isso não significa, obviamente, que o conteúdo e os objetivos propostos não sejam kantianos. O pensamento dele é, sem dúvida, encontrado em cada canto da obra, ainda que Rink tenha, em algumas partes, o retrabalhado”. Nesse sentido, também estamos em concordância com a avaliação feita por Santos (2014, p. 175): “O escrito *Sobre a Pedagogia*, mesmo não tendo sido escrito integralmente por Kant permanece fiel, em suas linhas gerais, ao seu ideário. A crítica filológica, por deter-se pura e simplesmente na questão da autenticidade do escrito, fica muito limitada e, por isso, ao meu ver, não oferece nem uma resposta última ao problema e nem um tratamento satisfatório do tema”.

todo processo educativo deve ser constituído, testado e continuamente revisado a partir da razão, afasta-se do dogmatismo e de seus preceitos educacionais legados pela tradição.

De acordo com Vandewalle (2004, p. 9), “com o criticismo, a pedagogia se converte em uma aposta central, enquanto para o dogmatismo o importante é a escola ou a tradição e, por conseguinte, aprender pensamentos ao invés de aprender a pensar”. Cumpre notar que uma educação deve romper com todo grilhão que mantém o homem aprisionado à sombra de sua liberdade, porque somente através dela é que uma sociedade mais justa pode ser almejada. A educação passa a ser, portanto, a pedra de toque para toda e qualquer possibilidade de progresso, em virtude de ser o pavimento dos aperfeiçoamentos ocorridos nas outras esferas da vida humana. Ora, é esta interpretação que permite a Vandewalle (2004, p. 15) subsumir as famosas questões kantianas à luz da educação; o autor afirma:

[...] o que ensinar à criança? Como podemos ajudá-lo a compreender onde reside seu dever e como cumpri-lo? Como despertar sua esperança em matéria religiosa? E por último, como ajudá-lo a se converter no homem que deve ser?

A formação educacional, conseqüentemente, é indispensável, não simplesmente porque é propedêutica a toda sorte de aprimoramento, mas porque é condição da própria constituição da humanidade enquanto tal.

Segundo Kant, “a direção das escolas deveria [...] depender da decisão de pessoas competentes e ilustradas” (*Pedagogia*, p. 24, AA 09:449); ora, é somente delas que podemos esperar uma submissão de toda e qualquer reflexão a princípios universais. Através da orientação pedagógica destes eruditos, todos os expedientes formativos da tradição podem ser permanentemente questionados e reelaborados, porque eles não têm um compromisso com o passado, mas sim com um futuro preñado de transformações. Com o Instituto Filantrópico em mente, o filósofo de Königsberg elogia, então, essa renomada *escola experimental* de sua época, porque foi ali onde “os mestres tiveram a liberdade de trabalhar segundo seus próprios métodos e intentos, e na qual estiveram unidos entre si e mantiveram relações com todos os sábios da Alemanha” (*Pedagogia*, p. 29, AA 09:451-452). O Instituto é, nesse sentido, um bom exemplo dos benefícios que podem ser colhidos pelo uso público da razão¹¹², já que a sua excelência está diretamente conectada ao intercâmbio de ideias entre a comunidade letrada. A pedagogia deve se tornar um estudo aberto à sua própria crítica, a qual precisa ser feita comunitariamente, pois

¹¹² Cf. *Esclarecimento*, p. 104, AA 08:36.

somente assim é que ela, através do concurso racional, empreende o contínuo aprimoramento da espécie.

Qual é, desta maneira, o programa específico da educação para a humanidade? Kant nos responde enumerando quatro etapas formativas. Na educação, o homem deve ser 1) *disciplinado*; 2) *cultivado*; 3) *civilizado*; e 4) *moralizado*¹¹³. O filósofo elenca, à vista disso, diferentes etapas pedagógicas a serem efetivadas progressivamente rumo à realização de uma formação educacional cada vez mais elevada e refinada.

Em um primeiro momento, somos tentados a afirmar que cada etapa formativa se torna possível após a consumação da(s) anterior(es), posto que transcorreriam diretamente uma da outra; ou ainda que a última etapa seria a mais digna, já que exigiria o cumprimento de todas as precedentes para a sua concretização.

A resposta à nossa segunda afirmação é encontrada facilmente na própria letra kantiana; na obra *Sobre a pedagogia* o filósofo alemão corrobora o que já havia estabelecido em seus textos éticos, a saber, que a destinação do gênero humano se circunscreve no cumprimento de leis morais. Kant afirma: “tornar-se melhor, educar-se e, quando se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem” (*Pedagogia*, p. 19, AA 09:446); e ainda: “por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve reconhecer” (*Pedagogia*, p. 35, AA 09:455). Desta maneira, as quatro etapas formativas destacadas pelo filósofo demarcam pontos fulcrais através das quais a humanidade pode ultrapassar as barreiras instituídas pela natureza e se aproximar continuamente de sua tarefa mais alta, sua moralização.

Todavia, em relação a primeira hipótese, Kant é mais reticente, porque não acredita que, uma vez percorridas as etapas anteriores, a moralização se tornaria possível quase que imediatamente, posto que, desse modo poderia ser estabelecida uma relação direta entre o grau de cultura e civilidade de uma sociedade e a realização mais aproximada de sua moralização. Ora, a ausência de ações por dever na pluralidade das condutas da vida prática em sociedade era denotada em sua época pelo próprio filósofo, ainda que visse na educação a possibilidade da mudança dessa perspectiva. Kant era cauteloso quanto à expectativa dos resultados esperados, pois entendia que vivia em uma época de disciplina, de cultura e de civilização, mas ela ainda não era a época da verdadeira moralidade¹¹⁴.

¹¹³ Cf. *Pedagogia*, pp. 25-26, AA 09:449-450.

¹¹⁴ Cf. *Pedagogia*, pp. 27-28, AA 09:451. Exemplo dessa discrepância é o caso do corrompimento da cultura que acarreta o exagero do luxo: “Com o progresso da cultura, porém (cujo ponto culminante, quando o pendor para o dispensável já prejudica o indispensável, chama-se luxo), as calamidades crescem com igual força em ambos os lados – em um deles pela violência alheia, no outro pela insaciabilidade interna [...]” (*CFJ*, p. 329, AA 05:432).

O caminho que vamos percorrer em nossa análise, por conseguinte, é o das quatro etapas formativas apresentadas na obra *Sobre a Pedagogia*, a saber: *disciplinar, cultivar, civilizar e moralizar*. Esta divisão nos pareceu oferecer um melhor rendimento teórico à nossa investigação, isto é, servirá como guia na demarcação das potencialidades e dos limites da educação como promotora da moralização do educando. Por meio dessa divisão, poderemos englobar todas as outras segmentações do tratado oferecidas por Kant¹¹⁵, sem que isto cause prejuízo à análise do texto, já que elas estão confluídas na divisão que aqui elencamos.

Na perspectiva kantiana, a educação tem como principal tarefa a orientação pedagógica do estudante a fim de que ele possa se constituir como um ser livre, isto é, a educação almeja torná-lo capaz de se aproximar sempre mais de sua destinação moral. Contudo, o conhecimento dos melhores métodos educacionais – como tudo na vida humana – não é ofertado aos homens fortuitamente, ele precisa ser edificado através dos seus próprios esforços. Nesse sentido, a educação se torna um projeto humanamente constituído, da mesma maneira que a própria humanidade o é, porquanto são projetos intercambiáveis. Como Vincent (1994, p. 10) afirma:

[...] é a Kant que devemos remontar para situar o surgimento de uma responsabilidade plena e total do sujeito, não unicamente diante do conhecimento, mas também diante do mundo. Tudo o que o sujeito é, tudo o que o constitui e tudo o que ele faz depende do próprio sujeito. [...] Ao definir a essência humana pela liberdade e pela razão prática, Kant eleva a noção de responsabilidade ao mais alto grau: doravante, a natureza humana está em nossas mãos.

Na esteira de Rousseau, Kant compreende que “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele” (*Pedagogia*, p. 15, AA 09:443). O homem é produto das suas ações, ou melhor, é um autoproduto; a natureza exige que ele se eleve acima de toda determinação estranha à sua potencialidade formativa e, apenas com o auxílio e cooperação estritamente humana, edifique-se racional- e livremente. Vandewalle (2004, p. 20) explicita, deste modo, que “por causa do vazio ontológico e natural do homem, a educação é o trânsito entre o nada e o todo”. O nada é a selvageria, a humanidade em seu estado grosseiro, o todo é a meta a ser alcançada, a integralidade do desenvolvimento de todas as suas disposições.

Ora, se a educação é concebida pelo homem e este é o que a educação faz dele, ela mesma se torna, de acordo com Kant, “uma arte cuja prática precisa ser aperfeiçoada por várias gerações” (*Pedagogia*, p. 19, AA 09:446). Consequentemente, há um entrelaçamento entre

¹¹⁵ Dentre elas: educação física e prática; cuidado e formação; educação positiva e negativa; cultura escolástica, formação pragmática, cultural e moral; e cultura geral da índole e cultura particular.

educação e história – da mesma forma que existe, como apontamos anteriormente, entre *antropologia e história* –, pois ambas pressupõem o contínuo progresso do gênero humano em vista de sua finalidade. Isso pode ser confirmado graças ao modo pelo qual Kant interpreta a elaboração de um programa pedagógico; de acordo com o filósofo, “o estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita” (*Pedagogia*, p. 22, AA 09:448)¹¹⁶. Esse mote nos remete diretamente às suas reflexões sobre a história do gênero humano, isto é, a uma *história cosmopolita*, bem como àquelas apresentadas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ou seja, o estudo do (e que visa formar um) *cidadão do mundo*.

Como veremos, para Kant, portanto, há simultaneamente dois processos em execução, de um lado, uma educação do *indivíduo*, num sentido mais estrito, que o prepara para a vida em sociedade, na qual ele pode se realizar como cidadão e, então, participar ativamente no aperfeiçoamento de seu gênero, e, de outro lado, uma educação da *humanidade*, pensada em uma acepção mais ampla, que, ao subsumir todos os princípios formativos, direciona-a geração após geração à sua finalidade. O plano de progresso para ambos os processos circunscreve percursos similares, pois tem a intenção de constantemente retirar o gênero humano de sua selvageria e conduzi-lo gradativamente à moralização.

Igualmente como ocorre no desenrolar da história, na educação, ainda que os aprimoramentos sejam realizados nas individualidades, eles são assentados propriamente na história da espécie, porque nela não há limite temporal algum que possa vir a ser um impedimento ao seu constante autoaperfeiçoamento; a imortalidade do gênero é responsável por assegurar que todo e qualquer esforço dos indivíduos seja frutífero; em conjunto com a filosofia da história, a educação se abre para pensar a promoção do refinamento das conquistas já alcançadas e a solução dos empecilhos que ainda serão encontrados. Tudo isso é impossível se referindo tão-somente ao homem singular, que dispõe de uma vida curta e não consegue perpetrar na singularidade de sua vida toda a potencialidade formativa disposta pela natureza ao seu gênero. Todo homem ilustrado morre sem conseguir utilizar suficientemente as suas luzes; esta tarefa não é atribuída apenas a ele¹¹⁷. Não há um erro da natureza nisso, já que para

¹¹⁶ No caso da educação, uma das inspirações, provavelmente, é Basedow. Luzuriaga (1969, p. 169) afirma: “Mas o espírito de Basedow não foi só nacionalista, mas humanitário, internacional; assim, fala pela primeira vez da educação para ser europeu: ‘Somos filantropos ou cosmopolitas. O fim da educação deve ser formar um europeu cuja vida possa ser tão pura, tão útil à comunidade e tão feliz quanto se possa obter pela educação’”.

¹¹⁷ O lamento desta ingrata posição é apresentado por Kant na *Antropologia* de 1798: “o impulso à ciência, como a uma cultura que enobrece a humanidade, não tem, no todo da espécie, proporção alguma com a duração da vida. Quando o douto avançou na cultura até o ponto de ampliar por si mesmo o campo dela, é ceifado pela morte, seu lugar é ocupado por um discípulo que ainda está aprendendo o bê-a-bá, discípulo que, pouco antes do fim da vida e depois de ter dado igualmente um passo adiante, cede por sua vez o lugar a um outro. – Que massa de conhecimentos, que invenção de novos métodos não teria legado um Arquimedes, um Newton ou um Lavoisier com seus esforços e talentos, se tivessem sido favorecidos pela natureza com uma idade que perdurasse um século

Kant a humanidade deve se aprimorar coletivamente, de modo que ela não precisa de nenhum profeta ou salvador que remova todas as adversidades imanentes e necessárias ao aperfeiçoamento de uma única vez.

Com a humanidade assentada na potencialidade da educação (e vice-versa), Kant abre espaço para uma temporalidade futura, filosoficamente pensada, isto é, um tempo a ser realizado. Na mesma direção, Philonenko (2004, p. 54) afirma que “ao tempo do saber sucede o tempo da ação. Não é mais em função do passado que o presente é construído, é de acordo com o futuro”. O tempo do futuro é a afirmação da possibilidade da liberdade, pois a humanidade encontra nele o ensejo para sua moralização. O tempo do futuro abarca a sorte para que todos os âmbitos da vida humana possam promover seus progressos, dentre eles, o da educação; por tais razões, Kant acredita que “não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a ideia de humanidade e de sua inteira destinação” (*Pedagogia*, p. 22, AA 09:447).

A educação, conformada na potencialidade do desenvolvimento de todas as disposições humanas, pressupõe uma história filosófica para que se possa estender nela infinitamente, ou seja, para que ali, na dinâmica desse tecido histórico futuro, ela promova os talentos do gênero humano, bem como o desenvolvimento dos métodos educacionais responsáveis por este aperfeiçoamento. Menezes (2000, p. 171) afirma, desse modo, que o sujeito tem uma “história porque tem uma capacidade para aprender sempre. Impossível, então, tentar estabelecer atributos essenciais e específicos de modo definitivo para caracterizar o humano”.

É nesse sentido que Kant se mostra aberto às reformas na educação, sugerindo inclusive a necessidade de se “fundar escolas experimentais antes de se criar escolas normais” (*Pedagogia*, p. 28, AA 09:451). A partir desta perspectiva, por um lado, estabelece um posicionamento crítico à educação prussiana de sua época, ainda presa à tradição e, por outro, faz elogios ao Instituto Filantrópico de Dessau¹¹⁸, que trazia à época métodos educacionais inovadores; Bresolin (2016, p. 42) dá destaque, por exemplo, à “secularização da educação, a preparação para a vida social, o abandono de dogmas religiosos no ensino de crianças”. Kant afirma:

Nos países civilizados da Europa não faltam instituições de ensino e a diligência bem intencionada dos professores para servir a todos nessa matéria, e, não obstante, está

sem diminuição da força vital? Mas o progresso da espécie nas ciências é sempre apenas fragmentário (quanto ao tempo), e não oferece segurança contra o retrocesso com que sempre o ameaça o irrompimento da barbárie que transtorna os Estados” (*Antropologia*, p. 220, AA 07:325-326).

¹¹⁸ Afirma acerca disso: “De fato, atualmente se começa a julgar com exatidão e a ver de modo claro o que propriamente pertence a uma boa educação” (*Pedagogia*, p. 16, AA 09:444); cf. Seção 3.2.

agora claramente provado que todas elas foram corrompidas desde o início; que o bem, para o qual a natureza deu a predisposição, está longe de ser extraído do ser humano, porque tudo nelas trabalha contra a natureza; e que, porque nós (criaturas animais) somos transformados em seres humanos apenas por meio da educação, veríamos em curto espaço de tempo seres humanos bem diferentes ao nosso redor, se fosse de uso comum aquele método educacional sabiamente derivado da própria natureza e que não foi copiado servilmente de velhos hábitos e épocas inexperientes (*Filantrópico*, p. 377, AA 02:449).

Tendo em vista a relação direta que Kant manteve com o Instituto Filantrópico e o modo como a proposta educacional revolucionária de Basedow o afetou em suas reflexões, analisemos de forma mais profunda esses dois aspectos: a) a quais condições educacionais prussianas eles visavam se contrapor; e b) o que realmente era inovador no Instituto do ponto de vista pedagógico e formativo¹¹⁹.

3.1 A educação prussiana

Ao analisarmos as condições da organização educacional da Prússia durante o reinado de Frederico II, o conhecido Frederico, o Grande – período que circunscreve boa parte da vida de Kant –, destacamos majoritariamente a presença de duas características, as quais servirão de guia para a análise neste primeiro tópico: a) uma tentativa de estabelecer uma sistematização ou, ao menos, uma organização nacional da educação prussiana; e, como consequência, b) um projeto de efetuar a sucessiva transferência do controle das escolas das mãos das Igrejas para o Estado.

Frederico, o Grande (1740-1786), reconhecido pelo seu absolutismo ilustrado, por meio do qual permitiu, por exemplo, uma certa liberdade de publicação e de culto¹²⁰ (lembremo-nos

¹¹⁹ Kuehn complementa que podemos analisar as ideias kantianas sobre educação não somente como uma resposta aos problemas pedagógicos contemporâneos à escrita de suas preleções e ao apoio direcionado ao *Instituto Filantrópico*, mas também como uma resposta aos problemas da educação que ele próprio havia recebido em sua juventude no *Collegium Fredericianum*. Segundo Kuehn (2001, p. 45), Kant recordava de seu período escolar com desalento, por ter sido um período de servidão a fanáticos acompanhada de medo e terror: “Ele sentia que a espécie de disciplina que havia experienciado equivalia a um modo particularmente severo de escravidão, que não era somente nada útil, mas também positivamente prejudicial”. À luz dessa informação, lemos nas preleções *Sobre a Pedagogia*: “Muitas pessoas consideram o período de sua juventude o mais feliz e agradável de sua vida. Mas, na verdade, não é assim. Os anos da juventude são os mais penosos, pois que então se está submetido à disciplina; raramente se tem um amigo verdadeiro e mais raramente ainda se goza da liberdade” (*Pedagogia*, p. 82, AA 09:485). A análise desse aspecto do pensamento educacional kantiano, por ultrapassar os limites conceituais de nossa investigação, não compõe a nossa tese.

¹²⁰ De acordo com Coy (2011, pp. 99-100), Frederico, o Grande, foi também o responsável por modernizar o código civil prussiano, reforma pela qual ficou proibida, por exemplo, a tortura judicial. Além disso, o autor relata que o rei manteve assíduo contato intelectual com Voltaire e chegou a oferecer generoso apoio financeiro a escritores e artistas progressistas. A respeito da tolerância religiosa, Fraser (2001, p. 617) relata que, apesar de Frederico ser protestante, ele tratava todos os seus súditos de forma justa, independentemente da confissão de fé

do próprio ensaio kantiano, *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, no qual direciona elogios ao rei ilustrado por tal posicionamento), ratifica sua preocupação com o progresso humano ao procurar reformar o sistema educacional de seu reino com a publicação de um código que deveria orientar todos os âmbitos dos institutos educacionais. O *Generallandschulreglement*, a *Regulamentação Geral para as Escolas Nacionais* (1763), foi uma tentativa de mudar o cenário tempestuoso da educação prussiana à época. A conjuntura a que nos referimos é a seguinte, de acordo com Philonenko (2004, pp. 18-22): a qualidade dos professores era péssima, em sua maioria eram inválidos de guerras e, além disso, o ensino era fortemente baseado em textos teológicos. Pilonche (1889, p. 4) afirma ainda que o ofício de professor havia se tornado uma espécie de refúgio a todos aqueles que não conseguiam se empregar em outras ocupações. Por fim, ainda temos o relato de Paulsen (1908, pp. 141-142):

Mesmo em escolas com um pouco mais de prestígio, principalmente onde a frequência era irregular, muitas crianças nunca desenvolveram nada além de um pouco de leitura e do conhecimento de algumas coisas de cor. [...] Para um número considerável de alunos que frequentavam a escola apenas nos meses de inverno, o ensino da leitura nunca foi outra coisa senão uma tortura, prolongada ao longo dos anos, desde a pronúncia do alfabeto e a formação de sílabas até a decifração de palavras inteiras, sem nenhum sucesso efetivo no final, enquanto escrever nada mais era do que um traçado grosseiro e exaustivo das letras, o resultado concreto de todo o trabalho era a tagarelice do Catecismo e de alguns textos bíblicos e hinos, aprendidos de cor repetidamente.

Façamos, então, um breve exame acerca dos principais tópicos do documento. A *Regulamentação* almejava estabelecer fundamentos racionais e cristãos a todas as escolas do reino e clamava para que todos os governantes e colegiados fizessem sua parte na implementação e fiscalização de tais normas. Nesse sentido, o novo código estabelecia que o período de formação escolar teria início aos cinco e terminaria aos quatorze anos, porém, deveria levar em consideração, acima de tudo, se, após o período formativo, o aluno havia bem desenvolvido a habilidade da leitura, alcançado noções básicas da escrita e assentado em seu coração os preceitos cristãos. Também tentava solucionar o problema da assiduidade dos alunos, ao determinar a compulsoriedade da frequência escolar – mesmo no verão, quando alguns alunos ajudavam suas famílias nas atividades rurais – sob pena de multa, tornando-se

que professavam; isto era reverberado inclusive em seu círculo de amizades, preenchido por uma amplitude de espiritualidades. O autor ainda afirma que Frederico era generoso com os judeus e outras minorias. Ademais, o rei ilustrado construiu a primeira catedral católica em Berlim, à Santa Edwiges, após a Reforma Luterana – as obras foram iniciadas em 1747 e interrompidas por falta de financiamento, ela foi finalmente consagrada em novembro de 1773 para grande satisfação da Santa Sé; Frederico construiu uma escola para crianças católicas ao lado da igreja.

assim, de acordo com Schleunes (1979, p. 315), um dos primeiros territórios europeus a fazer tal exigência.

O documento trazia juntamente a prescrição a respeito da mensalidade reclamada pelas escolas, que estabelecia uma cobrança ascendente conforme o nível de formação do aluno, bem como a gratuidade aos alunos carentes e órfãos (nesse caso, a orientação era a de que se buscassem fundos junto à Igreja ou à cidade), ademais prescrevia que todos os alunos deveriam ser educados com igual diligência e fidelidade. Por fim, ainda destacamos que o código instituía uma lista de requisitos (além da exigência de uma licença profissional) para que alguém pudesse desempenhar a função de professor; no entanto, elas eram menos intelectuais do que morais, porquanto não havia qualquer especificidade para além da necessidade de se possuir as habilidades básicas para o ensino. De resto, o documento recomendava que o professor possuísse, acima de tudo, um correto saber sobre Deus, que tivesse uma vida honesta e vivesse em verdadeira cristandade, e além disto, que não desempenhasse nenhuma outra função ou negócio que lhe desonrasse enquanto exemplo de conduta moral e cívica que deveria ser aos seus alunos.

A presença da religião na ordenação do novo sistema educacional era veemente. Ela integrava-o tanto como forma, ao orientar moralmente alunos, professores e supervisores, quanto como conteúdo, ao ser uma das disciplinas a serem estudadas pelos alunos. De acordo com a *Regulamentação*, toda escola deveria receber duas vezes por semana a visita de um clérigo, que teria por escopo a tomada de informação e a orientação do professor sobre o andamento do catecismo dos alunos; além disso, inteirava-o dos hinos, salmos e versos da Bíblia que deveriam ser ensinados nos próximos meses. Aos domingos a presença dos alunos nas Igrejas era obrigatória. A conduta deles nos templos era supervisionada; à vista disso, eram recebidos na segunda-feira na escola com questões sobre o sermão do dia anterior. Por fim, o processo educacional de leitura, memorização e escrita era estruturado a partir do Novo e Velho Testamentos. É notável o empreendimento que a *Regulamentação* de 1763 intentava, ao integrar todas as escolas sob uma mesma prescrição formativa e, além disso, indicar mecanismos para que a nova proposta de ensino pudesse ser aplicada e fiscalizada. Embora a *Regulamentação* estivesse imbuída com alguns os princípios das Luzes, já que ensejava a racionalização de um seguimento da sociedade, ela o fazia no seu limiar, porque a educação ainda era orientada também por princípios teológicos, apesar de os organizar, doravante, racionalmente.

Um passo a mais na dissociação da relação escola-Igreja foi dado quando, em 1765, após a conquista da província da Silésia, na Áustria, governada à época por Maria Teresa (1717-

1780), um código escolar específico para esse novo território foi escrito pelo governo prussiano. O novo código guardava um número considerável de semelhanças com a *Regulamentação* de 1763, porém não se encerrava simplesmente na sua acomodação às especificidades do novo território, pelo fato de ser uma província católica. O código da Silésia orientava que os professores não deveriam sobrecarregar a memória dos alunos com um grande número de informações, mas que as suas mentes fossem iluminadas e treinadas, que aprendessem que há uma razão para todas as coisas¹²¹. Também estabelecia que os diretores dos institutos escolares deveriam ler os melhores estudos sobre educação e se corresponder entre eles, para que pudessem compartilhar suas experiências em vista do provável aprimoramento das escolas resultante dessa troca de vivências. Por fim, e possivelmente o aspecto mais importante dessa nova regulamentação, ficava estabelecido que o comando dos institutos escolares permaneceria sob a supervisão tanto da Igreja quanto do Estado, para que este pudesse se certificar que todas essas mudanças fossem efetivamente colocadas em prática, levando em consideração a potencialidade transformadora que a educação carregava.

De acordo com Abbagnano e Visalberghi (1981, pp. 494-495), para que a separação entre essas duas instâncias ocorresse efetivamente, foi necessário esperar até 1787, quando Frederico Guilherme II, filho e sucessor de Frederico II, promulgou um código “escolar que subtraía ao clero o domínio das escolas e confiava a um ministro da educação, que tinha à disposição para tal fim adequados serviços e inspectores, aptos a administrar e fiscalizar as escolas elementares e secundárias de todo estado”. Contudo, segundo Schleunes (1979, p. 317) é válido notar que, embora tenham sido instituídas consideráveis mudanças nos documentos que orientavam as diretrizes escolares, isso não resultou necessariamente na efetiva prática de todos esses novos preceitos.

3.2 Basedow e o Instituto Filantrópico de Dessau

A figura e, majoritariamente, o pensamento de Johann Bernhard Basedow (1724-1790) ainda nos é pouco conhecido. Para termos uma ideia, não há nenhuma tradução (completa ou parcial) de seus inúmeros trabalhos versados para o português, além disso, as poucas ocorrências na bibliografia brasileira a respeito do autor se referem ou à implementação da educação física nas escolas ou à relação que Kant manteve com o Instituto Filantrópico, escola

¹²¹ Cf. PRUSSIA, 1920, p. 467 e segs.

criada por Basedow, isto é, análises que ora se pautam em fragmentos do seu pensamento ora o fazem de maneira indireta.

Após sua passagem pela Universidade de Leipzig, onde começou os estudos de teologia (sem que os tenha terminado), alguns anos como preceptor do filho de Herr von Quaalen, em Holstein, e oito anos como professor na Dinamarca, Basedow decide circunscrever seu dito êxito professoral em forma de livro. Todavia, o autor não restringiu sua tarefa em uma única obra, muito menos delimitou suas reflexões em apenas alguns conselhos educacionais. Basedow foi capaz tanto de identificar as fragilidades da educação prussiana, quanto de propor e executar soluções frente a elas. Philonenko (2004, p. 23) sintetiza os dois principais intentos do pensador da seguinte maneira: Basedow gostaria de publicar um livro enciclopédico e fundar um instituto destinado à instrução dos futuros professores. Os dois objetivos se realizaram em 1774.

No *Elementarwerk*, Basedow (1774, tomo I, p. IX) apresenta orientações e propostas educacionais “aos pais e mães, aos mestres, àqueles que inspecionam as escolas, aos verdadeiros patriotas, e aos amigos do gênero humano”¹²², independentemente da classe social e orientação religiosa. Nele, bem como em outros livros, Basedow critica o modo de se educar vigente em sua época e, na esteira de Rousseau, propõe uma educação na qual tudo deveria funcionar de acordo com a natureza, e não contra ela. O educador alemão defende uma educação que levasse em consideração os atributos próprios do educando, isto é, uma formação através da qual ele não fosse tratado como um pequeno adulto, e sim como uma criança que requer métodos e estratégias pedagógicas específicas à sua idade. Graves (1912, p. 113) ilustra o descontentamento de Basedow ao descrever que, de acordo com o pensador, “os garotos tinham seus cabelos enrolados, empoados, cobertos de pomada, usavam casacos bordados, calças delicadas até os joelhos, meias de seda e espadas”, e que “um garoto ao lado de seu pai parecia diferir apenas no tamanho”.

A reforma proposta em seus livros foi trazida para a prática graças à ajuda do duque de Anhalt-Dessau, Leopoldo III, o qual, de acordo com Graves (1912, pp. 115-116), proveu a Basedow um salário, os equipamentos e o edifício necessário para a abertura do Instituto, além da ajuda inicial de três assistentes. Em oposição ao ensino vigente na Prússia, o Instituto Filantrópico de Dessau prezava por um ensino agradável, dentro e fora da sala de aula, realizado

¹²² De acordo com Mainka (2005, p. 172) “era um livro didático para a sala de aula, ricamente ilustrado pelo famoso ilustrador Daniel Chodowiecki (1726-1801), e tratando de maneira didática [...] dos seguintes temas: questões fundamentais da educação, o homem, a lógica, a religião, a ética, as profissões e classes dos homens, a história e, por fim, o conhecimento da natureza”.

através de jogos¹²³ ou ainda próximo de conteúdos que se conectassem diretamente com o dia a dia. Fazia parte das aulas do Instituto, por exemplo, o aprendizado da carpintaria, da jardinagem e do debulhamento¹²⁴, sempre em consonância com a idade dos estudantes; ademais, conforme Cavallar (2015, p. 95) afirma, ainda havia o ensino por meio da encenação e o aprendizado de línguas por meio da conversação (com menos ênfase na memorização)¹²⁵.

De forma pioneira, Basedow direcionou também grande atenção à educação física dos alunos; segundo Lang (1891, p. 23) ele acreditava que a grande resistência das crianças em permanecerem paradas e quietas era um sinal da natureza que merecia a atenção dos pais e dos tutores. A educação não deveria abranger somente a instância intelectual dos alunos, mas também a física, porque são indissociáveis, ou seja, a prostração de uma parcela acarretaria o enfraquecimento da outra. Visando o cuidado com o corpo, o Instituto Filantrópico estipulou uma espécie de uniforme, eliminando, desse modo, todo o empolamento das vestimentas dos alunos; de acordo com Graves (1912, p. 117), “os alunos se vestiam de maneira simples, com uma jaqueta de marinheiro e calças largas, os colarinhos eram virados para baixo e abertos no pescoço, os cabelos eram curtos e sem pó, pomada e peruca”. O objetivo era que o corpo estivesse livre para fazer toda espécie de movimento, no intuito de que os alunos pudessem promover sua fortificação.

O Instituto Filantrópico também se preocupou em desenvolver uma variedade de livros que estivessem em maior concordância com a maturidade educacional dos alunos. J. H. Campe, nome importante no Instituto, adaptou e publicou, em 1779, *Robinson, o Jovem, entretenimento agradável e útil para crianças*. A referência a Rousseau e, mais precisamente, ao *Emílio ou Da Educação*, é incontestável. Campe tinha por objetivo que seu romance infanto-juvenil – assim como aquele de Daniel Defoe, recomendado pelo preceptor a Emílio – cativasse o estudante na

¹²³ Para ilustrar o contraste entre a educação opressiva que pairava à época e a novidade trazida pelo Instituto Filantrópico, Quick (1893, p. 283) narra um dos jogos quando da presença de visitantes no Instituto: “Alguém escreve um nome e esconde das crianças – o nome de alguma parte do corpo, ou de uma planta, ou animal, ou metal – e as crianças adivinham o que é. Quem acertar ganha uma maçã ou um pedaço de bolo. Um dos visitantes escreveu *Intestina*, e disse às crianças que era uma parte do corpo. Então a adivinhação começou. Um aluno chutou *caput*, outro *nasus*, outro *os*, outro *manus*, *pes*, *digiti*, *pectus*, e assim por diante, durante um longo período, não obstante, ao fim, um deles acertou”. Nessa mesma direção, Lang (1891, p. 19) acrescenta: “Basedow inventou um pequeno mecanismo para ensinar aos seus alunos mais novos os rudimentos da leitura. Ele assava biscoitos no formato de letras e deixava as crianças comerem todas as letras que pudessem nomear”.

¹²⁴ No registro do ensino dinâmico, segundo Graves (1912, p. 119), o Instituto Filantrópico promovia o aprendizado de questões práticas da seguinte maneira: “[...] eles lançavam a sorte na sala de aula para ver quem deveria ter o privilégio de descrever as ferramentas e os processos de um comércio retratados em uma gravura”.

¹²⁵ Graves (1912, p. 118) afirma que, apesar do método do ensino de línguas por conversação já ter sido mencionado por Montaigne, Ratich, Locke, e largamente trabalhado por Comenius, ele nunca havia sido colocado em prática como Basedow e seus assistentes o fizeram.

mesma medida em que lhe possibilitasse aprender mais sobre o mundo fora dos muros das escolas, por apresentá-lo em uma linguagem que ele pudesse realmente conhecê-lo.

Basedow era crítico do poder que a Igreja mantinha sobre a educação, por conseguinte, a estratégia pedagógica adotada pelo Instituto Filantrópico foi a de ensinar a Religião Natural. Para o pensador, deveriam ser dispensados os ensinamentos áridos que versassem sobre a prova da existência de Deus ou ainda aqueles que afirmassem que há um Ser punitivo ou recompensatório, a depender das ações humanas. Deus deveria ser apresentado aos alunos como um pai atencioso e sábio, um pai invisível, responsável (enquanto princípio) por todas as coisas do mundo. Basedow recomendava aos pais e mestres que lessem para as crianças alguns excertos do *Elementarwerk*, dedicados ao ensino da religião, pois apresentavam o Criador de maneira agradável e consoante ao entendimento infantil.

Deus ou Jeová também é invisível. [...] É ele quem faz nascer e se pôr o sol, quem dá chuva e a faz cessar, quem manda o calor e frio na hora certa, para que quando necessário cresça a forragem para os animais e o alimento para o homem, do qual um e o outro conservam uma parte até que haja novos, os quais não deixarão de crescer (BASEDOW, 1774, tomo II, pp. 5-6).

Os alunos deveriam aprender, acima de tudo, a tolerância, e o ambiente era propício para isso, devido ao fato de que o Instituto Filantrópico recebia alunos de todos os credos. Para que todas essas inovações fossem asseguradas, Basedow exigia dos mestres do Instituto um bom grau de instrução, que dominassem não somente uma gama de conteúdos, mas que também soubessem como ensiná-los às crianças. As reestruturações educacionais do Instituto Filantrópico passaram a ser divulgadas a partir de 1776 em forma de periódico, pelo qual era apresentado ao grande público o arcabouço educacional inovador do Instituto, desmistificando aos mais receosos a sua real eficácia e chamando-os para visitas guiadas ao Instituto, por fim, o periódico ainda intentava estimular a matrícula de novos alunos e angariar doações dos chamados amigos da humanidade. É importante destacar, nesse sentido, que Basedow defendia que a educação deveria ser totalmente gerida pelo Estado, e nisso, para além da secularização do ensino, incluía também o aporte financeiro, o que não chegou a acontecer à época.

Devido ao temperamento de Basedow, inapto à gerência de sua escola, o Instituto Filantrópico durou menos do que vinte anos, fechando suas portas em definitivo em 1793. Vindouramente algumas outras instituições educacionais, que seguiam os mesmos princípios de Basedow, abriram na região, em sua maioria dirigidas pelos ex-mestres do Instituto – por exemplo, J. H. Campe –, porém, sem grande expressão para a educação local. O Instituto Filantrópico de Dessau deixou o legado de ter se esforçado trazer para a prática, além de suas

propostas inovadoras e inéditas, as reflexões revolucionárias promulgadas pela tradição filosófica, como as de Comenius, Locke e Rousseau, todavia, de acordo com Graves (1912, p. 121), por mais que o Instituto tenha inovado, quem o fará, com preceitos semelhantes, de maneira realmente exitosa, será J. H. Pestalozzi (1746-1827)¹²⁶.

3.3 A urgência da educação

De acordo com Kant, as exigências atribuídas à educação são aquelas que devem ser imputadas à própria história, ou seja, a de promover continuamente o aperfeiçoamento do gênero humano. Uma arte da educação que não viabiliza ou viabiliza insatisfatoriamente o progresso dos homens deve ser reformada para dar lugar a um estudo pedagógico que consiga encaminhar a história da humanidade nos trilhos do aperfeiçoamento ou, ao menos, no de sua direção. Como pudemos ver, a condição das instituições educacionais prussianas na época era insatisfatória, de modo que Kant acreditava que “com a educação presente, o homem não atinge plenamente a finalidade de sua existência” (*Pedagogia*, p. 17, AA 09:445).

A crítica de Kant às condições educacionais na Prússia é latente em seu escrito pedagógico; o ensino que o filósofo alemão presencia em sua época não era mediado pela força da razão e, portanto, não poderia direcionar o gênero humano à sua mais alta finalidade. Na visão do filósofo, não poderia ser esperado que os alunos fossem preparados para o exercício da liberdade na vida adulta através de uma formação árida, com professores despreparados e um ensino baseado na repetição e memorização de trechos bíblicos. A formação do indivíduo

¹²⁶ Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) foi um prestigiado educador suíço, autor de importantes obras como *Leonardo e Gertrudes* (1781), *Minhas investigações sobre a marcha da natureza do desenvolvimento do gênero humano* (1797), *Como Gertrudes ensina a seus filhos* (1801), *Cartas sobre a educação infantil* (1818-1819) e *Canto do cisne* (1826). De acordo com Luzuriaga (1969, pp. 174-175), Pestalozzi teve quatro grandes fases de atuação enquanto educador, a primeira delas se deu ao converter uma granja num estabelecimento para educação de meninos pobres, que trabalhavam ao mesmo tempo em que se educavam, tornando-a, dessa forma, verdadeira escola ativa ou do trabalho; a segunda fase da atuação educativa de Pestalozzi é o asilo de Stanz (1798), no qual recolheu mais de quatrocentos órfãos de guerra e onde ficou materialmente esgotado pelo trabalho acabrunhador que sobre ele pesava, vivendo dia e noite com seus meninos; a terceira fase se dá em Burgdorf, primeiro numa escola miserável, depois no castelo da povoação. Burgdorf representa a culminância da atividade educativa de Pestalozzi; a última fase da gloriosa carreira de Pestalozzi é representada pelo Instituto de Iverdon, em cujo castelo se estabeleceu, em 1805, e onde desenvolveu, a partir dos sessenta anos e durante vinte anos, prodigiosa atividade. A obra teve êxito extraordinário, foi visitada pelas mais destacadas personalidades da Europa. Além disso, segundo Luzuriaga (1969, pp. 178-179), as principais ideias educacionais de Pestalozzi são: “1ª) Ideia da educação humana baseada em a natureza espiritual e física da criança; 2ª) Ideia da educação como desenvolvimento interno, formação espontânea, embora necessitada de direção; 3ª) Ideia da educação baseada nas circunstâncias em que se encontra o homem; 4ª) Ideia da educação social e da escola popular, contra a anterior concepção individualista da educação; 5ª) Ideia da educação profissional, subordinada à educação geral; 6ª) Ideia da intuição, como base da educação intelectual e espiritual; 7ª) Ideia da educação religiosa íntima, não-confessional”.

deve ser posta à luz da razão porque a educação afeta – ou ainda reflete – os diversos âmbitos circunscritos em uma sociedade, isto é, caso os estudantes não sejam bem formados, um povo não pode esperar deles e de suas ações as transformações necessárias para a reforma das suas leis ou dos seus costumes; quer dizer, enquanto a humanidade ainda estiver presa a um modo dogmático de ensinar, ela conseqüentemente perpetuará o presente modo de viver. Não há, por exemplo, progressos políticos ou jurídicos – os quais ocasionam ou facilitam um possível aperfeiçoamento em direção à moral –, se os agentes destas transformações não as possibilitarem a partir da educação que os formaram para tal empreendimento.

Kant acredita em mudanças estruturais por meio da reforma do pensamento de um povo, afastando, assim, as transformações abruptas provindas de guerras ou revoluções, porque, ainda que elas fossem capazes de efetivamente alterar uma determinada ordem política ou jurídica, não seriam eficazes, no entanto, para substituir um modo de pensar por outro, mais esclarecido¹²⁷. Todavia, a reforma da educação é tão urgente para Kant que, paradoxalmente, o filósofo admite, não “uma lenta reforma, mas uma rápida revolução” (*Filantrópico*, p. 377, AA 02:449), pois é dela que a humanidade pode esperar a abertura para todas as demais transformações.

O grande problema é que essa revolução educacional só ocorreria na ocasião em que os governantes já estivessem suficientemente conscientes dos benefícios provindos do ensino, o que exigiria deles próprios, já terem sido educados através de uma boa educação. Há uma ingrata circularidade que dificulta o aprimoramento dos expedientes formativos educacionais, a saber, a educação só poderá mudar a forma de pensar de um governante quando ela conseguir formá-lo livremente, e a educação mesma só o fará quando os governantes, já bem formados, tornarem-na livre e raciocinada. Entretanto, o que se percebe, miseravelmente, segundo o filósofo, como pudemos analisar anteriormente, são reis governando de acordo com seus desejos, tomando decisões para o Estado como se fossem donos de seus cidadãos¹²⁸; além disso, permitem-se, nesse registro, a despender toda a riqueza de um Estado na preparação de guerras. Com esse cenário em mente, Kant sentencia que “a educação, [...] é o maior e mais árduo problema que pode ser proposto aos homens. De fato, os conhecimentos dependem da educação e esta, por sua vez, depende daqueles” (*Pedagogia*, pp. 19-20, AA 09:446)¹²⁹.

O problema da educação, o de encontrar homens que sejam qualificadamente preparados para educar seus semelhantes, o que exige que eles já tenham sido bem-educados,

¹²⁷ Cf. *Esclarecimento*, p. 104, AA 08:36.

¹²⁸ Cf. *Pedagogia*, p. 22, AA 09:447-448.

¹²⁹ Cf. também *Pedagogia*, p. 16, AA 09:444.

entrelaça-se diretamente com o problema da política, que é o de formar príncipes razoáveis para bem governarem um Estado, livres de seus impulsos egoístas; novamente, é peremptório que um indivíduo esteja já sob um bom governo para que desenvolva as virtudes de um bom governante. O parentesco entre a educação e a política, o qual apontamos como uma característica própria da filosofia da história, é enfatizado pelo filósofo alemão ao afirmar que “o projeto de uma teoria da educação é um ideal muito nobre e não faz mal que não possamos realizá-lo [...]. Tal, por exemplo, seria a ideia de uma república perfeita, governada conforme as leis da justiça” (*Pedagogia*, p. 17, AA 09:444), e ainda: “entre as descobertas humanas há duas difíceis, e são: a arte de governar os homens e a arte de educá-los” (*Pedagogia*, p. 20, AA 09:446). É nítido que a circularidade da política se insere na da educação, encontrando nesta a sua solução; todavia, o problema da educação só poderá ser resolvido, quando o da política for solucionado, mesmo que minimamente. Nesta direção, Philonenko (2004, pp. 41-42) argumenta que:

[...] a ideia de educação emerge a sua natureza profunda: ela é o fundamento da política. Nas *Reflexões sobre Educação* emerge a ideia básica, ficaríamos tentados a dizer, a ideia-força, que inspirará a filosofia alemã: política e educação são indissociáveis¹³⁰.

Ambos os problemas são realocados de suas circularidades para uma realização futura na história que, ao ser pensada filosoficamente, admite a temporalidade necessária aos seus projetos e reformas, bem como aquela requerida pelo cumprimento da finalidade dos homens.

A história humana deve ser erigida sobre o solo no qual o homem derrama seu suor, nele, o esforço em vista do progresso nem sempre é feito com facilidade, há a fadiga do empenho coletivo, mas também do egoísmo crônico dos indivíduos da espécie, como pudemos analisar no capítulo anterior. A busca da perfeição da educação e da política se dissolve na procura da perfeição humana; ora, eles são âmbitos indissociáveis, intercambiáveis, porque são construtos humanos que, na mesma medida em que promovem o aprimoramento do ser humano, avançam progressivamente através do impulso dado pelos cidadãos que foram bem formados por meio das benfeitorias já realizadas, os quais potencializam ainda mais o esforço em vista do progresso humano realizado por estas áreas.

¹³⁰ Philonenko chama de *Reflexões sobre Educação* a obra *Über Pädagogik*, traduzida para o português com o título *Sobre a Pedagogia*. Encontramos a mesma reflexão em Castillo (2016, p. 154), que afirma que a história humana seria uma espécie de *romance de aprendizagem* da humanidade: “é possível olhar a história cultural e a história política da humanidade a partir da teorização de um ‘filósofo-educador’”.

Na obra *Sobre a pedagogia* (assim como na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*), Kant é cauteloso, mas não ao ponto de se tornar um cético em relação a esperança do progresso humano, posto que não há como demonstrar a sua impossibilidade, ainda mais tendo em mente as melhorias já alcançadas. O filósofo expõe, inclusive, em alguns momentos, seu comprazimento pelas oportunidades abertas por uma reforma educacional. Provavelmente com o Instituto Filantrópico em mente, Kant afirma que causa entusiasmo “pensar que a natureza humana será sempre mais bem desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar àquela forma, a qual em verdade convém à humanidade” (*Pedagogia*, p. 16, AA 09:444). A história humana caminha sempre em direção ao melhor, porém não o faz linearmente, porque reivindica dos seus próprios agentes o impulso necessário a esse movimento. Por esse motivo, restaria como opção “trabalhar em um esboço de uma educação mais conveniente e deixar indicações aos pósteros, os quais poderão pô-las em prática pouco a pouco” (*Pedagogia*, pp. 17-18, AA 09:445).

No início das preleções *Sobre a Pedagogia* encontramos a informação de que “o homem é a única criatura que precisa ser educada” (*Pedagogia*, p. 11, AA 09:441). Kant compreende que os homens necessitam ser cuidados para além do desenvolvimento de suas habilidades mais básicas, já que por meio dessa relação não se defronta somente com os ensinamentos de um tutor ou de um cuidador, pois “ele só pode receber tal educação de outros homens” (*Pedagogia*, p. 15, AA 09:443), mas com uma relação humana, de sociabilidade, haja vista que “o indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação” (*Pedagogia*, p. 18, AA 09:445). O filósofo alemão entende, portanto, que o homem se constitui como homem somente *na* convivência com seus semelhantes, dessa forma, o indivíduo necessita insistentemente do seu coletivo para que todos possam se perpetuar como espécie. A sociabilidade, como pudemos anteriormente destacar na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, é indispensável para a formação do caráter e o progresso da cultura e da civilidade, conseqüentemente, é vital para a história humana.

O gênero humano precisa ser orientado educacionalmente a fim de que possa bem desenvolver a sua constituição física e espiritual. Para Kant, “a disciplina transforma a animalidade em humanidade” (*Pedagogia*, p. 12, AA 09:441), desse modo, os homens precisam ser retirados de sua brutalidade e ser lapidados por expedientes e processos educacionais, os quais eles mesmos devem criar e, posterior- e constantemente, aprimorar. Para que o homem não se rebaixe à animalidade, ouvindo somente suas determinações instintivas – o que acabaria por dizimar a sua própria espécie, na medida em que adentrariam em conflitos insolúveis –, é preciso que ele seja educado, com a finalidade de aprender, então, a discernir, a julgar e a

orientar as suas ações segundo a razão. O homem é, desse modo, “infante, educando e discípulo” (*Pedagogia*, p. 11, AA 09:441), porque tem habilidades que ainda não sabe manusear; ele requer um aprimoramento em sua formação, para que por meio dela possa vir a ser o que deve ser. A natureza quer que o homem seja um projeto dele mesmo, já que somente segundo essa perspectiva ela pode assegurar a concretização de seu projeto. Passemos, portanto, à análise das etapas formativas do tratado educacional de Kant, com o intuito de compreendermos melhor o modo pelo qual os expedientes formativos direcionam aquele sujeito caracterizado na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* à sua finalidade, assim como explicitar a diferença entre o plano pedagógico descrito no tratado e as condições educacionais da época, que examinamos anteriormente.

3.4 Disciplinar

O conceito de disciplina é definido por Kant da seguinte maneira: “disciplinar quer dizer: procurar impedir que a animalidade prejudique o caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade. Portanto, a disciplina consiste em domar a selvageria” (*Pedagogia*, p. 25, AA 09:449.). Ela “é o que impede o homem de desviar-se de seu destino, de desviar-se da humanidade por meio de suas inclinações animais” (*Pedagogia*, p. 12, AA 09:442). A disciplina é puramente *negativa*, pois tem por objetivo estabelecer um distanciamento cada vez maior entre os homens e seus pendores egoístas. Ela é o primeiro estágio de uma tarefa interminável, sendo primordial a toda posteridade educacional-formativa. Ela perpassa, desse modo, não somente o primeiro momento da infância do indivíduo, mas diríamos também que marca os primórdios da própria história da humanidade; conjuntamente, essas duas perspectivas reúnem a mesma ocasião, a saber, o primeiro passo para fora da pura animalidade.

Segundo o pensamento kantiano, os homens são afetados constantemente pelos seus desejos, com isso, a selvageria, que “consiste na independência de qualquer lei” (*Pedagogia*, p. 13, AA 09:442), precisa começar a ser contida já na infância, para que o educando, futuro adulto e cidadão, não chegue a tomar gosto pelo aprazimento desregrado de suas vontades; esse alerta é feito porque “o homem é tão naturalmente inclinado à liberdade que, depois que se acostuma a ela por longo tempo, a ela tudo sacrifica” (*Pedagogia*, p. 13, AA 09:442). Tendo isso em vista, é importante que os tutores e os pais não atendam a todas as vontades do educando na infância e que estabeleçam limites que freiem a sua vontade egóica. Para Kant, a criança deve, antes de tudo, *aprender a obedecer*, a reconhecer que exteriormente existe um modo de se

relacionar com outros seres humanos fundado em regras, normas e costumes. A principal tarefa da disciplina, portanto, é evitar a possibilidade da tomada de gosto da criança pela liberdade selvagem, impedindo que o educando aja desenfreadamente em suas ações. Recorramos a uma metáfora botânica que Kant apresenta em mais de um texto¹³¹ para ilustrar a importância da disciplina:

Uma árvore que permanece isolada no meio do campo não cresce direito e expande longos galhos; pelo contrário, aquela que cresce no meio de uma floresta cresce ereta por causa da resistência que lhe opõem as outras árvores, e, assim, busca por cima o ar e o sol (*Pedagogia*, p. 23, AA 09:448).

O termo importante a ser destacado no excerto é *resistência*. É a oposição aos galhos alheios que faz uma árvore crescer para cima, assumindo, ao fim, uma conformação retilínea. Não há, portanto, demarcação prévia para a disposição que a árvore irá tomar, ao menos em relação à direção dos seus galhos, isto é, eles podem crescer retorcidamente para quais lados lhes for mais confortável e aprazível, onde tiver mais sol ou menos vento, por exemplo. Somente quando há relação entre mais de uma árvore é que seus galhos passam a ser determinados em vista do espaço compartilhado entre elas, sendo forçadas a buscar conjuntamente a composição arbórea mais adequada a cada galho dentro dos limites possíveis da relação de resistência existente entre eles.

É possível afirmar, com isso, que há uma condição na qual a árvore alcança um melhor desenvolvimento, porque ela segue retilínea e, em vista dessa posição, é possibilitado o crescimento de todas as outras árvores; a melhor conformação é resultante da relação que uma árvore mantém com a outra, isto é, a distinção frente a árvores que crescem sem nenhuma oposição só é garantida enquanto realizada colaborativamente. Uma árvore entre as demais ainda continua com os seus galhos, recebe iluminação, mas o faz na medida em que não tolhe o espaço das outras árvores, ao contrário, presta auxílio para o estabelecimento do melhor formato do tronco e dos galhos delas enquanto recebe igualmente tal contribuição. Quanto mais cedo essa relação de resistência for estabelecida, mais profícua ela será, haja vista que dificilmente uma árvore crescida e fortalecida sobre seus galhos tortos conseguirá tê-los endireitados posteriormente.

¹³¹ A metáfora do crescimento das árvores aparece também em *Ideia*, p. 11, AA 08:22, e em *Mrongovius*, p. 506, AA 25:1425. Segundo Philonenko (1982, p. 64), a imagem da árvore curvada em oposição a outras árvores tem certamente uma origem luterana. Para Lutero, o homem é egoísta, é uma madeira que se dobra voltando ao ponto de partida.

A imagem é profícua para nossa análise, pois nos ajuda a entender o modo como Kant considera esse primeiro período educativo. Os tutores devem estabelecer limitações desde cedo ao educando para que ele possa forjar em seu espírito, nesse momento e ainda por alguns anos, a obediência às normas imputadas exteriormente, a fim de que ele possa futuramente vir a determinar para si mesmo leis interiores e, conseqüentemente, segui-las invariavelmente, atingindo, assim, a sua destinação comum ao gênero. A negatividade da resistência exterior imposta pela relação das árvores é análoga àquela entre o educando e seus colegas, bem como entre ele e seus cuidadores. Não há qualquer interdição imposta ao pupilo quanto à sua liberdade, apenas aquelas que acabariam por ferir sua própria dignidade ou a liberdade alheia.

A importância da disciplina é tão grande que, na compreensão de Kant, sua falta “é um mal pior que a falta de cultura, pois esta pode ser remediada mais tarde, ao passo que não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito de disciplina” (*Pedagogia*, p. 16, AA 09:444). Como analisado anteriormente, de acordo com a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, nos homens há um pendor natural à liberdade e, caso essa tendência seja alimentada, ela poderia inseri-los, tal como a árvore retorcida, num modo de vida irrevogável, a saber, o de serem servos de suas próprias paixões. Conseqüentemente, a “brutalidade requer polimento” (*Pedagogia*, p. 14, AA 09:443) desde cedo, para que ela possa ser deixada num passado a ser esquecido, tendo em vista o papel a ser desempenhado pelo futuro na história humana.

Segundo Kant, a disciplina deveria inclusive ser utilizada na educação dos futuros príncipes. Para o filósofo, caso se queira ter bons governantes, eles devem ser bem-educados, do que é exigido que, desde cedo, seja inserida na formação deles a disciplina e a resistência às suas paixões. Nenhum tutor poderia justificar a ausência da disciplina embasada no fato deles estarem destinados a comandar; ao contrário, isso tornaria ainda mais legítima essa atitude pedagógica. Para que um rei possa comandar segundo máximas universais – que seria a sua tarefa mais elevada –, ele precisa ser formado desde a infância orientado a essa conduta. Por tais razões, Kant postula que deve ser necessário aos príncipes começar “[...] por melhorar sua educação; esta sempre teve graves erros, uma vez que não resistiu jamais aos príncipes durante sua juventude” (*Pedagogia*, p. 23, AA 09:448). Resgatando, então, a circularidade do processo educacional que expusemos anteriormente, podemos afirmar que um príncipe bem-educado desde sua tenra idade teria mais chances de se tornar um governante ilustrado e, à vista disso, entenderia os benefícios que a educação poderia trazer ao seu povo, porquanto não almejaria jamais mantê-lo ignorante e servil; como resultado, passaria a direcionar o dinheiro à melhoria educacional de seus súditos.

Kant aponta de maneira incisiva o papel dos príncipes na educação porque acredita que o ensino público, entendido como responsabilidade do governo, é aquele que melhor direciona o gênero humano à sua finalidade, pois a educação pública “parece mais vantajosa que a doméstica, não somente em relação à habilidade, mas também com respeito ao verdadeiro caráter do cidadão” (*Pedagogia*, p. 31, AA 09:453). Na educação pública, os educandos mantêm diariamente relações interpessoais com vários outros estudantes; através das quais, eles começam a ter uma amostra do ambiente que vivenciarão na idade adulta. No ambiente escolar eles precisam respeitar seus colegas, obedecer às ordens dos educadores, seguir os horários de iniciar e finalizar as suas atividades, também devem cumprir as regras das brincadeiras para que possam participar da recreação, em suma, as crianças perpassam por ocasiões que as ajudam a firmar em seu espírito um modo de viver e pensar a partir de regras, internas e externas, o que é indispensável para a formação de um caráter¹³²; por conseguinte, na visão kantiana, a educação pública “é a melhor imagem do futuro cidadão” (*Pedagogia*, p. 34, AA 09:454)¹³³.

À semelhança de Rousseau e Basedow, Kant acredita que não é correto tratar a criança como um pequeno adulto; por esse motivo, o filósofo alemão alerta que o educador não deve “criar na criança um caráter de adulto, mas sim o de uma criança” (*Pedagogia*, p. 76, AA 09:481), de maneira que “uma criança não deve ter senão a prudência de uma criança; e não deve se transformar num imitador cego” (*Pedagogia*, p. 82, AA 09:485). Todas as imposições estabelecidas nesse momento da disciplina devem ir em direção ao grau de discernimento da idade do educando e, com isso, não pode ser exigido dele nada além das suas habilidades já desenvolvidas até então; somente nesse caminho um bom caráter poderá ser constituído, já que as etapas educacionais se adequam consonantemente ao aperfeiçoamento das aptidões de cada idade. Ora, esse é um dos problemas da educação prussiana; como analisamos anteriormente, ela era árida e buscava inculcar conhecimentos artificiosos às crianças. Era uma formação que encontrava problemas tanto na forma quanto no conteúdo, isto é, tomava como base estratégias pedagógicas enfadonhas e nada dinâmicas ou recreativas para formar os estudantes majoritariamente nos conceitos teológicos.

Nesse momento de disciplina, o aluno “deve mostrar sujeição e obediência passivamente” (*Pedagogia*, p. 30, AA 09:452), para que possa ser auxiliado no êxodo de sua liberdade animal de maneira efetiva. Ao menos nesse período a sujeição precisa ser passiva,

¹³² Cf. *Pedagogia*, p. 49, AA 09:463-464, e *Pedagogia*, p. 76, AA 09:481.

¹³³ Neste ponto, há uma discordância explícita entre Kant e uma de suas maiores influências, Rousseau. O filósofo alemão afirma o seguinte: “Não é natural que um ser humano gaste grande parte de sua vida para ensinar a uma criança como ela deve viver algum dia. Tutores como *Jean Jacques* são, portanto, artificiais. [...] Assim sendo, as escolas são necessárias” (*Anotações*, p. 86, AA 20:29).

porque é o primeiro confronto que a formação educacional estabelece com a liberdade selvagem, fortemente arraigada no espírito da criança. É esperado que aconteça certa resistência interna do aluno, ainda desabituaado a qualquer norma exterior à sua vontade tirana. Como ainda não há uma racionalidade plenamente desenvolvida, que pudesse orientar mais acertadamente as relações intersubjetivas do ambiente escolar, é forçoso que seja introduzida a obediência, até porque, segundo Kant, “mesmo para gente grande que esteve no poder por algum tempo resulta muito penoso desacostumar-se dele de um modo forçado” (*Pedagogia*, p. 44, AA 09:460). O filósofo alemão alerta, contudo, que a disciplina não pode se encerrar em si mesma, nem deve ser humilhante ou degradante ao aluno, porquanto ela tem um objetivo pedagógico bem delineado, o de, ao coagi-lo a obedecer às regras exteriormente impostas, dispor em seu espírito a conduta de apreender um preceito e segui-lo a despeito do que sua vontade deseja, ou ainda, como Pinheiro (2014, p. 197) estabelece, a escola deve “fazer a criança aprender a obedecer, e não simplesmente obedecer”.

O educador precisa, desse modo, estar sempre atento ao constrangimento que imputa ao seu aluno, porque, apesar de estar num momento formativo que exige sua submissão, ela não deve se caracterizar como um comportamento servil; para Kant “é preciso, sobretudo, cuidar para que a disciplina não trate as crianças como escravas, mas, sim, que as faça sentir sua liberdade” (*Pedagogia*, p. 50, AA 09:464). A obediência a ser exercida na primeira etapa deve ser capaz de preparar o aluno a, posteriormente, subordinar-se às leis que ele dá a si próprio, ou ao menos, num cenário menos otimista, “às leis que deverá seguir corretamente como cidadão, ainda que não lhe agradem” (*Pedagogia*, p. 77, AA 09:482). A arte da educação não pode, portanto, ser moldada numa perspectiva que tolha a possibilidade da passagem à autonomia do educando, já que ela é necessariamente a finalidade da própria formação. Apesar disso, Kant tem ciência de que a relação da submissão do alunado e o respeito que os mestres devem ter para com a sua humanidade nem sempre se apresenta de maneira tão clara.

Um dos maiores problemas da educação é o poder de conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade. Na verdade, o constrangimento é necessário! De que modo, porém, cultivar a liberdade? É preciso habituar o educando a suportar que sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente sua liberdade. [...] É necessário que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações e adquirir o que é necessário para tornar-se independente (*Pedagogia*, pp. 32-33, AA 09:453).

Ora, Kant circunscreve o problema segundo sua perspectiva filosófica, quer dizer, o filósofo outorga à própria história da humanidade a busca de sua solução. Cada geração, ao

procurar os melhores expedientes para esse problema, ensina às vindouras quais seriam os passos que devem ser dados e quais devem ser evitados, podendo usufruir da imortalidade do seu gênero como tecido de aperfeiçoamento infinito. Não obstante, dentro desse processo de aprendizado já são conhecidos modos mais eficazes e que promovem melhor a educação do que outros; Kant inclusive indica alguns: “1) dar liberdade à criança desde a primeira infância [...]; 2) deve-se-lhe mostrar que ela pode conseguir seus propósitos [...]; 3) é preciso provar que o constrangimento que lhe é imposto tem por finalidade ensiná-la a usar bem a sua liberdade” (*Pedagogia*, p. 33, AA 09:454). Deve-se evitar, também os castigos físicos¹³⁴, porque eles criam no educando o caráter servil, além disso, ferem a sua dignidade como integrante da humanidade.

3.5 Cultivar

Finalizado o momento negativo da educação, no qual o estudante é supervisionado em suas ações para que através delas possa começar a desenvolver seu corpo e seu ânimo, deve ser dado início ao tratamento da cultura no âmbito pedagógico. A primeira etapa positiva da jornada educativa tem por objetivo a promoção das habilidades da criança concomitantemente com o aprendizado de um conjunto de saberes das principais disciplinas escolares.

A cultura (*Kultur*) abrange a instrução e vários conhecimentos. A cultura é a criação da habilidade e esta é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos. Ela, portanto, não determina por si mesma nenhum fim, mas deixa esse cuidado às circunstâncias (*Pedagogia*, pp. 25-26, AA 09:449).

Em vista da moral, na qual se age segundo uma boa máxima, é recomendado que primeiramente seja desenvolvida no educando a habilidade (*Geschicklichkeit*) de estabelecer e seguir máximas de qualquer espécie, uma vez que os homens não nascem com tal aptidão. O primeiro passo foi dado com a disciplina, momento negativo que impõe ao aluno normas próprias ao ambiente escolar, por exemplo, horários para se alimentar e para estudar bem como regras de convivência na sala de aula; todas essas ações são realizadas em consideração ao estabelecimento de uma resistência à vontade indisciplinada da criança. A etapa do cultivo dá continuidade na construção desse horizonte ao contribuir para o fortalecimento do pensamento

¹³⁴ Cf. *Pedagogia*, p. 45, AA 09:461; *Pedagogia*, p. 75, AA 09:481; *Pedagogia*, p. 78, AA 09:482 e *Pedagogia*, p. 79, AA 09:483.

(ao lecionar aulas acerca de um *corpus* de conhecimentos e a ensinar a pensar¹³⁵) e do corpo (ao promover a fortificação física através das recreações), tudo isso, novamente gerido de forma diligente segundo normas e horários.

No tratado educacional kantiano a regra basilar para essa etapa educativa é “dispensar enquanto possível todo instrumento” (*Pedagogia*, p. 53, AA 09:466). Esse alerta já havia sido feito na primeira etapa, com a condenação do uso de faixas e carrinhos¹³⁶ quando a criança estivesse aprendendo a andar, por exemplo. Neste caso, seria deletério à sua formação, pois retardaria ou adiantaria a promoção de suas próprias habilidades, ao alterar o ciclo natural das etapas de desenvolvimento corporal – fazendo com que a criança aprendesse a andar antes do tempo, caso o carrinho fosse um facilitador para isso, ou protelasse o aprendizado, na condição contrária –, também prejudicaria as etapas posteriores, podendo, inclusive, perdurar até a vida adulta, o que impediria o possível e necessário passo à moralidade. A educação deve funcionar de acordo com a natureza e não contra ela, portanto, as diversas fases do desenvolvimento corporal e racional da criança precisam ser respeitadas, nem o professor nem os pais podem sobrepujá-las para atender às suas próprias expectativas.

Tomemos como exemplo o uso de manuais de orientação cívica e moral que se propõem a pensar pelo homem¹³⁷. Esses manuais, a despeito do árduo e laborioso uso da razão, guiam comodamente a conduta prática humana; na vida adulta, a ação em questão, poderia ser evitada se ela não tivesse sido empregada no período de formação educacional do aluno, quer dizer, caso fosse educado se valendo unicamente da força de sua razão, o homem não sentiria necessidade de recorrer a qualquer direcionamento exterior ela. Assim como no ensaio sobre o esclarecimento, o repúdio ao livro como manual ou código de conduta não recai sobre ele propriamente, mas sobre o mau uso que dele é feito – aquele que desvia ou impede o progresso

¹³⁵ Podemos estabelecer uma conexão direta com as orientações pedagógicas kantianas para esta etapa, presente na obra *Sobre a Pedagogia*, com aquelas que o filósofo fizera em seu anúncio de suas preleções do semestre de inverno de 1765-1766. Neste excerto, Kant afirma que, em relação ao aluno, o professor “não deve ensinar *pensamentos*, mas a *pensar*, não se deve *carregá-lo*, mas *guiá-lo*, se se quer que ele seja apto no futuro a *caminhar* por si próprio” (*Notícia*, p. 174, AA 02:306). Destacamos que, mesmo a uma distância de dez anos de seu primeiro curso sobre educação, na Universidade de Königsberg (1776-1777), Kant já apontava algumas deficiências no ensino prussiano e também se preocupava em circunscrever algumas alternativas que poderiam sanar estas dificuldades: o professor deveria antes de tudo, ensinar o aluno a tornar-se um homem sensato (*verständigen Mann*), depois um homem racional (*vernünftigen Mann*) e, só ao fim, um douto (*Gelehrten*). Como explicitará posteriormente em seu tratado pedagógico, é necessário que se fortaleça o juízo do educando, ensine-o segundo aquilo que lhe é agradável e compreensível, dando espaço para a recreação e para a prática, o professor não deve retardar e nem adiantar nenhuma etapa formativa, portanto – diferentemente do ensino pautado na memorização de regras gramaticais e de máximas religiosas que as crianças meramente entendiam, como era o caso das escolas prussianas –, o ensino deve exortar o aluno ao desenvolvimento de sua própria razão, convenientemente à etapa de desenvolvimento a que ela se encontra.

¹³⁶ Cf. *Pedagogia*, p. 53, AA 09:466.

¹³⁷ Cf. *Esclarecimento*, p. 100, AA 08:35.

racional –, na obra *Sobre a Pedagogia*, a ressalva do emprego de instrumentos artificiais na cultura segue o mesmo princípio:

[...] servimo-nos de uma corda para medir certa distância, mas pode-se fazê-lo simplesmente com o olhar; valemo-nos de um relógio para determinar a hora, mas bastaria olhar a posição do Sol; servimo-nos de uma bússola para nos orientar numa floresta, mas podemos sabê-lo também observando o Sol, se é de dia, ou as estrelas, se é de noite (*Pedagogia*, p. 53, AA 09:466).

Cumprir notar que nesse momento se quer criar, ou ao menos incitar, o valor próprio do educando como indivíduo racional em seu processo formativo rumo à moralidade¹³⁸; o uso de instrumentos artificiais impede que esse discernimento seja assentado no ânimo do aluno, já que estabelece uma ressalva negativa cultural em todas as atividades que a criança executa. Nessa perspectiva, a todo momento ela se sente impelida a recorrer a alguma ferramenta para alcançar um propósito estabelecido, tornando-se, obstinadamente, dependente desses aparatos. Ela deve, já nessa etapa, compreender-se como capaz de alcançar por si mesma toda a sorte de fins; para isso, a criança tem que desenvolver seu corpo e seu espírito convenientemente.

No excerto acima podemos observar como Kant propõe que seja feita a relação entre a teoria e a prática na educação; aludindo àquilo que era feito no Instituto Filantrópico, o filósofo indica como recomendável, por exemplo, que se ensine geografia dentro e fora da sala de aula, com lições dinâmicas e agradáveis. O aprendizado deve ser formativo tanto intelectualmente, ao ensinar, por exemplo, a conferência das horas, quanto corporalmente, ao fazê-lo enquanto se caminha e se mantém contato com a natureza. De todo modo, o mais importante desse exercício pedagógico é a demarcação no ânimo da criança das suas potencialidades enquanto indivíduo, ao se compreender como capaz de, sem instrumentos, observar e precisar as leis que subjazem à natureza. Dalbosco (2011, p. 105) alerta que:

[...] o educando só pode aprender adequadamente quando for concebido, desde o início do processo pedagógico, como um sujeito ativo. Ora, a revolução no domínio pedagógico consiste então, mais precisamente, na crítica à ideia pedagógica tradicional de que o educando é um sujeito passivo, que só aprenderia adequadamente quando colocado na posição de um receptáculo.

Kant divide o cultivo em duas partes: a cultura livre e a escolástica¹³⁹. A diferença entre elas se localiza no modo como a criança percebe a atividade que está executando. Na primeira,

¹³⁸ Cf. *Pedagogia*, p. 35, AA 09:455.

¹³⁹ Cf. *Pedagogia*, p. 59, AA 09:470. É importante assinalar que a compreensão kantiana de cultivo apresentada na obra *Sobre a Pedagogia* não se restringe à apreensão de conteúdos ditos culturais, como a frequência das

podemos alocar toda espécie de recreação infantil, como jogos e brincadeiras. Eles são importantes para a formação porque promovem o desenvolvimento das habilidades corporais e reflexivas – além de serem a maneira mais favorável para que as crianças aprendam. As brincadeiras como cabra cega, pião, balanço e papagaio¹⁴⁰ fortaleceriam o corpo do educando, bem como seu ânimo, ao usar sua razão para tentar superar seus colegas mediante estratégias; as crianças o fazem sem que estejam necessariamente objetivando esse robustecimento, pois o divertimento se encerra nele mesmo.

Kant acredita que força, habilidade, rapidez e segurança, essenciais à etapa educacional posterior, poderiam ser desenvolvidas na criança quando, por exemplo, ela passa por caminhos estreitos, sobe abismos ou salta sobre precipícios¹⁴¹. Na esteira do Instituto Filantrópico, que dava grande valor à educação física – sendo, inclusive, pioneiro nesse mote –, o filósofo alemão afirma que é indispensável que a criança possa desenvolver seu corpo com as recreações congruentes à sua idade, para que afaste toda sorte de lassidão resultante da preguiça e do esmorecimento¹⁴². À vista disso, há uma relação direta entre o desenvolvimento corporal e espiritual e o destino da humanidade, já que somente é possível se alcançar fins, e então, bons fins, se ambas as instâncias humanas estiverem fortalecidas.

Na segunda parte, a escolástica, o educando é constantemente conduzido por um professor a executar determinadas atividades que espontaneamente não as faria. Diferentemente dos jogos, nos quais o aluno festeja seus momentos sem perceber, na cultura escolástica ele precisa seguir as imposições de seu educador. Assim, a criança deve estudar, por exemplo, geografia, história e matemática, para que através dessas matérias possa ser formada “nela uma mente correta, um gosto justo, sem refinamentos ou afetações” (*Pedagogia*, p. 66, AA 09:474). Na direção oposta do que acontecia nas escolas prussianas, Kant defendia que todas essas

artes e das ciências. Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant afirma: “A promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral (em sua liberdade, portanto) é a *cultura*” (*CFJ*, pp. 328-329, AA 05:431). Elias (1994, p. 24) nos presta auxílio a respeito disso ao discorrer sobre o termo alemão à época de Kant: “Até mesmo pessoas e famílias que nada realizaram de *kulturell* podem ser *kultiviert*. [...] Tal como a palavra civilizado, *kultiviert* refere-se primariamente à forma da conduta ou comportamento da pessoa. Descreve a qualidade social das pessoas, suas habitações, suas maneiras, sua fala, suas roupas, ao contrário de *kulturell*, que não alude diretamente às próprias pessoas, mas exclusivamente a realizações humanas peculiares”. Mendelssohn (2011, pp. 15-16), filósofo contemporâneo a Kant, afirma que “as palavras esclarecimento, cultura (*Kultur*), formação (*Bildung*), são termos novos, recém chegados em nossa língua. [...] A cultura parece mais orientada para o elemento *prático*: (objetivamente) para o bem, o refinamento e a beleza nos trabalhos manuais, para as artes e os costumes sociais; (subjetivamente) para a habilidade, a diligência e a astúcia nos trabalhos manuais e para as pulsões e hábitos nas artes e nos costumes sociais. Quanto mais estes atributos correspondem em um povo à determinação do homem, tanto mais cultura lhe é acrescentada, do mesmo modo que quanto mais se coloca um pedaço de terra, por meio da diligência humana, em condições de produzir coisas úteis para o homem, tanto mais se lhe atribui cultura e cultivo”.

¹⁴⁰ Cf. *Pedagogia*, pp. 56-57, AA 09:468.

¹⁴¹ Cf. *Pedagogia*, pp. 54-55, AA 09:467.

¹⁴² Cf. *Pedagogia*, p. 48, AA 09:463, e *Pedagogia*, p. 57, AA 09:468-469.

disciplinas deveriam ser ensinadas a partir da relação que elas mantêm com a aplicação prática de seus conteúdos, para que não se tornassem assuntos abstratos e isolados da realidade, o que dificultaria a sua assimilação pela criança, dada a sua tenra idade. À vista disso, ele afirma que “é preciso procurar unir, pouco a pouco, o saber e a capacidade” (*Pedagogia*, p. 66, AA 09:474), por exemplo: um passeio pela natureza que, além de fortalecer corporalmente a criança, também cria a conjuntura para que ela aprenda sobre botânica, haja vista que “o melhor modo de compreender é fazendo” (*Pedagogia*, p. 70, AA 09:477).

Ainda na lógica de uma educação que promove a autonomia, Kant indica o uso do conhecido método socrático, a *maiêutica*¹⁴³, aquele no qual, aplicado à educação, o professor se utiliza de um conjunto de perguntas que são capazes de conduzir a criança a encontrar as respostas por meio de sua própria razão. Em vez de oferecer a resposta gratuitamente, no que se espera que a criança decore o conteúdo apresentado, é-lhe forjado um certame de perguntas, pelo qual ela não simplesmente acaba por encontrar a solução, mas também por se conscientizar do poder de sua razão. O papel do professor deve ser o de conduzir habilmente o *parto do saber* e deixar, portanto, todo o protagonismo ao aluno, e aqui a educação e as Luzes se interseccionam profundamente. Para Menezes (2014, p. 121), “o educador é, por sua tarefa, o *Aufklärer* por excelência: existe a tarefa premente de conduzir os homens à maioridade, preservando-os dos tutores externos”.

Mais uma vez é válido destacar a superioridade dos resultados pedagógicos alcançados com o ensino público quando comparado ao privado, agora no registro da cultura. Ora, além do aluno aprender a se relacionar com os outros estudantes e seus tutores através de regras comuns, ele também pode desenvolver melhor o seu corpo e seu espírito, porque na escola ele pode brincar em conjunto com outras crianças e, portanto, aprende e ensina comunitariamente. A escola pública é um ambiente permeado pela multiplicidade, com isso, cada aluno se relaciona necessariamente com crianças de vários credos, diversos estamentos sociais e diferentes etnias, por exemplo. Este é precisamente o panorama que esses alunos encontrarão na vivência da idade adulta. Buchner (1904, p. 72) afirma que a escola se tornou, para Kant, “em todas as suas formas, o local de encontro do idealismo pedagógico e da realização efetiva no manejo da natureza humana”. A escola é, portanto, o ambiente no qual os germes que a natureza depositou no homem melhor poderão começar a se desenvolver, porque nela se afasta a liberdade selvagem e o insere na jornada de formação própria à espécie; noutras palavras, é o ambiente no qual a criança aprende sobre si e sobre o mundo, entende as diferenças e o modo como elas

¹⁴³ Cf. *Pedagogia*, p. 70, AA 09:477. Cf. PLATÃO, 2001, pp. 47-48.

contribuem de modo direto para a realização do fim da humanidade, o que implica necessariamente o aprendizado do dever de respeitá-las de forma incondicional.

3.6 Civilizar

A sociabilidade, até então experienciada no círculo privado e escolar, perfaz na etapa formativa do civilizar uma passagem ao âmbito social; o objetivo, segundo Kant, é o estabelecimento do valor público do aluno, ou seja, a preparação do educando para que ele se torne um cidadão¹⁴⁴. A instrução educacional, uma vez que tem por meta a promoção mesma do aperfeiçoamento da espécie, não pode se encerrar na escola, e sim, fazer dela o preâmbulo de um futuro próximo e determinado, que corresponde ao período da vida adulta, e de um futuro ainda mais amplo, a saber, o porvir histórico do gênero humano.

A educação deve também cuidar para que o homem se torne *prudente*, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência. A essa espécie de cultura pertence aquela chamada propriamente de *civilidade* (*Civilisirung*) (*Pedagogia*, p. 26, AA 09:450).

É próprio da vida coletiva os seus benefícios e malefícios – condição sumarizada pela ideia de *insociável sociabilidade*¹⁴⁵ –, já que, por um lado, ela promove, de maneira geral, tanto o compartilhamento dos conhecimentos adquiridos pela humanidade, quanto a possibilidade de seu aprimoramento; porém, por outro lado, também se caracteriza como um ambiente de constantes disputas e hostilidades, haja vista as paixões humanas. Ora, o desenvolvimento da prudência é necessário justamente porque ela é a habilidade responsável por promover um balanceamento dessas duas condições antagônicas, isto é, através da prudência os homens são capazes de intermediar as disputas de interesses próprias do comércio intersubjetivo, do que pode ser esperado progressos para todo o gênero humano. A prudência é definida na obra *Sobre a pedagogia* – em consonância com o que já havia sido apresentado na *Antropologia* de 1798 – como a “arte de aplicar aos homens nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para nossos objetivos” (*Pedagogia*, p. 85, AA 09:486)¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Cf. *Pedagogia*, p. 35, AA 09:455.

¹⁴⁵ Cf. *Ideia*, p. 8, AA 08:20.

¹⁴⁶ Vandewalle (2004, p. 99) nos esclarece o seguinte a respeito da noção de prudência nesse escrito: “Kant faz, aqui, uma referência implícita aos grandes manuais de prudência mundana oferecidos pelo gênero de literatura da corte, a imagem d’*O Cortesão*, de Castiglione ou d’*Oráculo Manual* de Baltasar Gracián. Essas correntes de

A escola precisa ter por meta na etapa do civilizar a preparação do aluno para que ele seja capaz de entender o funcionamento da sociedade e, conseqüentemente, possa desempenhar um papel nela, já que somente assim poderá tirar e promover os benefícios próprios às relações humanas. Quanto mais prudente um homem for no círculo social que frequenta, mais benquisto ele o será; como resultado, poderá estabelecer relações mais significativas e complexas com outros homens, em outros termos, poderá se amparar socialmente na convivência com seus semelhantes e, deste modo, oferecer também mais benesses a eles. Como já anunciado na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, para Kant, não há progresso humano fora das relações interpessoais e, assim sendo, é na vivência da civilidade por meio da prudência que se encontra toda sorte de aprimoramento dos homens.

Por esse motivo, Kant afirma que o aluno precisa aprender a “esconder os próprios defeitos e manter a aparência externa” (*Pedagogia*, p. 85, AA 09:486), ou ainda, que o aluno precisa aprender, portanto, a importância da dissimulação¹⁴⁷. O fingimento funciona como um tabuleiro sobre o qual podem ser dispostas as peças para o certame social, quer dizer, a dissimulação sedimenta e maquia o câmbio das investidas que cada um direciona ao outro, de modo que, se realizado de maneira prudente, o uso do outro como meio para fins próprios acaba por trazer benefícios a ambos os homens inseridos nessa relação, porquanto são meio um do outro concomitantemente. Ora, não se trata de uma defesa ao amoralismo por parte do filósofo alemão, isto é, não há uma recomendação de Kant para que os professores ensinem os alunos a serem pessoas falsas, mas sim, de um conselho valioso para os futuros adultos, isto é, de que o fingimento é benéfico para que o próprio progresso humano seja possibilitado, do que é esperado que, a dissimulação passe a ser usada cada vez menos pelos homens. A inadmissibilidade da utilização de um homem como meio para um fim particular será concretizada somente com o passo à moralização da humanidade. Nesse sentido, os alunos precisam antes aprender a interpretar ações morais para que possam, posteriormente, agir moralmente bem, ou seja, para Kant, o caminho à moral passa necessariamente por trajetos não exclusivamente morais.

O civilizar ainda não concerne diretamente à moralidade, embora possa ostentar a sua aparência. Por conseguinte, é possível afirmar que a simpatia, a franqueza e a estima, por exemplo, são forjadas menos em vista da moral do que pela manutenção do trato social. O educando precisa dispor do conhecimento dos modos, dos ritos e das etiquetas do ambiente

pensamento chegaram à Alemanha através da filosofia de Thomasius. A *Weltklugheit* alemã faz eco à prudência dos clássicos. Thomasius comenta o *Oráculo Manual* em um curso de 1687”.

¹⁴⁷ Cf. *Pedagogia*, p. 85, AA 09:486.

cortês para se inserir no círculo social e ali poder se entropor, ao construir relações bilateralmente proveitosas ao estamento a que pertence. À vista disso, a cordialidade e a polidez operam como uma moeda de troca para o liame social, uma espécie de amálgama, porque tem o poder de torná-lo possível, dinâmico e durável.

Segundo Kant, a criança precisa aprender a ser impenetrável e escutar os demais¹⁴⁸. Ora, para que se possa saber como agir em sociedade, o educando necessita, por um lado, conhecer seu funcionamento e, por outro lado, ser capaz de moderar seus impulsos por meio da polidez, da urbanidade, do cavalheirismo e da elegância. Deve haver uma constante sondagem do ambiente sociocultural, com o intuito de discernir a atmosfera relacional em questão, a fim de que cada qual possa se conduzir em vista de sua consonância. Na etapa do civilizar o aluno precisa aprender a se resguardar das investidas de outrem, para que não seja utilizado simplesmente como meio para um fim alheio, além disso, para que não receba a pecha de ingênuo; do mesmo modo, o aluno deve aprender a sondar os demais para poder vir a realizar inteira- e comedidamente suas próprias aspirações; a meta é promover o desenvolvimento de uma prudência mundana (*Weltklugheit*)¹⁴⁹.

É recomendado, segundo Kant, que o aluno aprenda a não se irritar, mas também a não aparecer como indolente¹⁵⁰. Em outros termos: caso se irrite continuamente, pode perder influência social ao se tornar desagradável ao convívio; o mesmo ocorreria quando apático a qualquer exigência da comunhão social, porque se tornaria desinteressante aos seus semelhantes. Não há nenhum critério objetivo acerca do melhor modo de agir – tarefa cumprida pela moral e seus princípios dados *a priori* –, o que não impede Kant de estabelecer certos preceitos para a prudência mundana. Consequentemente, a ausência da moralização não significa inexistência de parâmetros para as ações humanas, significa somente que eles não se fundamentam em máximas boas em si mesmas. Cabe ao âmbito social civilizado ações que sejam conforme ao dever, pois a sua aparência cordial satisfaz suficientemente o que é necessário ao jogo relacional. É importante destacar que, aquele que age segundo a aparência da cortesia e urbanidade, precisa necessariamente se obrigar a refrear seus desejos egoístas, não os deixando se manifestar às claras, o que pode resultar no comedimento passional humano, o que é fundamental para que seja preparado o terreno da vida humana sobre o qual poderão ser produzidos os demais progressos possíveis a espécie.

¹⁴⁸ Cf. *Pedagogia*, p. 85, AA 09:486.

¹⁴⁹ Cf. *Pedagogia*, p. 86, AA 09:486.

¹⁵⁰ Cf. *Pedagogia*, p. 86, AA 09:486.

Por fim, outro aspecto importante dessa etapa educacional, com a intenção de promover a prudência, que se soma ao aprendizado das cerimônias sociais, seria a introdução de um *catecismo do direito* (*Katechismus des Rechts*) nas escolas¹⁵¹. O objetivo é que, por meio da análise de episódios e casos jurídicos apresentados aos educandos, eles possam, ao tentarem encontrar a melhor solução para o problema proposto, em primeiro lugar, desenvolver a sua honestidade, mas também, o fortalecimento do seu juízo, ao terem que subsumir os casos particulares às leis jurídicas. Nesse sentido, as crianças cresceriam experimentadas em diversas conjunturas legais, sobre as quais teriam posteriormente um possível posicionamento crítico a escolher.

Tendo em consideração, portanto, que a etapa do civilizar deve preparar os alunos para a vida adulta, Kant compreende que eles não devem ser privados do conhecimento da organização político-jurídica própria da sociedade em que brevemente serão inseridos efetivamente, em que está incluída a contínua relação entre justiça e injustiça, sobre a qual todos devem saber tomar o caminho correto ao seguir a lei e a tê-la como guia inadvertidamente. Como Kant afirma, o “*esclarecimento* de um povo é o ensinamento público de seus deveres e direitos, em relação ao Estado a que pertence” (*Faculdades*, p. 119, AA 07:89). O catecismo do direito, como todas as atividades e recursos educacionais, deve ser apresentado convenientemente aos alunos, isto é, respeitando o que lhes é possível compreender na idade em que se encontram.

3.7 Moralizar

Para que alcance “um valor que diz respeito à inteira espécie humana” (*Pedagogia*, p. 35, AA 09:455), o educando deve realizar a passagem à moralização. A última e mais alta etapa da formação educacional humana ocorre posteriormente ao cumprimento das etapas anteriores, haja vista que “a *moralidade* diz respeito ao caráter” (*Pedagogia*, p. 86, AA 09:486)¹⁵².

¹⁵¹ Cf. *Pedagogia*, p. 91, AA 09:490.

¹⁵² Kant não apresenta em sua obra pedagógica qual é a idade dos alunos para o início e o fim de cada uma das etapas formativas educacionais, provavelmente porque ele entende que, sob certos aspectos, elas são desenvolvidas conjuntamente, ainda que sempre pressuponham o firmamento da etapa anterior, mesmo que parcialmente, para que a subsequente seja iniciada. O que encontramos é a informação de que a educação deve durar até a idade em que “o homem governe a si mesmo; ou até que ele possa tornar-se pai e seja obrigado por sua vez, a educar: até aproximadamente a idade de dezesseis anos. Passada essa idade, poder-se-á recorrer a expedientes culturais e especializá-lo, submetê-lo a uma disciplina especial; mas não se trata mais de uma educação regular” (*Pedagogia*, p. 32, AA 09:453). As reflexões compiladas nas preleções *Sobre a Pedagogia* se concentram no processo educacional infanto-juvenil, estabelecendo quais seriam os melhores caminhos a serem percorridos e quais deveriam ser evitados pelos professores e educandos, tendo como meta a moralização destes. Findada a juventude,

Kant acredita que a humanidade eventualmente pode atingir a moralização somente se previamente tiver assentado em seu espírito o hábito de agir segundo máximas; por essa razão é que observamos os conselhos a respeito do cumprimento rígido dos horários para acordar, dormir, brincar e estudar nas etapas anteriores. Desde o momento disciplinar o tutor deve ter seus olhos direcionados à consecução do passo à moralização, porque não seria possível esperar que os homens pudessem seguir somente boas máximas se a sua resolução para tanto nunca tivesse sido exercitada a isso.

Como visto anteriormente, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant entende que o estabelecimento de um caráter é como uma espécie de renascimento¹⁵³, pois os homens deixariam de orientar suas ações baseados em seus pendores sensíveis, ou seja, seus fins subjetivos, e passariam a fazê-lo amparados em princípios racionalmente determinados, não fragmentariamente ou enquanto impulsionados por qualquer expediente formativo educacional ou jurídico, mas em vista do irrompimento livre e autônomo da ação do sujeito.

Na obra *Sobre a Pedagogia*, Kant aponta três expedientes que auxiliam na constituição do caráter do estudante: 1º mostrar-lhes, em todas as coisas, certo plano, certas leis, as quais devem seguir fielmente¹⁵⁴; 2º Veracidade¹⁵⁵; 3º Sociabilidade¹⁵⁶. É notório que as três recomendações foram amplamente desenvolvidas nos âmbitos formativos da *disciplina*, do *cultivo* e do *civilizar*, de maneira que podemos compreender por que a constituição do caráter não ocorre apenas no momento da moralização, dado que ela pressupõe antes o cumprimento desse processo formativo complexo. A moral concerne ao caráter, contudo não é a única responsável por formá-lo, uma vez que ele começa a ser forjado já nas etapas educacionais anteriores. Kant destaca o caráter no momento da moralização porque o que se consolidaria no último ciclo formativo seria a orientação dada a ele, ou seja, o próprio processo de saída da heteronomia e a passagem subsequente à autonomia; em outros termos, o momento no qual o educando deixaria de seguir os preceitos de prudência, ligados aos imperativos hipotéticos, e passaria a agir em cumprimento aos imperativos da moralidade, pelo qual deve seguir um princípio prático válido incondicionalmente¹⁵⁷.

a educação regular também esgotaria as suas potencialidades formativas. É válido destacar que, segundo Kant, não deixa de existir um descompasso nessa etapa, porque por mais que o jovem já possa se tornar pai, ele não é capaz de prover financeiramente a sua família, visto que ainda não se estabeleceu economicamente. A recomendação de Kant é que o jovem espere até ter condições de casar-se convenientemente. Cf. *Pedagogia*, p. 104, AA 09:498; *MC*, p. 120, AA 06:314 e *Antropologia*, p. 99, AA 07:201.

¹⁵³ Cf. *Antropologia*, p. 190, AA 07:294.

¹⁵⁴ Cf. *Pedagogia*, p. 76, AA 09:481.

¹⁵⁵ Cf. *Pedagogia*, p. 80, AA 09:484.

¹⁵⁶ Cf. *Pedagogia*, p. 81, AA 09:484.

¹⁵⁷ Cf. *FMC*, p. 197, AA 04:416.

Podemos estabelecer, desta forma, dois níveis na constituição do caráter. Primeiramente, aquele possivelmente realizável pela formação escolar, responsável por promover um regramento nas ações do aluno em um grau puramente prudencial, um *caráter externo*, porque diz respeito ao modo como ele se insere na sociedade e tira proveito dela. Através dele, como havíamos destacado anteriormente, o jovem teria em mãos a “resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (*Pedagogia*, p. 87, AA 09:487), ou ainda, o “hábito de agir segundo certas máximas” (*Pedagogia*, p. 76, AA 09:481). E, em um segundo momento, numa outra configuração, estaria o alcance de um *caráter moral*, no qual as ações dos homens são orientadas somente a partir de máximas universalmente válidas. Em ambas as situações o jovem agiria segundo regras assentadas em seu espírito; porém, na primeira, ele o faria por prudência e em vista de todos os benefícios provindos dela, isto é, seguiria aconselhamentos considerando sua felicidade¹⁵⁸; na segunda, a firmeza na consecução da máxima seria autônoma, ou seja, totalmente livre¹⁵⁹.

O caráter externo ou empírico seria o resultado de um hábito tão sedimentado no ânimo que o jovem não conseguiria agir de outro modo senão através das máximas forjadas pela coletividade e postas em exercício pela simples repetição das ações singulares; cumpre notar que um caráter moral não se manifestaria automaticamente a partir desse cenário, porque neste registro a autonomia resultaria de ações heterônomas. Isso não quer dizer, todavia, que o cumprimento dos ritos sociais e das ações cortesias seja colocado em prática irrefletidamente, haja vista que para tanto há um longo processo educativo que visa formar o jovem para se tornar um bom cidadão. A ação deve ser sempre ponderada, porque precisa ir ao encontro do ambiente em que será executada – para cada ambiente, para cada pessoa e para cada situação há uma abordagem diferente –, já que somente assim poderá propiciar benefícios a quem a realiza, contudo, bem é verdade, o hábito de sempre mensurar os seus anseios frente à multiplicidade dos diversos cenários sociais tornaria essa ação cada vez menos custosa ao sujeito.

Como apontamos anteriormente, todas as estratégias educacionais discutidas por Kant objetivam delinear um *modo de pensar* no educando, ou seja, a promoção de um regramento reflexivo, para que possa ser aberto espaço para o estabelecimento de um pensar autônomo, também assentado em regras, porém, puras. Até então, visou-se uma educação segundo os deveres, aqueles para consigo, com o tutor, com a escola e para com os demais na vida em sociedade; segundo Kant, todos eles são deveres imperfeitos, se forem pensados sob as

¹⁵⁸ Cf. *FMC*, p. 205, AA 04:418.

¹⁵⁹ Cf. *Pedagogia*, pp. 74-75, AA 09:480-481.

exigências próprias do dever ético¹⁶⁰. A prudência mundana não oferece nada de universalmente ético aos sujeitos das ações, porque há uma relação de interesse entre eles; no entanto, ela poderia promover a criação do caráter externo, que abriria espaço para a possível elevação à moralidade. Além disso, devemos ter em conta que todas essas etapas formativas são responsáveis por promoverem outros modos de progresso entre os homens, de maneira que, por mais que o passo à moralidade não seja uma consequência direta do firmamento da prudência e do caráter externo no ânimo humano, o regramento reflexivo possibilita o afastamento dos homens de sua animalidade e de seu impulso a uma liberdade selvagem, também promove o avanço da cultura, das letras, das ciências e de todos os outros âmbitos que são resultantes das ações humanas.

Ora, o desenvolvimento da razoabilidade social, resultante da educação, não teria o poder de fazer a passagem do educando à consecução do aperfeiçoamento moral, pois, nesse caso, ela o levaria a um tal modo de agir derivado a partir do hábito de ser prudente ou de fingir sê-lo. Nessa hipótese, a moralização proviria do comedimento humano, isto é, o educando, ao dissimular insistentemente sua cortesia, alteraria os motivos pelos quais age de tal maneira *por causa* da recorrência do comportamento e, então, em vez de exibir seu interesse egoísta, passaria a amparar suas ações no simples dever de bem agir. Tal hipótese é totalmente contrária ao que Kant entende ser uma ação moralmente boa, como bem demonstra Bresolin (2016, p. 117), “não há um nexos causal necessário entre ser educado e se tornar uma pessoa esclarecida, moral, pois a decisão de ser (ou não) um indivíduo que tem como pedra de toque a própria razão é interna e intransferível”. À vista disso, lemos na pena kantiana:

Moral: esta se fundamenta em máximas e não sobre a disciplina. Perde-se tudo quando se a quer fundamentar sobre o exemplo, sobre ameaças, sobre punições, etc. Tornar-se-ia, então, mera disciplina. 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 bem em si. [...] É necessário que ele veja sempre o fundamento e a consequência da ação a partir do conceito do dever (*Pedagogia*, pp. 67-68, AA 09:475).

Ao discorrer se o homem é bom ou mau por natureza, Kant afirma na obra *Sobre a Pedagogia* que ele “não é bom nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza, torna-se moral apenas quando eleva sua razão até os conceitos do dever e da lei” (*Pedagogia*, p. 95, AA 09:492)¹⁶¹. Em vista disso, a educação mantém sua importância no direcionamento

¹⁶⁰ Cf. *Pedagogia*, p. 92, AA 09:490.

¹⁶¹ Cf. também *Religião*, p. 27, AA 06:21.

do educando à sua moralização, porque é seu preâmbulo, dado que sem os ensinamentos apreendidos na escola, o homem estaria ainda mais distante da possível passagem à autonomia. Não poderíamos esperar um salto da total indisciplina passando imediatamente à moral, é necessário que ocorra ao menos uma depuração gradual da selvageria humana nesse ínterim. Para Kant, o ascender moral deve ser totalmente autoguiado e, ainda que possamos afirmar que o homem é o que a educação faz dele, quando ele dá o passo rumo à moral não o faz porque lhe foi ensinado que deveria fazê-lo, mas porque é livre e o faz em sua plena liberdade. Conseqüentemente, como Vincenti (1994, p. 41) aponta:

[...] a intenção fundadora da moralidade permanece interior ao sujeito e não pode ser ditada nem coagida por nenhuma ação externa. Desse modo, ela não seria mais intenção moral, não resultaria mais da autonomia da vontade, mas da heteronomia do arbítrio.

Conjuntamente a etapa da moralização também deveria ser promovido o primeiro contato com a religião, não somente porque doravante a razão do aluno estaria mais preparada para aprender conceitos religiosos, mas também por causa da relação direta que o conceito de religião mantém com a moral. O horizonte pedagógico que Kant tinha em mente nessa questão circunscreve praticamente o que Basedow executava no Instituto Filantrópico (cf. Seção 3.2), apesar de, bem é verdade, também ter em conta pontos importantes que são desenvolvidos em sua obra *Religião nos limites da simples razão*. O ensino religioso não se apresenta como um ponto pacífico no currículo educacional dos alunos, haja vista que Kant tem em mente os perigos que um ensino dogmático pode trazer para a formação racional do jovem. Nesse sentido, posto que o ensino religioso supõe uma teologia¹⁶², a preocupação do filósofo se assenta na estratégia pedagógica de, ao simplificar o *corpus* dessa disciplina, recair na sua banalização, isto é, na apresentação de um Deus recompensatório ou punitivo e, por consequência, em vez de imprimir uma fé beatificante, inculcar no espírito do aluno uma fé de serventia¹⁶³.

Segundo Kant, tudo deve ser ensinado oportunamente também nesse caso, de modo que os jovens não deveriam frequentar as celebrações religiosas, onde há a veneração ao Ente supremo, porque, privados de uma compreensão mais profunda dessa conjuntura e dos ritos próprios a ela (como os cânticos, as preces etc.), aprenderiam a reverenciá-Lo meramente porque os outros o fazem-no. À vista disso, a preocupação dos pais em tão logo tornar seus filhos fiéis a Deus, o que os compelia a levá-los desde a sua mais tenra idade à igreja, acabaria

¹⁶² Cf. *Pedagogia*, p. 96, AA 09:493.

¹⁶³ Cf. *Religião*, p. 121, AA 06:115.

por produzir o propósito contrário; eles acabariam apenas criando indiferença ou conceitos falsos do Criador. Idealmente seria recomendado que o conceito de um Ente Supremo fosse construído aos poucos, dessa forma, o professor deveria despertar a atenção das crianças para “os fins e para tudo quanto se relaciona ao homem, exercitar seu julgamento, instruí-las a respeito da ordem e da beleza da natureza, acrescentar depois um conhecimento mais vasto e perfeito do sistema do universo” (*Pedagogia*, p. 97, AA 09:493), e somente depois disso tudo é que seria aconselhado a ensinar sobre a ideia de Deus. Ora, esse prelúdio ao estudo dos conceitos teológicos está delimitado no próprio plano pedagógico pensado por Kant, ou seja, uma educação que respeita e estimula corretamente cada uma das etapas formativas dos alunos, que busca promover o fortalecimento do juízo (cf. Seção 3.8) – a despeito de um ensino religioso pautado na memorização dos mandamentos, das preces, da recitação de fórmulas e respostas, como era feito à época na Prússia – bem como, ao ter como fito o ensino dinâmico e em conexão com a prática, a organização de passeios na natureza.

Ademais, ainda podemos destacar o fato de que a educação, como um todo, tem por objetivo mais alto a passagem à autonomia pelos alunos e, portanto, não pode criar um espírito servil neles, sob a pena de perpetuar uma menoridade incurável. O mesmo acontece com ensino religioso, quer dizer, Deus não deve ser apresentado como um Ser que penaliza os erros e presenteia as venturas humanas; a religião, enquanto uma “moral aplicada ao conhecimento de Deus”, se ela não “se une à moral, então ela se torna simplesmente um modo de solicitar favores” (*Pedagogia*, p. 98, AA 09:494)¹⁶⁴. Como Kant afirma, “o verdadeiro modo de louvar a Deus consiste no agir segundo sua vontade” (*Pedagogia*, p. 100, AA 09:495). Portanto, a formação moral dos jovens deve preceder a formação religiosa, porque antes de podermos esperar o auxílio divino, naquilo que ultrapassa o nosso poder, precisamos nos tornar dignos de sua assistência; e, cumpre notar, não alcançamos essa posição por meio da execução irrefletida dos ritos e louvores, que são, como Kant define, uma espécie de narcótico para a consciência e um tipo de travesseiro no qual poderíamos repousar tranquilamente¹⁶⁵.

3.8 Catecismo e moral

Kant discute a relação entre educação e a fase da moralização em outras duas obras, na *Crítica da razão prática* e na *Metafísica dos costumes*. Na obra de 1788, na *Doutrina do*

¹⁶⁴ Cf. *Religião*, Quarta Parte, p. 155 AA 06:153-154.

¹⁶⁵ Cf. *Pedagogia*, p. 100, AA 09:495.

Método, o filósofo busca, após ter demonstrado os princípios práticos puros, viabilizar o modo pelo qual eles poderiam efetivamente intervir na *práxis* da vida humana. O objetivo é entender o modo “como **se pode** proporcionar às leis da razão prática pura a *entrada* no ânimo humano, a *influência* sobre as máximas desse **ânimo**” (*CRPr*, p. 191, AA 05:151). Para tanto, Kant afirma que, ao ânimo ainda não formado, hostil às regras morais, é forçoso que ele seja preparado para qualquer tarefa ulterior, assim, em um primeiro momento, seria admissível o uso de instrumentos artificiais que funcionariam como um andador (*Gängelband*) para esse infante, fortemente influenciado pelo egoísmo, para que possa caminhar momentaneamente sobre este solo de aprendizagem; todavia, assim que tenha sido propiciado a ele a formação necessária, estes auxílios devem cessar sua influência para que ele perfaça a passagem à moralização autonomamente. O método de cultivo e fortalecimento das intenções morais genuínas visa, portanto, trazer às claras o sentimento da *dignidade* do sujeito racional humano por meio dessa formação, para que, como resultado, possa ser colhido o fruto dela na concretização da concordância de sua condição atual com a sua mais alta destinação.

A proposta de Kant é que seja apresentado aos jovens um *catecismo moral* (*moralischen Katechism*)¹⁶⁶. O plano toma como base um dado antropológico, a saber, o fato de que o gênero humano tem naturalmente uma propensão ao deleite da “**discussão** sobre o *valor moral* desta ou daquela ação, pelo qual o caráter de uma pessoa qualquer deve ser constituído” (*CRPr*, p. 193, AA 05:273). Kant sugere que os mestres aproveitem esse espontâneo interesse pelo julgamento de ações humanas e a análise do caráter que subjaz a elas e busquem nas “biografias dos tempos modernos e antigos” (*CRPr*, p. 194, AA 05: 274) exemplos de condutas e comportamentos para que, ao serem apresentados e examinados pelos alunos, inclusive sob a forma de jogos ou competição entre os estudantes – enquanto estratégia pedagógica –, abra-se o caminho para uma reflexão cada vez mais refinada sobre o tema.

O projeto formativo do filósofo na *Crítica da razão prática* se mostra muito próximo do que Kant expõe na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, obra na qual afirma que os livros são uma ótima fonte de pesquisa para o material antropológico¹⁶⁷ (o que poderia tornar os homens mais *prudentes*), bem como o que apresenta nas preleções *Sobre a Pedagogia*, quando propõe um *catecismo do direito* (essencial para a *civilidade* humana)¹⁶⁸. O intuito é que, por meio de casos singulares seja fomentado no educando o interesse pela universalidade que subsume a todas essas particularidades. A faculdade de julgar acabaria por ser apurada com a

¹⁶⁶ Cf. *CRPr*, p. 194, AA 05:274.

¹⁶⁷ Cf. Seção 2.2.

¹⁶⁸ Cf. Seção 3.6.

análise dos exemplos e, com isso, os educandos poderiam discernir mais acertadamente a virtude do vício, o que, ao fim, seria capaz de, inclusive, despertar o interesse do aluno na busca da própria moralização, porquanto acabam “por amar aquilo cuja consideração nos permite sentir o uso ampliado de nossos poderes de conhecimento” (CRPr, p. 200, AA 05:159). Kant almeja que o educando se veja como que inserido nas ações narradas, para que ele se julgue sob elas, dado que enquanto se inteira dos exemplos de ações viciosas ou virtuosas acaba por promover um balanço do quanto as suas próprias ações se aproximam ou se distanciam do que é apresentado pelo professor. O aluno efetua, assim, um autoexame na medida em que se torna seu próprio juiz interior; além disso, o jovem estudante ainda experimenta a presença da força racional que dispõe para fazer essa análise e começa a se despertar para ela ao sentir seu poder e sua potencialidade racional cada vez maior. Suprenant (2012, p. 8, *itálico nosso*) resume o catecismo moral do seguinte modo:

Em vez de treinar um indivíduo para realizar atos virtuosos, a abordagem catequética de Kant para a educação moral visa cultivar pessoas virtuosas, desenvolvendo a compreensão dos alunos não apenas de *quais* princípios são consistentes com a virtude, mas também *porque* esses princípios são consistentes com a virtude. Ao desenvolver a compreensão dos princípios morais do aluno, o professor está treinando seu coração e temperamento. Embora esse treinamento seja o objetivo principal do catecismo moral, é apenas o objetivo intermediário da educação moral. O objetivo final, tornar-se moralmente louvável, exige que o aluno primeiro use sua razão para determinar os princípios que ele deve adotar, e depois que adote esses princípios.

À vista disso, no catecismo moral, primeiramente deve ser proposto ao aluno que discirna acerca de um exemplo se a ação apresentada é *objetivamente* conforme à lei moral; o segundo passo se constitui pela análise sobre a *subjetividade* do cumprimento dessa lei pela ação apresentada¹⁶⁹. Reiteremos que o exercício não pretende simplesmente promover o julgamento do caso retratado, mas também avivar no ânimo do estudante a satisfação pela realização da análise, enquanto sente a dimensão do poder de sua razão; comprazimento que poderia, como efeito, trazê-lo para a centralidade do julgamento, já que seria capaz de empreender agora a tentativa de cumprir ações por dever em *sua* própria vida. Caso não seja possível, ao menos lhe foi despertada a consciência de sua liberdade, ao poder compreender, ao menos parcialmente, o que causou o impedimento da moralidade em sua ação, bem como foi depositada em seu ânimo a esperança de que um dia possa vir a agir por dever, o que o levaria,

¹⁶⁹ Cf. CRPr, p. 200, AA 05:159-160; cf. também *Religião*, p. 54, AA 06:48.

consequentemente, a buscar por tal concretização. ora, é o que podemos ler na pena kantiana em um outro ensaio:

Talvez nunca um homem tenha cumprido de um modo totalmente desinteressado (sem mistura de outros móveis) o seu dever conhecido e por ele venerado; talvez ninguém chegue tão longe, mesmo com o maior esforço. Mas pode certamente, ao inquirir em si mesmo com o mais cuidadoso auto-exame, tornar-se consciente não só da ausência de tais motivos concorrentes, mas antes da abnegação de muitos motivos que impedem a ideia do dever, por conseguinte, a máxima de tender para aquela pureza: disso é ele capaz; e isto é também suficiente para a sua observância do dever (*Expressão*, p. 72, AA 08:285).

O uso do exemplo tem uma finalidade bem específica no catecismo moral, para além do treinamento do juízo; ele não deve servir simplesmente como arquétipo a ser emulado pelo aluno; o estudante não deve intentar realizar irrefletidamente em sua vida a mesma ação apresentada no catecismo, mas, frente a um exemplo de uma ação moral, o aluno deve desenvolver um autoexame para que ele passe a aspirar à moralidade em suas ações. É nesse sentido que Guyer (2012, p. 133) conclui que “o papel crucial dos exemplos na educação moral é o de ensinar às crianças que elas são, de fato, livres para serem morais, mas que também devem lutar contra os limites da natureza humana para assim o serem”. Como Kant afirma na obra *A religião nos limites da simples razão*, “ensinar a admirar ações virtuosas, por muito sacrifício que elas possam ter custado, não é ainda a têmpera adequada que o ânimo do educando deve receber quanto ao bem moral” (*Religião*, p. 54, AA 06:48). À fim de ilustrar o modo como o jovem deve utilizar o exemplo, tomemos como caso, o trecho em que, ao analisar o papel do gênio na criação de obras de arte, Kant afirma o seguinte:

Suceeder (Nachfolge), como algo que se refere a um precedente, não a uma imitação (*Nachahmung*), é a expressão correta para todas as influências que os produtos de um criador exemplar podem ter sobre outros; o que significa simplesmente: criar a partir das mesmas fontes de que aquele se valeu para criar, e somente aprender com seu predecessor o modo de proceder (*CFJ*, p. 181, AA 05:283).

O catecismo moral, portanto, não tem por objetivo formar jovens alunos que macaqueiem as ações nobres apresentadas nos exemplos, nem que cumpram o que aprenderam por meio deles por causa do mérito que receberão por se igualarem exteriormente ao sujeito admirável do exemplo, senão, como foi demonstrado desde a primeira etapa formativa do tratado pedagógico kantiano, fazê-lo se sentir capaz de sobrepujar todas as determinações

sensíveis de sua vida e promover a liberdade com suas próprias forças, tal como o caso exemplificado, porque somente assim eles serão realmente livres¹⁷⁰.

Muito próximo do que já havia sido exposto na *Crítica da razão prática*, Kant apresenta também algumas justificativas e orientações de um catecismo moral na *Metafísica dos costumes*, na *Doutrina do método ética dos Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude*. O catecismo aqui exposto mantém o espírito daquele apresentado na obra de 1788, ou seja, haja vista que a virtude precisa ser adquirida, é forçoso que o professor lance mão de algum expediente ou estratégia para encaminhar o aluno à sua aquisição. De acordo com Kant, a primeira etapa do catecismo deve ser feita tendo em consideração a rudeza dos alunos nos assuntos morais puros, portanto, o professor precisa abordá-los, ao menos em primeiro momento, de forma indireta por meio de exemplos de ações virtuosas e viciosas. Nesse caso, da *Metafísica dos costumes*, Kant inclui, além dos casos retirados das biografias de grandes personalidades, como apresentado anteriormente, o exemplo que o próprio professor oferece aos seus alunos enquanto mestre. O professor seria o responsável por ilustrar, por meio de seu próprio comportamento em sala de aula, ações íntegras e justas, as quais poderiam estimular o interesse dos estudantes à conquista da mesma firmeza de caráter que o mestre apresenta no ambiente escolar. O estudo dos exemplos aperfeiçoaria o juízo dos alunos, pois tanto comparariam continuamente os casos à regra, quanto também passariam a assentar em seu ânimo o que há de vergonhoso no vício que lhe é contraposto. Que o exemplo do professor não

¹⁷⁰ No ensaio *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, Kant sugere a seguinte hipótese: que seja apresentado a uma criança de oito ou nove anos um exemplo de um impasse moral, a saber, de um homem que se encontra com um bem de um falecido em suas mãos, sem que os seus herdeiros, ricos e mesquinhos, saibam da existência desse patrimônio. Além disso, é dada à criança a informação de que este homem é um filantropo e que se encontra neste momento em profunda miséria. Perguntar-se-ia a ela: este homem pode ficar com o bem que não é seu? A resposta imediata, segundo o filósofo, seria: *não, não deve, porque é injusto*. Cf. *Expressão*, p. 74, AA 08:286. Também, na obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant afirma que até as crianças “são capazes de encontrar o mais pequeno vestígio da mescla de motivos espúrios, perdendo então para elas a acção instantaneamente todo o valor moral” (*Religião*, p. 54, AA 06:48). Não deixa de ser destoante o que Kant afirma nessas duas obras, com o que apresenta na proposta de um catecismo moral; entendemos isso porque uma das etapas do catecismo é justamente o aprendizado do que é virtuoso e vicioso por meio de exemplos, não simplesmente porque é pedagogicamente mais profícuo, mas também porque a criança até então não tem sua razão desenvolvida, além disso, a sua faculdade de julgar ainda não foi fortalecida. A lei moral está inscrita em seu ânimo, mas nessa idade, a criança ainda não teria as condições para se tornar totalmente consciente dela, muito menos para dirimir os casos que concretizam o que ela impõe. Essa é especificamente uma das tarefas impostas à educação. Nesses casos, Kant parece evocar o exemplo de uma criança muito mais para amplificar a força de sua argumentação, ao afirmar que *até mesmo* uma criança sabe o que é o correto a ser feito, ao invés de determinar que na idade de oito anos um infante já sabe o que é uma ação virtuosa. Contrariamente ao que havia afirmado anteriormente – e, em concordância com nossa interpretação –, na sequência do mesmo ensaio *sobre a expressão corrente*, Kant afirma que “se, no ensino privado e público, se transformasse em princípios fazer assim dela uso constante (um método para inculcar os deveres que quase sempre se descurou), a moralidade dos homens bem depressa haveria de melhorar” (*Expressão*, p. 76, 08:288). Similarmente, na obra *A religião nos limites da simples razão*, apesar de afirmar que uma criança é capaz de identificar a impureza dos móveis, o filósofo reitera a necessidade de uma formação moral dos homens, que precisaria se apoiar menos numa melhoria dos costumes do que numa fundação de um caráter. Cf. *Religião*, p. 54, AA 06:48.

seja especificamente o de uma ação moral, ele o pode sê-lo de alguém que guia-se continuamente a partir de máximas, isto é, alguém com caráter externo, tal como, ao chegar sempre no horário da aula, ao cumprir com as promessas feitas em sala, ao manter um senso de justiça com os alunos, ao agir sempre com veracidade ou ainda ao respeitar todos os seres humanos, inadvertidamente. Ora, é nesse sentido que Munzel (2003, p. 66) alerta para o fato de que:

Nem um relato encontrado na literatura (seja ficcional ou historicamente factual) nem o indivíduo exemplar (que em primeira instância deve ser o professor) devem ser emulados no *que* fazem em particular. Eles devem servir como uma fonte de instrução sobre *como* alguém deve se basear em seu próprio princípio inerente de orientação, sua própria lei prática inerente para dirigir as escolhas e ações que estão dentro de seu próprio alcance. Além disso, eles servem como fonte de encorajamento para condução da vida de alguém e, segue-se disso que, adquirir tal caráter para si mesmo está realmente dentro dos limites da possibilidade humana.

Uma vez mais é importante ressaltar que a utilização dessa estratégia pedagógica é recomendável somente na primeira etapa do catecismo moral, porque os alunos ainda não foram despertados suficientemente para a sua liberdade. O objetivo conseguinte é que o professor possa conduzir esse primeiro avivar dos alunos sobre a temática moral até à percepção da força racional de que eles dispõem, para que passem a aspirar ao cumprimento de ações por dever. Para Kant “o bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir de modelo, mas apenas servir de prova de que aquilo que o dever prescreve é exequível” (MC, p. 296, AA 06:480)¹⁷¹. O que precisa ficar compreensível para o aluno com a conclusão do catecismo moral e da etapa formativa da moralização não é simplesmente uma mera lista de valores a serem cumpridos na vida adulta, mas, precisamente, a clareza da necessidade de que eles sejam cumpridos à vista de boas máximas.

Na *Crítica da razão prática* Kant compara o trabalho com os exemplos com o estudo realizado pela química¹⁷²; já na *Metafísica dos costumes*, o filósofo ilustra a luta contra os impulsos sensíveis por meio de uma *ginástica ética* (*ethische Gymnastik*)¹⁷³. Primeiramente, do

¹⁷¹ No registro da dinâmica do uso dos exemplos que ilustram a exequibilidade de uma ação virtuosa, de acordo com Kant, Cristo não deveria ser um arquétipo a ser utilizado no catecismo moral, porque sua beatitude o afasta das condições que os homens precisam sobrepor para se moralizarem. O filósofo alemão afirma: “que me seja dada uma vontade inteiramente santa e, então, toda a tentação para o mal fracassará em mim por si mesma; que me seja dada a mais perfeita certeza interior de que, após uma curta vida terrena, devo de imediato (em virtude daquela santidade) tornar-me participante de toda a eterna glória do Reino dos céus, e suportarei então todos os padecimentos, por mais pesados que seja, até a morte mais ignominiosa, não só docilmente, mas também com alegria, pois vejo diante de mim com os olhos o desenlace magnífico e iminente” (*Religião*, p. 70, AA 06:64).

¹⁷² Cf. *CRPr*, p. 205, AA 05:163.

¹⁷³ Cf. *MC*, p. 302, AA 05:485.

mesmo modo que a química propicia o conhecimento, os meios (os mais e menos eficazes) para a separação dos elementos em vista de sua pureza, o catecismo moral também propiciaria ao aluno o apuramento de seu juízo para que ele mesmo seja capaz de discernir o que é empírico do que é racional em uma determinada ação. À semelhança do químico que busca a pureza do elemento, os alunos devem almejar a pureza da ação. Já quanto a ginástica moral, Kant compara o esforço do atleta que busca o fortalecimento do corpo por meio de contínuos exercícios físicos, os quais, caso sejam diminuídos ou cessados, acarretam a perda do que já havia sido conquistado e até mesmo no adoecimento do corpo, com o perpétuo fortalecimento do caráter humano frente às provações impostas pela sensibilidade.

O catecismo moral, portanto, objetiva arrematar a etapa formativa da moralização, ao tentar avivar nos estudantes o empenho para o cumprimento de ações por dever, apesar de não ser propriamente seu epílogo. O uso da análise e julgamento dos exemplos demonstra a viabilidade do que deve ser feito, até mesmo ilustra alguns caminhos a serem seguidos para que os jovens alcancem os mesmos resultados, contudo, também faz parte do próprio catecismo moral – e de toda etapa da moralização – o esclarecimento sobre a necessidade de que eles são os únicos capazes de concretizar essa transformação no ânimo deles e, nesse sentido, já não há mais muito o que a educação pode fazer pelos alunos. A educação não se revela falha por isso, ela cumpre, ou tenta cumprir, ao menos, aquilo que lhe cabe, sem que possa ultrapassar os limites próprios de uma ação moral. A educação nos moldes kantianos, por meio de todas as suas etapas formativas, cria as condições para a moralização, já que sem elas, o educando estaria ainda mais distante de uma conduta ética. ora, a educação transforma o ânimo humano, ao discipliná-lo, ao cultivá-lo e ao civilizá-lo, mas não o transforma ao ponto de forçá-lo a ser livre¹⁷⁴.

Concluimos, portanto, que a educação pensada por Kant visa promover a virtude do educando e, nesse sentido, ela perpassa pelo caminho que o retira do determinismo próprio à sua animalidade e o conduz à sua liberdade. As etapas educacionais preparam o aluno para um dever que ela não pode cumprir por ele, isto é, sua moralização. Nesse sentido, elas criam a conjuntura propícia para que o jovem rompa com sua rudeza, discipline seu egoísmo, cultive a sua razão em vista dos fins pretendidos, torne-se prudente, aprimore seu juízo, e até mesmo que

¹⁷⁴ Mesmo que o saldo pedagógico alcançado pelo catecismo moral não seja totalmente positivo, destaquemos que o estudo dos exemplos e do fortalecimento do juízo do educando contribui diretamente para a sua civilidade, porque, por mais que o jovem ainda não consiga agir moralmente bem, ele terá em mãos uma gama de conhecimento sobre o que deve ser evitado nas relações interpessoais, o que poderá ser utilizada na condição de aparência moral. A lista de virtudes, recriminada no âmbito da moralização, tem sua validade no registro do fingimento ante a prudência nas relações sociais.

aprenda sobre a importância da moralização, mas ela encontra aí o seu limite, a saber, à medida em que o jovem se torna cada vez mais próximo de sua virtude, menos força e menos influência a educação pode exercer em seu ânimo. A educação pode e deve ensinar a importância da moral, mas não pode e nem deve ter como intuito a realização da moralização do aluno em seu lugar.

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.
HOBBES, 1974, p. 79.

CAPÍTULO 4 – POLÍTICA, DIREITO E HISTÓRIA

Após a análise dos principais conceitos do estudo antropológico pragmático e dos benefícios que podem ser retirados a partir dessa investigação kantiana para o progresso humano; e após também o estudo de suas preleções de pedagogia, que visavam, frente ao que é exposto na *Antropologia* de 1798, estabelecer estratégias e expedientes formativos que sejam capazes de promover a disciplina, o cultivo, a civilidade e a moralização dos educandos, é necessário que analisemos, seguidamente, a sociedade civil, isto é, o cenário delineado por Kant no qual o sujeito descrito pela antropologia e formado pela educação estabelece relações político-jurídicas com seus semelhantes.

Nosso intuito é analisar – na esteira do que já examinamos nos outros capítulos – a influência, a potencialidade e o papel desempenhado pelo direito e pela política na moralização dos homens. Tomaremos como fio condutor de nossa análise a ideia de *progresso político-jurídico*, por meio do qual analisaremos os estágios da história humana (passado, presente e futuro) em vista de sua finalidade, ou seja, circunscreveremos de que modo, segundo filósofo de Königsberg, os progressos já alcançados até sua época e aqueles concebidos como necessários a serem realizados futuramente, podem ou devem contribuir para a moralização do gênero humano.

Antes de tudo, é necessário destacar que, diferentemente dos dois temas que analisamos anteriormente – a antropologia e a educação –, as reflexões político-jurídicas de Kant não estão delineadas em uma única obra, na qual o filósofo tenha exposto sistematicamente todo o seu pensamento sobre esta matéria, elas se encontram disseminadas em seções de grandes obras, como a primeira parte da *Metafísica dos costumes* (1797), nomeada de *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*, bem como em ensaios menores, tais como *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* (1783), *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Começo conjectural da história humana* (1786), *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática* (1793), *À paz perpétua. Um projeto filosófico* (1795) e *O conflito das faculdades* (1798). Ademais, ainda é crucial ressaltar dois pontos: o primeiro deles é que algumas dessas obras mantêm forte conexão com outros temas, por exemplo, filosofia da história, teologia, educação, filosofia moral e, inclusive, com reflexões de âmbito pragmático; o segundo ponto se refere ao fato de que alguns desses textos, embora estejam todos assentados em conceitos filosóficos, foram escritos por Kant para

responder a problemas, perguntas e demandas correntes de sua época¹⁷⁵. Recuperemos, à vista disso, o fato de que a política nacional e internacional eram os tópicos favoritos em seus jantares¹⁷⁶. Weil (2012, p. 105) afirma que Kant está inserido:

[..] em um momento em que os acontecimentos forçam todo ser pensante à reflexão sobre as questões recorrentes do pensamento político, tornadas novamente questões do dia: a Revolução Inglesa arrastou-se até 1745, ela não foi esquecida; A revolução das Colônias da América do Norte terminou sua corrida vitoriosa quando Kant formula suas teses – os trovões ameaçadores da Revolução Francesa, primeiro, seus tiros de canhão e golpes de Estado, em seguida – acompanharão sua obra até o dia em que, sucumbindo à velhice, se calará.

Ora, apesar de não ter redigido uma “Crítica à política”, Kant não deixou de pensar sobre esses acontecimentos criticamente, nem de oferecer as ferramentas conceituais para que pudéssemos pensá-la através de sua filosofia. Ainda segundo Weil (2012, p. 106), “nenhum dos ‘modernos’, antes de Kant, relaciona a sua teoria do Estado com seu *sistema*, em outros termos, com a sua metafísica”. Durante o desenvolvimento de nossa análise poderemos identificar esse ponto levantado por Weil com mais exatidão, por exemplo, ao examinarmos o conceito chave para a filosofia político-jurídica de Kant: o conceito de *contrato originário*, o qual não é um episódio circunstancial, mas sim uma ideia da razão que, em concordância com o conceito de liberdade prática, serve de norma para o exercício da política. Portanto, apesar do direito e da política estarem fortemente mesclados com o âmbito pragmático nos textos kantianos mencionados, todos os seus princípios são considerados pelo autor como dados *a priori* pela própria razão.

Nesse sentido, não nos aprofundaremos em todos os conceitos e nuances presentes em cada um dos textos listados acima, mas somente naqueles que contribuem diretamente para a

¹⁷⁵ Tomemos como exemplo o ensaio *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* O contexto é exposto por Kuehn (2001, p. 290) da seguinte maneira: “O ensaio representa uma resposta a uma pergunta de Johann Friedrich Zöllner (1748-1805), que era membro de um grupo de pensadores iluministas radicados em Berlim. Em resposta a um artigo no *Monatsschrift*, cujo autor havia defendido que padres e ministros não deveriam mais desempenhar um papel no casamento, e que a cerimônia religiosa do casamento contradizia o espírito do Esclarecimento, Zöllner argumentou que os princípios da moralidade já estavam em declínio (*wankend*) e que a depreciação da religião só poderia acelerar esse processo. Não se deve, ‘em nome do *Esclarecimento*, confundir as cabeças e os corações das pessoas’. Em uma nota no texto, ele perguntou: ‘O que é o Esclarecimento? Essa questão, que é quase tão importante quanto ‘O que é a verdade?’ realmente deve ser respondida antes de começar a se esclarecer! E, no entanto, eu não encontrei uma resposta para isso em lugar algum”. Atentemo-nos que o ensaio de Kant poderia, num primeiro momento, ser caracterizado como um texto de ocasião, posto que dialoga com outros eruditos de sua época acerca de uma questão concernente ao ambiente político-social em que estavam inseridos, porém, por mais que o ensaio tenha como ponto de partida essa conjuntura, o filósofo alemão não deixa de fazê-lo se utilizando do arcabouço crítico-conceitual que dispunha. O conceito de *esclarecimento*, por exemplo, está intimamente ligado com o conceito de *liberdade prática*, isto é, a maioridade da razão é alcançada à medida em que ela passa a se guiar pelas leis que dá a si mesma, a despeito de toda orientação estranha provinda de uma fonte heterônoma.

¹⁷⁶ Cf. Seção 2.3.

estruturação e desenvolvimento do problema de nossa tese, isto é, identificar quais são as contribuições que o âmbito pragmático pode oferecer à moralização, bem como os limites que aquele encontra na promoção do fim da espécie humana.

4.1 A concepção kantiana do estado de natureza

A análise de Kant sobre os primórdios da história humana, presente no ensaio *Começo conjectural da história humana*¹⁷⁷, não retrocede ao prelúdio da constituição do homem enquanto tal, isto é, à análise do desenvolvimento de todas as suas mais basilares habilidades, para evitar, como diz o autor, a criação de um romance. Apoiado na *Sagrada Escritura*, sob a justificativa de que é um livro amplamente conhecido e de profunda influência sobre a humanidade, o que pode servir como um auxílio ao leitor na compreensão da reflexão exposta no ensaio¹⁷⁸, Kant tem como ponto de partida a existência de um casal disposto em uma espécie de jardim, no qual encontravam prontamente tudo o que fosse necessário para suprir o que pudesse vir a surgir como um carecimento – a história humana começa com um casal porque, segundo Kant, foi o modo que a natureza encontrou para não haver já nesse início o conflito próprio à sociabilidade entre diversos indivíduos. Nesse clima benigno, o casal podia andar, falar e pensar¹⁷⁹.

Enquanto submetido ao instinto, o casal era guiado em suas ações mediante o que lhe era permitido e proibido. Em tais condições, portanto, não havia espaço para a liberdade; havia somente uma perfeita conveniência entre o que o instinto impunha a eles e o direcionamento das ações humanas à satisfação dessas necessidades, o que também era feito de modo instintual, sem qualquer necessidade de um raciocínio apurado e o emprego de um livre arbítrio; como Höffe (2005, p. 273) afirma, o “paraíso significa felicidade sem liberdade”.

¹⁷⁷ De acordo com Wood (1999, p. 227), este ensaio dá continuidade ao debate filosófico travado entre Kant e Johann Gottfried Herder (1744-1803), que havia sido seu aluno entre 1762 e 1765. Herder publicou entre 1784 e 1791 os volumes de sua principal obra, *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*. Kant resenhou os dois primeiros volumes para a *Allgemeine Literaturzeitung* entre janeiro e novembro de 1785. Ainda em 1784, Kant havia publicado o ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, no qual demarca suas diferenças filosóficas a respeito do tema com seu ex-aluno. Posteriormente, em 1786, acontece a publicação do *Começo conjectural da história humana*, que, segundo Wood, mesmo sem citar o nome de Herder, refere-se aos temas dos capítulos 5-7, do livro 10, de sua obra principal, portanto, dando continuidade ao debate entre eles.

¹⁷⁸ Segundo Yovel (1980, p. 191, nota), “o uso de Kant de um relato semi-histórico do surgimento da racionalidade, baseado em uma história bíblica, não é diferente em função do uso que Platão faz do mito, onde uma questão não pode ser totalmente inteligível em termos de *logos* puro”.

¹⁷⁹ Cf. *Começo*, p. 16, AA 08:110.

Todavia, de acordo com Kant, com o passar do tempo, esse casal pôde começar a “estabelecer um paralelo entre o que havia consumido e os dados de outro sentido independente do instinto, a visão talvez” (*Começo*, p. 17, AA 08:111). Decorrente dessa contínua comparação, a razão logrou êxito frente à dependência total dos instintos e começou a dividir, doravante, espaço com ele. Baseado no rompimento dessa total sujeição do casal à sua animalidade, Kant afirma ter havido quatro transformações substanciais responsáveis por moldar os primórdios da humanidade em vista do propósito que a natureza estabeleceu para a espécie.

O *primeiro* momento, que decorre diretamente do despertar das disposições racionais, ilustrado pelo consumo daquele único fruto do jardim que era proibido ao casal, demarca a modificação do homem de um ser puramente animal a um ser que também é racional. Em gérmen, tal condição já havia sido disposta ao casal, porquanto eles só poderiam desenvolver as disposições que lhes eram próprias¹⁸⁰. Quando, então, opuseram-se à voz de Deus, fizeram-no enquanto a desobedeciam, mas também na medida em que cumpriam o que lhes era facultado pelas suas disposições naturais. A natureza inicia o cumprimento de seu plano ao colocar a humanidade contra as próprias determinações que ela imputou ao gênero humano. Ressaltemos que a natureza não liberta os homens de seu próprio domínio, esse rompimento é promovido totalmente pelo casal mesmo que, ao estabelecer comparações entre um fruto e outro, entre o comportamento dos animais à sua volta e o seu próprio comportamento, acaba por abrir seus olhos para a sua constituição racional, bem como para o restante do mundo sob essa nova perspectiva; segundo Kant, o homem “descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único” (*Começo*, p. 18, AA 08:112).

A liberdade de escolha, recém despertada, espalha-se para todos os âmbitos da vida humana, dentre elas, a sexual. Nos animais, o estímulo sexual é demarcado temporalmente pela natureza, portanto, de forma pontual, numa determinada época, eles são afetados por tais instintos a fim da perpetuação da espécie. De acordo com Kant, mediante a liberdade, o homem¹⁸¹ se encontrou submerso numa ininterrupta lascividade, sendo acometido continuamente pelos seus desejos carnis. Para além do estímulo visual que sempre os

¹⁸⁰ Para Kant, a natureza incutiu nos homens três disposições: disposição *técnica*, *pragmática* e *moral*. Cf. Seção 2.4.

¹⁸¹ A partir do abandono do Paraíso, Kant deixa de se referir ao casal e passa a descrever com mais ênfase os passos dados pelo *gênero humano* em seu progresso. O filósofo, aos moldes da Bíblia, pressupõe, portanto, o crescente número de membros da humanidade sem precisar explicá-lo, ainda mais pelo fato de que neste ensaio se trata de uma narrativa conjectural, na qual algumas lacunas históricas são preenchidas pela imaginação subordinada à razão, contudo, não todas.

incitavam, a imaginação dos homens foi responsável por multiplicar ainda mais a volúpia entre eles. Por conseguinte, o gênero humano se deparou com os perigos da combinação entre instinto e liberdade, isto é, com a liberdade de decidir à sua revelia sobre o momento da satisfação dos inesgotáveis impulsos sexuais.

A solução para esse perigo, que demarca o *segundo* momento histórico dos primórdios da humanidade, foi encontrada na folha da figueira, isto é, na decisão de subtrair ao alcance dos olhos o objeto de desejo, para que os homens não vivessem em prol de sua satisfação. A razão demarca sua superioridade sobre os instintos ao decidir renunciar a eles em favor da decência, das boas maneiras, do respeito aos demais e da sociabilidade¹⁸². Demarquemos, contudo, que essa decisão não é tomada por qualquer orientação fraterna ou ética, mas por causa dos benefícios que essa abdicação pode trazer àqueles que nela se empenham. Um estado de renúncia é melhor do que a condição na qual todos decidem satisfazer irrestritamente seus desejos. Nesse momento, os homens estão a promover seus primeiros desenvolvimentos, portanto, eles não dispõem ainda da razão já desenvolvida para que possam utilizá-la virtuosamente. Segundo Yovel (1980, p. 191):

O tema central do ensaio não é, portanto, a história da razão propriamente dita, mas o que se pode chamar de sua pré-história; pois não discute o progresso da razão em direção ao amadurecimento, mas volta para explorar o estágio mais primordial e obscuro, no qual a razão humana rompeu pela primeira vez com “o ventre da natureza” e se estabeleceu como um princípio independente, superior à natureza e se opondo a ela.

A *terceira* modificação descrita no comportamento do homem, decorrente da expulsão do Paraíso, foi a tomada de consciência da condição temporal na qual ele está inserido. Anteriormente, assim como todos os animais, enquanto guiados totalmente pelo instinto, toda relação que ele mantinha com o tempo era estabelecida pelas suas determinações instintivas, isto é, o momento para se reproduzir, para se alimentar ou ainda para descansar era estipulado exteriormente pela natureza – à semelhança de um urso que hiberna ou um pássaro que migra em uma certa época do ano. Quando a razão irrompe no seio da humanidade, é-lhe permitida haver-se temporalmente com a sua existência; desse modo, o homem não se ocupa mais simplesmente com o presente, mas também com o futuro. De acordo com Kant, esse é “o signo distintivo mais característico da superioridade do homem para, conforme a sua destinação, preparar-se para os fins mais longínquos” (*Começo*, p. 20, AA 08:113). Com essa habilidade, os homens puderam passar a antever todas as dificuldades inerentes à vida humana e se preparar

¹⁸² Cf. *Começo*, p. 20, AA 08:113.

para elas, da mesma forma que foram despertados neles o medo e a insegurança sobre esse tempo vindouro, tendo em conta a sua indeterminação, com exceção de uma única certeza: a morte.

Os animais não sofrem dessa angústia, eles não temem a morte porque não são capazes de romper com a cega temporalidade natural de suas vidas, circunscrita em ciclos inflexíveis e determinados externamente; mesmo quando, por exemplo, as formigas montam um estoque de alimentos para enfrentar períodos de seca ou de nevadas, ou ainda, quando um pássaro junta galhos para o futuro ovo que será posto, não o fazem por meio de um cálculo racional sobre o futuro, eles executam essas provisões por instinto. E quando atingem uma idade avançada, eles não passam a se afligir com a iminência do fim de sua vida; os momentos antes da própria morte são vividos invariavelmente como todos os outros instantes de sua vida.

Ora, os homens seguem um caminho totalmente diverso, isto é, desde que tomaram consciência da morte, eles passaram a pensar somente nela e, inclusive, muitas vezes moldam a própria vida a partir da morte. Ela é assustadora não somente por findar a existência humana, mas principalmente por ser capaz de fazê-lo a qualquer momento. Os homens, portanto, tomam consciência tanto da morte, quanto da sua própria contingência. Tudo isso, apesar de impor sofrimentos aos homens, não deixa de estimular uma corrida pela promoção de meios para desfrutar da vida com cada vez mais contentamento e o quanto antes for possível; isto é, a busca do gozo da vida pelo medo da morte promove o desenvolvimento das disposições humanas em sua história.

Segundo Kant, o futuro é o tempo prenhe de toda realização humana a partir daquilo que é planejado e executado em seu presente, por conseguinte, mediante a relação entre o hoje e o amanhã, a visão do futuro impõe o comprometimento com o trabalho contínuo e incessante no presente, pois somente assim o futuro poderá vir a ser um lugar melhor do que o passado. As disposições racionais são estimuladas e desenvolvidas através do esforço técnico, cultural e civilizatório que os homens empregam para transformarem o futuro em uma época sempre melhor, e isso é feito ou porque a natureza obriga os homens a fazê-lo ou porque, em conjunto com essa imposição natural, eles fazem-no concomitantemente a ela.

Arendt (1994, p. 12) afirma que em Kant há uma “noção melancólica de progresso”, já que, a despeito dos benefícios trazidos para a espécie, ele traz uma “óbvia e triste implicação para a vida do indivíduo”. Na mesma direção, Wood (1999, p. 237) aponta que neste terceiro estágio os homens tornaram-se sujeitos à misologia, porque a razão, recém descoberta, não oferece nenhuma garantia de contentamento ou felicidade a eles, na verdade, ela acaba por promover somente mais complicações à vida deles, haja vista a multiplicação das necessidades

e dos desejos; por fim, uma instância acaba promovendo a outra, isto é, a procura da felicidade dos homens se dá por meio da tentativa de satisfazer os seus desejos, os quais se multiplicam a cada passo dado em direção à sua satisfação, o que torna, conseqüentemente, a felicidade sempre mais distante. Segundo o estudioso, para o homem é difícil perdoar a razão por tê-lo privado de suas ilusões próprias à inocência. É-nos possível afirmar, conseqüentemente, que a insistência dos homens nessa busca, a bem da verdade, nunca chega a uma plena satisfação, contudo, acaba por promover o aprimoramento da razão que subjaz a todas essas tentativas frustradas, que é o que realmente importa para a natureza e para a espécie.

A partir dos três estágios anteriores, como resultado, em seu *quarto e último passo*, a razão possibilita ao homem a compreensão de que ele “era propriamente o *fim da natureza*, e nada que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isso” (*Começo*, p. 22, AA 08:114)¹⁸³. Mesmo que de modo obscuro, essa percepção se apresentava aos homens à proporção que eram capazes de dispor de todos os bens da natureza a seu favor; dessa forma, a pele de um animal ou a madeira de uma árvore podiam ser utilizadas como meios para a conquista de seus próprios fins. Ora, os recursos naturais estão à disposição dos homens devido à sua superioridade racional; que lhe permite recorrer continuamente a esses meios para deles se servirem e, assim, aprimorarem suas condições e habilidades próprias em vista da finalidade da espécie.

Segundo Kant, correlatamente a essa tomada de consciência, os homens também, de forma rudimentar, inteiraram-se da igualdade existente entre eles – ou, ao menos, da semelhança –, porque todos dispunham da mesma condição racional e, portanto, podiam se utilizar de seus dons para retirar da natureza o que é necessário para o desenvolvimento de todas as suas disposições. Foi à vista disso que os primeiros passos civilizatórios puderam ser dados, uma vez que tal condição acarretou a interdição da utilização do outro como meio, não enquanto preceito ético, e sim enquanto insubordinação frente àqueles que queriam tirar proveito de seus semelhantes analogamente como era feito com os animais. A superioridade do homem em relação à natureza implicou concomitantemente a igualdade de todos os integrantes da espécie. É claro que, afirma ainda o autor, neste momento não estamos diante da instauração de um

¹⁸³ O quarto passo do despertar da razão remete-nos ao *Postulado jurídico da razão prática*, que estabelece o seguinte: “É possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio” (MC, § 2, AA 06:246). Kant compreende que o mundo foi disposto aos homens para que eles o utilizem como meio para a realização dos fins que almejam. Essa condição é indispensável para que os homens possam desenvolver as suas disposições naturais e promover toda sorte de progresso em direção à finalidade moral. Bobbio (1992, p. 100) afirma o seguinte a respeito do postulado: “Toda a experiência prática do homem pode ser resumida nesta dupla máxima fundamental: ‘Considera os teus semelhantes como fins; considera as coisas como meios’, e desta máxima surgem tanto o ordenamento moral quanto o jurídico, o primeiro acentuando o fato de que o homem é o fim da natureza, o segundo acentuando o fato de que todo o resto da natureza é meio para a conservação do homem; e portanto o primeiro visa ensinar ao homem como realizar-se como fim, o segundo visa ensinar a melhor maneira para usufruir do mundo externo como meio”.

tribunal orientado pela justeza da lei, muito menos em face do reconhecimento e respeito ético entre os homens, mas sim numa condição que foi *despertada* nos homens, no primórdio de sua história, o gérmen do discernimento sobre a diferença entre eles e toda a natureza e a igualdade entre todos os copartícipes da espécie.

Dessa exposição acerca do começo da história humana resulta o seguinte: a saída do homem do Paraíso, que a razão lhe apresenta como a primeira instância de sua espécie, não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para aqueles da razão; numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade (*Começo*, p. 24, AA 08:115).

As transformações ocorridas nesse começo da trajetória humana são correlatas a todo o progresso próprio da história, isto é, o que podemos observar no texto kantiano acerca dos primórdios da humanidade reverbera, ainda que em diferentes graus, continuamente em outras épocas. Já em seu proêmio a natureza opera na história humana diante da finalidade que ela objetiva alcançar. O abandono do cuidado total do seio materno e da tranquilidade do Paraíso resignam os homens sob os benefícios provindos de sua liberdade, na mesma medida em que os insere numa infinita trilha de necessidades. Essa tensão, que, como já havíamos apontado em nosso Capítulo 1, é própria à história humana, torna-se a responsável por forçar a promoção do desenvolvimento de todas as disposições dos homens, sem que isso seja feito de modo irrefletido. O primeiro passo para fora da animalidade, e mesmo o próprio despertar da razão que o antecede, foi tornado possível pelo esforço meramente humano. Yovel (1980, p. 193) compreende que:

Expulso do paraíso, o homem é agora dotado de um genuíno potencial racional; mas isso ainda deve se desenvolver de acordo com sua estrutura inerente e se afirmar no mundo. Em outras palavras, com o fim da pré-história da razão, apenas *começa* sua história propriamente dita¹⁸⁴.

O abandono da tutela da natureza não poderia ter sido consumado de modo totalmente instintual, muito menos ter sido ofertado aos homens como um presente do Criador; todas as determinações impostas ao gênero humano compreendem somente aquilo que é necessário para que elas sejam promotoras do desenvolvimento de condições nas quais diversos graus cada vez mais elevados de liberdade sejam realizáveis pelo próprio esforço humano, isto é, são

¹⁸⁴ Fackenheim (1957, p. 387) nomeia, semelhantemente, essa pré-história de *quase-história* e afirma que Kant oferece em seu ensaio o *a priori* da história, quer dizer “aquelas condições sem as quais a história não é possível e que toda história atual já pressupõe”.

disposições naturais que promovem até mesmo a sua própria renúncia, ou ao menos, possibilitam o seu controle em vista de condições posteriores nas quais essa renúncia seja realmente factível. Os primeiros passos dados pela razão ensejaram a sua própria constituição, ela é, portanto, a responsável pelo seu despertar e por lhe ensinar a caminhar e a progredir. Desse modo, cumpre notar que, embora Kant apresente – como Yovel nomeia – a *pré-história da razão*, ela não deixa de ser uma narrativa conjectural que impõe à razão a sua própria germinação.

A história da *natureza* começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*. No que concerne ao indivíduo, que no uso de sua liberdade, não pensa senão em si, essa mudança foi uma perda; para a natureza, cujo fim, em se tratando do homem, visa somente à espécie, foi um ganho (*Começo*, p. 25, AA 08:115-116).

Estamos diante do cenário no qual a sociabilidade e a insociabilidade são manifestadas nos homens e, como resultado, há a abertura para toda espécie de progresso decorrente desse antagonismo. As virtudes e os vícios florescem sobre o solo cultivado pela liberdade de escolha, alcançada nesse primeiro momento histórico. Para os indivíduos essa é uma condição de contínua aflição e desespero, todavia, para a espécie, essa relação decorre *na e da* pavimentação do caminho necessário para a realização de sua mais alta finalidade, a moralização dos homens¹⁸⁵. À vista disso, o ensaio *Começo conjectural da história humana* se conecta diretamente com o ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, porque circunscreve os mesmos conceitos-chave da filosofia da história presentes no ensaio de 1784, ou seja, que há uma tensão insuperável entre liberdade e natureza e que, enquanto subsumida ao conceito de antagonismo, essa tensão é a responsável pela promoção do progresso humano.

4.2 Primeiros progressos político-jurídicos na história humana

¹⁸⁵ Apesar da análise sobre as semelhanças e diferenças conceituais entre o estado de natureza apresentado por Kant em sua filosofia da história e aquele pensado por Rousseau ultrapassar o objetivo de nossa tese, é válido notar que, de acordo com Höffe (2005, p. 273): “Kant dá razão ao Rousseau dos dois *Discursos*, de que há entre a cultura e a natureza um inevitável conflito e que a passagem da natureza à cultura é uma queda. Mas, diz Kant, a queda é necessária para levar todas as diversas disposições e forças do homem ao desenvolvimento. Logo, Rousseau, nos dois *Discursos* não tem razão em reivindicar o retorno à natureza, mas contrariamente tem razão quando no *Emílio* e no *Contrato social* trata do árduo caminho do homem para a cultura”.

Segundo o ensaio kantiano de 1786, esse início da história humana estabelece especificamente o limite entre a *anterioridade*, permeada pelo comando instintual e os primeiros passos dados pela razão frente a ele, e o *porvir da história*, momento no qual os homens já realizaram seu despertar racional e, então, passam a colher os malefícios e os benefícios provindos dessa mudança. Imbuídos, portanto, dos primeiros desenvolvimentos alcançados pela razão, os homens começam a modificar o mundo conforme as suas necessidades, isto é, dão início à domesticação dos animais e ao cultivo do solo. Essa época, como todas as outras, é fortemente marcada pelos conflitos entre os homens; nesse caso, o conflito decorre diretamente do modo como cada qual escolheu para buscar o seu sustento. De acordo com Kant, de um lado temos os pastores e do outro, os agricultores. O confronto entre eles tem origem na diferença que cada modo de provimento estabelece com o solo: os agricultores constituem moradia fixa, porque o tempo entre a plantação e a colheita exige isso deles; já os pastores têm um comportamento nômade, levando as suas ovelhas para pastorearem nos campos que forem mais viçosos, dentre os quais, ocasionalmente, o local da lavra dos agricultores. Não há como impedir de modo eficaz que as ovelhas avancem nas leiras em que florescem cereais mais deleitosos do que a relva que comumente lhes servem de alimento; também não há motivos para que o pastor o faça, posto que, para ele, a imensidão do solo está sempre à disposição de seu rebanho. Esse primeiro embate impulsiona a separação dos dois grupos, afastando-os para que seja evitada a repetição dessa contrariedade.

Ora, o cultivo da terra é uma empreitada que exige um considerável número de trabalhadores, tanto para a lavragem do solo, quanto para a sua proteção. Dessa forma, as diferentes famílias passam a comungar os mesmos ambientes ao aspirarem tanto o compartilhamento mútuo de conhecimento agrícola adquirido no decorrer dos anos, quanto a oferta de resguardo conjunto defronte aos perigos oferecidos pelos pastores ou outros bandos erráticos. De acordo com Kant, por meio desses agrupamentos cada vez maiores, dá-se origem às aldeias, as quais criam as condições para o fomento de seu próprio aprimoramento, em razão dos benefícios decorrentes do interior desses primeiros lugarejos.

Por um lado, a insociabilidade entre os pastores e os agricultores ensejou a conjuntura para que a sociabilidade entre as famílias que cultivam o solo pudesse uni-los sob um mesmo propósito. Por outro lado, a sociabilidade presente nas aldeias circunscreve o cenário perfeito para que a insociabilidade irrompa da proximidade social entre seus integrantes, posto que, como Kant afirma “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” (*Religião*, p. 100, AA 06:94); como consequência, há o esboço das primeiras normas e preceitos jurídicos que

procuram minimizar tais conflitos; a humanidade dá, portanto, os primeiros passos na direção do que futuramente será propriamente o direito e a política¹⁸⁶. Esses primeiros passos civilizatórios são respostas à urgência perante a funesta condição da insociabilidade, que impõe aos homens um estado de contínua disputa e competitividade entre seus semelhantes.

A dinâmica do conflito se assenta no interior das aldeias, no entanto, não deixa de existir no exterior delas; isso significa que as aldeias permanecem sempre sob o ataque efetivo de grupos nômades ou, ao menos, na melhor das hipóteses, sob a ameaça de alguma hostilidade provinda deles. A apreensão dos agricultores os obriga a refinar incessantemente as suas estratégias de defesa; o mesmo ocorre do lado dos pastores, que também aprimoram, concorrentemente, suas táticas de ataque. O conflito belicoso entre ambos os grupos provoca o empobrecimento dos pastores, por causa de sua fragilidade de recursos, bem como o enriquecimento dos aldeões, porquanto estes passam a ser cada vez menos prejudicados pelo seu principal inimigo. Segundo Kant, nessas condições, em meio ao crescente embelezamento das mulheres citadinas em comparação com as sórdidas moças dos desertos¹⁸⁷, deu-se o cruzamento entre ambas as raças, o que gradualmente cessa o conflito entre os dois grupos. A miséria da vida errante é substituída pelas mazelas próprias da vida das cidades, isto é, os conflitos não diminuem, somente passam a ser outros. Essa conjuntura é resumida por Soromenho-Marques (1994, pp. 25-26) do seguinte modo:

No princípio, era a força, e os primeiros verbos a serem pronunciados incitavam ao combate. No *status naturalis* não reinava uma idílica concórdia entre os homens mas sim o direito do mais forte à dominação. O dealbar das sociedades humanas e das primeiras manifestações embrionárias de direito público ficaram a dever-se ao obrar da coação e da força.

O que Kant demarca em seu ensaio *Começo conjectural da história humana* é que a natureza sabiamente cria as conjunturas pelas quais os homens se sentem forçados a abandonarem as condições nas quais os conflitos tornam o convívio social – do qual não abrem mão e de que não poderiam, mesmo que quisessem, dado o limite territorial circunscrito pelo

¹⁸⁶ É importante salientar que a reunião dos homens em aldeias e, posteriormente, em cidades não incide, para Kant, no abandono do seu estado de natureza, isso somente ocorre quando há a fundação do Estado e o estabelecimento de justiça distributiva através dele. Kant afirma: “O estado não jurídico, ou seja, aquele em que não há justiça distributiva, chama-se estado natural (*status naturalis*). A ele não se opõe o estado social (como pensa Achenwall), que se poderia chamar estado artificial (*status artificialis*), mas sim o estado civil (*status civilis*) de uma sociedade submetida à justiça distributiva” (MC, p. 112, AA 06:306).

¹⁸⁷ Cf. *Começo*, p. 34, AA 08:120.

formato esférico da Terra¹⁸⁸ – demasiadamente extenuante¹⁸⁹. Daquilo que podemos analisar, é possível afirmar que, segundo Kant, a passagem à vida urbana torna ainda mais complexa as relações humanas, porque implica um número maior de pessoas vivendo conjuntamente, ou seja, acarreta um número maior de conflitos: mais ambição, mais ânsia por poder e uma cobiça ainda maior. Os efeitos do egoísmo crônico dos homens, que antes era remediado com o afastamento dos grupos antagônicos, passam a fermentar no seio social enquanto paixões da civilização, na medida em que agricultores e pastores começam a coabitar o mesmo ambiente. O mecanismo da insociável sociabilidade é usado agora para que eles deixem para trás uma condição de iniquidade ao buscarem estabelecer leis que garantam a liberdade a que cada qual tem direito. À vista disso, Soromenho-Marques (1994, pp. 26-27) afirma que:

O homem entra em sociedade por uma imposição que se relaciona com a própria necessidade de sobrevivência. Se lhe fosse possível, ele trataria os outros como meros instrumentos, no entanto, a escassez das suas próprias forças obriga-o a organizar-se em coletividades, a edificar as primeiras hierarquias, verdadeiros embriões do Estado, e a lançar os fundamentos orais e escritos das primeiras formulações jurídicas.

Portanto, é importante frisar que esses primeiros progressos alcançados pela humanidade, apresentados por Kant de modo conjectural, por mais que tenham-na afastado de uma condição de ausência de justiça, haja vista a instituição do Estado e, com ele, do estabelecimento de uma liberdade externa, pelos quais as condições do próprio melhoramento das leis é assegurado, não é possível afirmar que essa mudança tenha sido realizada por princípios morais, nem que tenha sido capaz de propiciar condições para que os homens se tornassem já moralizados nesse primórdio jurídico. O mesmo móbil que levou à reunião dos homens em aldeias e depois em cidades é o responsável por, dentro desse agrupamento social, forçar as primeiras leis, nomeadamente, a insociável sociabilidade. Como Kant afirma:

É a necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar neste estado de coerção; e em verdade, a maior de todas as necessidades, ou seja, aquela que os homens ocasionam uns aos outros e cujas inclinações fazem com que eles não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem. [...]. Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza. (*Ideia*, pp. 10-11, AA 08:22).

¹⁸⁸ Cf. *MC*, p. 68, AA 06:262.

¹⁸⁹ Essa dinâmica do conflito social enquanto promotor do progresso é exposta também no ensaio *À paz perpétua. Um projeto filosófico*. Para Kant, é notável que a natureza: “(1) cuidou que seres humanos pudessem viver em todas as partes da terra, (2) que, por meio da guerra, ela os levou mesmo às regiões mais inóspitas para povoá-las, (3) que, também por meio da guerra, os necessitou [*genöthigt*] a entrar em relações mais ou menos legais” (*Paz*, p. 55, AA 08:363).

De acordo com Kant, os homens só podem buscar e efetivamente se aproximar da finalidade de sua espécie enquanto vivem conjuntamente, porque a sociabilidade e a insociabilidade pressupostas ao convívio social são as principais fomentadoras do progresso na história. Dessa forma, o estabelecimento de um Estado de direito, ainda que “extorquido patologicamente” (*Ideia*, p. 9, AA 08:21), torna-se condição indispensável para que a finalidade do gênero humano seja buscada, porque somente por meio dos expedientes político-jurídicos é que a convivência entre os homens é possibilitada, enquanto os conflitos são mediados, corrigidos e punidos¹⁹⁰; na ausência do Estado, o egoísmo humano ameaça a existência da própria espécie.

4.3 Estado e progresso: o problema do *senhor*

Quando o gênero humano abandona o estado de natureza ao fundar um Estado – definido como “união de um conjunto de homens sob leis jurídicas” (*MC*, p. 119, AA 06:313) –, ele estabelece conjuntamente a essa mudança de *status* jurídico, isto é, a passagem do estado de natureza ao estado civil¹⁹¹, a necessidade de que essa condição de justiça distributiva seja administrada não somente em vista do que a *práxis* da vida humana, cronicamente conflituosa, impõe-lhe como exigência, mas também perante o que a finalidade do gênero humano exige, isto é, que seja almejado na sociedade civil o desenvolvimento de todas as suas disposições, o que, no âmbito do direito pressupõe, tanto o resguardo da liberdade externa dos cidadãos de um Estado, quanto a instituição de uma Federação de Estados livres que promova a paz perpétua. Essa conjuntura se apresenta como uma simples exigência da razão, nesse sentido, é uma tarefa a ser resolvida por aproximação¹⁹², justamente por causa da envergadura de sua amplitude, ou seja, buscar continuamente meios que sejam capazes de intermediar a tensão existente entre o âmbito prático e o pragmático, ao promover por meio dela mesma, a aproximação das ações humanas à moralidade.

¹⁹⁰ Há de se notar que, além disso, o Estado, na visão kantiana, deve ser o responsável por outras esferas da vida humana que promovem direta ou indiretamente o progresso do gênero humano, tomemos, por exemplo, o caso da educação; segundo Kant, o custeio e a coordenação dos institutos educacionais deveriam ser encabeçados pelo Estado (cf. Seção 3.4).

¹⁹¹ Cf. *MC*, p. 112, AA 06:306.

¹⁹² Cf. *Ideia*, p. 12, AA 08:23.

Essa tensão é precisamente expressa por Kant no seguinte excerto: “o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*” (*Ideia*, p. 11, AA 08:23). Para o filósofo, apesar do homem ser um ser racional, ele não é somente conformado pela sua razão, ele também é afetado pelos seus instintos, pelas suas inclinações e paixões. Essas motivações próprias da natureza humana precisam ser refreadas, ou no vocabulário jurídico kantiano, *coagidas*¹⁹³, para que, num primeiro nível, a sociabilidade seja resguardada, a fim de produzir bons resultados em sociedade, malgrado o potencial destrutivo que elas possuem caso sejam deixadas em estado selvagem, mas também para que a liberdade, direito inato dos homens¹⁹⁴, possa ser exercida, haja vista que o homem “certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes” (*Ideia*, p. 11, AA 08:23). A presença desse senhor, que seja capaz de julgar imparcialmente os conflitos e promover a punição dos culpados e a restauração da justiça é condição indispensável para todo o progresso vindouro do gênero humano. Na sua ausência, a justiça e com ela a liberdade externa são lesadas em sua seguridade, de maneira que a própria sociabilidade que promove o aprimoramento humano fica comprometida.

Considerando, por conseguinte, a importância desse governante para a história humana, a pergunta que o próprio Kant elenca no ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, enquanto consequência da afirmação anterior, é a seguinte: “de onde tirar esse senhor?” (*Ideia*, p. 11, AA 08:23). A resposta prontamente oferecida pelo filósofo alemão é a de que de “nenhum outro lugar senão da espécie humana” (*Ideia*, p. 11, AA 08:23)¹⁹⁵. Apesar da resolução da pergunta ser imediatamente indicada, ela é menos uma solução do que a atribuição de uma tarefa. Ora, esse senhor, segundo Kant, precisa ser *justo por si mesmo* e,

¹⁹³ Por essa razão o direito está ligado, por princípio, à competência para *coagir*: “A resistência que se opõe ao obstáculo de um efeito promove esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que não é conforme ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais. A coerção, entretanto, é um obstáculo ou resistência a que a liberdade aconteça. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então, a coerção que se lhe impõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola” (*MC*, p. 37, AA 06:321).

¹⁹⁴ “A *liberdade* (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade” (*MC*, pp. 43-44, AA 06:237).

¹⁹⁵ Losurdo (2015, pp. 46-47) aventa, para além da antropológica, uma interpretação histórica do problema do senhor: “O egoísmo animal aqui denunciado como dado antropológico é, sobretudo, a pretensão das castas feudais de se fecharem em impenetráveis jurisdições particulares que anulam a soberania e a universalidade da lei. Por isso é que é necessariamente um senhor, proveniente da mesma espécie humana, não o monarca de direito divino”. [...] o tema do ‘senhor’ (*der Herr*) revela explicitamente sua carga antifeudal. Há um só *gnädiger Herr* no Estado, e esse é o detentor da soberania, e a ele não se pode opor resistência. Todos os outros, mesmo que se trate dos expoentes mais preclaros da nobreza e até dos príncipes da casa real, são apenas súditos, submetidos à lei à qual todos estão submetidos [...]”.

ainda assim, terá de *ser um homem*¹⁹⁶; por um lado, ele deve ser o responsável pela promoção da justiça entre os cidadãos e de buscar de modo contínuo expedientes políticos e jurídicos que viabilizem a liberdade externa por meio dela; ele tem, portanto, a tarefa de afastar os homens de uma liberdade selvagem e coagi-los a se tornarem bons cidadãos enquanto almeja o progresso próprio à espécie em direção à paz perpétua; em síntese, esse governante tem a obrigação de governar seguindo *máximas morais*, porque somente assim poderá propiciar – ou ao menos, contribuir para que sejam promovidas – as condições para a realização do fim moral da própria espécie. Por outro lado, esse senhor não pode ser retirado de outro lugar, senão da sociedade civil, ou seja, o governante, por ser um homem, também é alguém que é orientado pelo egoísmo, pela insociabilidade e pelas paixões e, como consequência, possivelmente acabará por abusar de sua liberdade em proveito próprio como todos os outros homens; não obstante, se levamos em conta que, no caso do governante, a tentação de fazê-lo é ainda maior, dado que ele detém a máquina pública e o dinheiro próprio a ela em suas mãos, o problema do governante justo em si mesmo se torna, por consequência, um dos mais difíceis de serem resolvidos.

O impasse, portanto, é este: como retirar a solução desse problema do mesmo solo no qual ele germina? Como poderemos esperar a perfeição de um governante edificado entre nós se somos todos feitos de uma madeira tão torta, da qual nada de reto pode ser produzido? Por fim, como esperar que um governante, mesmo diante de todas as possibilidades de utilizar os recursos públicos para proveito próprio, escolherá, *por dever*, não fazê-lo? O senhor, responsável por domar a liberdade selvagem dos homens e transformá-la em (e mantê-la enquanto) uma liberdade civil, bem como por promover contínuo progresso desta, carece igualmente de alguém que faça com que a sua liberdade sem leis seja coagida a se submeter à justiça pública. Como Kant afirma, “este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana” (*Ideia*, p. 11, AA 08:23).

4.4 Progresso e Estado: o caminho para a solução do problema do *senhor*

Para que compreendamos melhor esse nó da filosofia kantiana, precisamos nos atentar aos seguintes pontos: o *primeiro* deles é o de que o direito é um conceito derivado *a priori* da própria razão prática. Como pudemos analisar inicialmente (cf. Seção 1.1), o direito compõe

¹⁹⁶ Cf. *Ideia*, p. 12, AA 08:23.

conjuntamente com a virtude, a primeira e a segunda parte da *Metafísica dos costumes*, respectivamente, e, nesse sentido, em cada uma delas, é visado tornar manifesto os seus primeiros princípios metafísicos. Na definição do conceito de direito oferecida por Kant, vemos que ele é “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (MC, p. 34, AA 06:230). Semelhantemente como ocorre na legislação ética, a jurídica estabelece uma *lei* que comanda objetivamente e recorre a um *móbil* que obriga o sujeito a agir à luz do que a legislação prescreve. A diferença entre ambas está no fato de que, no caso do direito, esse móbil pode ser retirado da experiência; ele pode ser – a despeito da lei jurídica mesma – um móbil empírico, como o medo ou ainda a prudência, portanto, pode ter apenas a aparência de dever, porque alguém pode cumpri-lo satisfatoriamente estando apenas em conformidade com que é imposto legalmente; já no caso da ética, esse móbil precisa ser o puro respeito pelo próprio dever moral e, com isso, não pode ser admitida nenhuma influência empírica, ou seja, o mandamento é cumprido única- e exclusivamente por dever.

Ora, apesar do direito admitir até mesmo móveis impuros no cumprimento de sua legislação, porque tem por objetivo a coexistência da liberdade dos arbítrios envolvidos na relação, uma vez que concerne à liberdade externa deles, ele não deixa de conferir aos seus *princípios* a mesma universalidade que a ética estabelece em sua legislação. Tanto o direito quanto a ética têm em comum o conceito de liberdade e, portanto, a legislação de ambos busca a sua promoção, porém, naquele é suficiente que a liberdade seja viabilizada externamente, ao passo que se admite a heteronomia das ações, diferentemente da ética, na qual a liberdade é autonomia, ou seja, a razão age livremente enquanto segue as leis que internamente ela dá a si mesma. Kersting (2009, p. 414) esclarece que:

A lei do Direito racional de Kant é uma lei formal universal da liberdade de ação. Indiferente a todos os elementos de conteúdo nas ações humanas, concentra-se unicamente na questão da compatibilidade formal da liberdade externa de uma pessoa com a de outras, e, com isso, limita a ação individual dentro das fronteiras da sua possível universalização. Assim como a lei moral traz a liberdade interna à harmonia consigo mesma e funciona como princípio de coerência para o mundo interior, por excluir todas as máximas não universalizáveis, da mesma forma a lei do direito traz a liberdade externa à harmonia consigo mesma e funciona como princípio de coerência para o mundo exterior, por impedir todos os usos não universalizáveis da liberdade de ação.

O *segundo* ponto é o fato de que, não obstante os princípios jurídicos serem dados *a priori* pela própria razão, quando o direito é pensado enquanto inserido na história humana, isto é, quando se investiga e se reflete sobre o estabelecimento das primeiras leis, os motivos que

levaram à sua consecução e até mesmo os seus aperfeiçoamentos, como pudemos começar a analisar anteriormente, Kant afirma que ele é forjado, não no consenso entre os homens, e sim, a partir da necessidade e da urgência de se estabelecer alguma espécie de expediente jurídico que venha em auxílio à desoladora condição de guerra e violência entre os homens; com isso, inicialmente, o Estado se estabelece como um esboço do que deve um dia vir a ser, por consequência, ele é frágil e vulnerável na criação, administração e execução das leis; no entanto, ainda assim, é o primeiro e decisivo passo dado para fora da liberdade selvagem, sobre o qual é tornado possível todos os vindouros progressos jurídicos em direção à perfeição legal.

Nesse cenário, o gênero humano responde mais aos estímulos que a natureza sabiamente direciona a ele do que a um chamado fraterno em prol da paz entre os homens¹⁹⁷. Segundo a filosofia da história de Kant, eles dirigem as suas forças uns contra os outros porque sempre são movidos pela busca por projeção, dominação e pela cobiça. Diante dessa conjuntura de guerra e violência ou, ao menos, de sua iminência, eles escreveram as primeiras leis para que elas intermediassem os conflitos próprios da insociável sociabilidade. Para esse primeiro passo não é exigido que eles sejam homens moralizados, mas apenas que tenham um grau de entendimento minimamente desenvolvido para conceber esses primeiros dispositivos jurídicos. É à vista disso que Kant afirma que até mesmo um povo de demônios seria capaz de fundar um Estado:

O problema do estabelecimento do Estado, por mais difícil que soe, é solucionável mesmo para um povo de demônios (desde que possuam entendimento) e se apresenta da seguinte maneira: “organizar uma multidão de seres racionais que exijam, em conjunto, leis universais para a sua conservação, das quais no entanto cada um ocultamente está inclinado a se isentar, e estabelecer sua constituição de modo que estes – mesmo que se esforcem uns contra os outros em suas disposições privadas – contenham contudo uns aos outros de tal modo que, em sua relação pública, o resultado seja precisamente o mesmo de como se eles não tivessem tais inclinações más”. Tal problema tem de ser *solucionável*. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral dos seres humanos, mas apenas do mecanismo da natureza a partir do qual se exige saber a tarefa de como é possível utilizá-lo em seres humanos com o propósito de dirigir o conflito de suas disposições não pacíficas em um povo de tal modo que eles mesmos necessitem [*nöthigen*] uns aos outros a se submeterem a leis coercitivas e assim tenham de ocasionar o estado de paz no qual as leis tenham força (*Paz*, p. 59, AA 08:366).

¹⁹⁷ Demarquemos, todavia, outra vez que eles não são determinados a agirem assim, isto é, não haveria o necessário cumprimento de ações cegas que os levariam a instituir um Estado de justiça; como vimos, todo e qualquer progresso na história é obra direta das mãos humanas, porque, expulsos de sua condição idílica do Paraíso, os homens precisaram, doravante, haverem-se consigo perseverantemente, contando apenas com os empecilhos e incentivos oferecidos pela natureza, os quais têm por objetivo despertar e manter despertas as suas forças.

O argumento kantiano, portanto, indica a solução: por um lado temos os princípios metafísicos da doutrina do direito e, do outro, temos o direito estatutário forjado humanamente no decorrer da história em consequência da violência presente de forma crônica na *práxis* da vida. O elo entre os dois pólos, ou ao menos, as condições para que uma ponte seja construída entre eles, dar-se-á se o desenvolvimento da história for pensado como sendo orientado segundo um propósito cosmopolita, isto é, a história humana enquanto autodesenvolvimento das disposições próprias aos homens em vista de uma finalidade: a moralização da espécie.

As leis positivas, escritas no decorrer da história, não atendem prontamente àquilo que os princípios metafísicos da doutrina do direito estabelecem, nem a perfeição jurídica que é esperada ser alcançada caso eles sejam respeitados. A princípio, porque a razão humana, responsável pela busca dessa perfeição, desenvolve-se conjuntamente com os progressos próprios à história; ela não é dada aos homens já em seu mais alto desenvolvimento possível; portanto, acompanha os progressos legais em sua morosidade, em virtude de serem intercambiáveis. Em segundo lugar, porque o estabelecimento das primeiras leis, apesar de ter aberto um horizonte de justiça para a história humana, não implicou – e nem implica –, necessariamente, a solução total e efetiva do problema da violência que os homens direcionam uns aos outros, haja vista que eles estão sempre à mercê de serem afetados pelas suas paixões e, com isso, à mercê de novamente infringirem o que o direito positivo institui com proibido; por consequência, conforme uma legislação avança, os homens também procuram meios mais perspicazes para burlá-la em proveito próprio, pois, segundo Kant, a inclinação animal do homem “o conduz a excetar-se onde possa” (*Ideia*, p. 11, AA 08:23).

No decurso do progresso legal, o papel do jurista é o de desenvolver mecanismos cada vez mais infalíveis para que não haja exceção alguma no cumprimento do que estabelece a norma legal – esse processo exige, concomitantemente, todas as outras esferas do Estado que são responsáveis por resguardar a liberdade externa dos homens. A procura por meios para se dispensar da obrigatoriedade legal, acaba por promover a razão humana, que tenta alcançar uma sagacidade superior àquela subjacente à criação e administração das leis, concorrentemente, o jurista se vê obrigado a superar a argúcia do infrator; o resultado dessa competição é sempre positivo – quando temos em conta o progresso da espécie –, porque além do próprio aperfeiçoamento da razão e de suas habilidades técnicas, há de se constatar no desenrolar da história uma progressiva melhoria da constituição jurídica, o que acaba por promover mais liberdade exterior aos homens.

Na perspectiva histórico-filosófica, o direito e a insociável sociabilidade são pontos de tensão indissociáveis, pois concorrem um contra o outro. Nesse ambiente de maior liberdade e

menos injustiça, os homens continuam a disputar força entre si, contudo, principalmente através de outras maneiras. No ambiente da cultura e da civilidade, isto é, em uma sociedade gradativamente mais ilustrada e coberta pelo véu da aparência moral, a insociável sociabilidade permuta-se vez a vez para que o egoísmo seja agora exercido, por exemplo, preponderantemente através de disputas próprias ao fomento da riqueza, à ostentação do luxo e mesmo à rivalidade por destaque e poder na sociedade, ou seja, mediante conflitos menos ligados à cega irracionalidade, ou ao ímpeto animal – apesar de não deixarem de manter um certo grau de desrazão –, como acontecia nos princípios da história, e mais conectados à disputa egóica através de meios racionais, porquanto exigem o estabelecimento e o refinamento de máximas técnico-pragmáticas em vista dos fins pretendidos.

A história pensada filosoficamente, portanto, abre espaço para que os homens possam almejar e trabalhar para que a legislação estatutária alcance o mesmo grau de justiça estabelecido nesses princípios metafísicos. Por meio dela é instituída uma tarefa a ser realizada e, assim como um programa de educação que promove a liberdade dos educandos precisa ser engendrado por mãos humanas, uma constituição em acordo com os princípios metafísicos da doutrina do direito e regida por um senhor justo em si mesmo também necessita seguir os mesmos preceitos: ser aprimorada em vista desses princípios continuamente até a perfeição através da razão mesma. Por tal motivo, esse empreendimento se delonga mais do que precisaria, porque será erigido, não da racionalidade pura, e sim, do uso da razão humana frente às necessidades e impasses resultantes do egoísmo, das paixões e das inclinações; em outros termos, da razão enquanto inserida na história humana e, portanto, da razão que tem suas disposições desenvolvidas historicamente.

Em vez dos homens buscarem regressivamente um senhor que seja homem e justo em si mesmo, e acabarem por cair numa procura infinita, eles terão que assumir a responsabilidade de trabalhar com aquilo que lhes é possível em vista da finalidade humana. Os homens terão que dar continuidade ao empreendimento político-jurídico legado pelas gerações passadas, o qual é uma obra incompleta e imperfeita, para que possam torná-lo, ao menos, um pouco mais próximo do que os princípios metafísicos da doutrina do direito estipulam. Ora, similarmente, após o esforço dessa geração, o legado deixado para a vindoura, provavelmente será também um legado de tarefas e incumbências a serem realizadas, isto é, também será um legado incompleto e imperfeito, porém, cumpre notar, que essa herança civilizatória transmitida não será mais exatamente a mesma que aquela geração havia recebido, pois, mesmo quando uma geração não promove grandes conquistas políticas e legais, ainda assim, na pior das hipóteses, ensina às demais o caminho a ser evitado a fim de não repetir os mesmos erros daquela.

Como Höffe (2005, pp. 233-234) explicita, o conceito racional de direito “tem para a legislação positiva o significado de um supremo padrão de medida crítico-normativo”. Para Kant, toda lei que for escrita precisa ser mensurada à luz daquilo que é estabelecido racionalmente *a priori*, porque, somente assim, ela será capaz de dispor aos cidadãos a liberdade externa a que eles têm direito e, por consequência, promover a finalidade do gênero humano por meio dela. O governante e o jurista sempre devem estar atentos àquilo que os princípios jurídicos concebidos filosoficamente estabelecem, para que possam, ao promulgar uma lei, fazê-lo sempre em concordância com esses princípios *a priori*.

A humanidade conta com o auxílio da natureza, pois ela configurou seu gênero com a insociável sociabilidade, que é a responsável por manter as forças racionais vivas e em progressivo desenvolvimento, por meio do qual, após atingir um grau satisfatório de amadurecimento, a razão passa a contar também com a assistência que ela presta a si mesma, isto é, torna-se capaz de buscar seu aperfeiçoamento mediante princípios em vista dos progressos que ela estabelece para si. Conforme a razão promove progressos na história, mais próximo ela se torna dessa medida crítico-normativa, e pode, conseqüentemente, mensurar mais claramente como se aproximar ainda mais desse fim. Na pior das hipóteses, isto é, quando os progressos humanos são obstruídos por algum empecilho, a razão é capaz de indicar a presença dessa controvérsia e expor criticamente os problemas dessa estagnação, bem como os caminhos para que o progresso seja retomado.

4.5 Progresso e Estados: moral, política e o ideal de uma paz perpétua

Para Kant, os esperados progressos do direito não se resumem ao grau de justiça disposto pelo governante aos cidadãos que pertencem ao Estado que ele governa. A história, enquanto pensada filosoficamente, deve se debruçar sobre os acontecimentos sob um ponto de vista cosmopolita e, por consequência, abarcar, para além das relações intersubjetivas, também as relações interestatais. O problema do direito que analisamos acima, do senhor justo em si mesmo, será resolvido suficientemente apenas após o problema das relações interestatais ser previamente solucionado. Na letra kantiana lemos, na sétima proposição de seu ensaio de 1784, que “*o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja*” (*Ideia*, p. 12, AA 08:24).

Da mesma forma que a natureza cria as conjunturas para que os homens se sintam forçados a abandonar o estado de natureza e a estabelecer um Estado de direito, em conformidade com os argumentos kantianos, ela também o faz para que os Estados, em contínua disputa entre eles, vejam-se impelidos a renunciar a condição de ausência de justiça em que se encontram, a fim de buscarem alguma espécie de jurisdição que seja capaz de intermediar legalmente os conflitos entre eles. De acordo com Kant, todas as guerras que testemunhamos na história humana são sinais da insociabilidade que a natureza dispôs aos homens e que se manifesta tanto entre eles quanto entre os Estados. A guerra tem, por conseguinte, sob um ponto de vista, um efeito negativo, porque promove a morte de cidadãos – seres morais que são usados em sua maioria como instrumentos para a realização dos anseios expansionistas do governante; a devastação de cidades e Estados inteiros e com eles as riquezas materiais próprias à sua estrutura; bem como o esvaziamento dos cofres públicos, já que o governante direciona o dinheiro arrecadado, não para a educação, que poderia trazer melhores frutos para a sociedade civil, mas sim para a compra de equipamentos bélicos e para a formação, manutenção e ampliação do seu exército.

A solução do problema da guerra entre as nações é condição necessária para o desfecho do problema jurídico dentro de cada um desses Estados, porque enquanto eles se mantiverem em relações de ausência de justiça e de constante perigo à liberdade, todo progresso promovido dentro de um Estado também estará ameaçado ou ainda, até mesmo, em algumas condições, impossibilitado¹⁹⁸. Nesse sentido, aquele problema de um senhor justo em si mesmo se desdobra na relação estabelecida entre o Estado que governa e os Estados com os quais mantém relações políticas.

Ora, em um certo nível, a própria dinâmica das guerras entre os Estados tornará a disputa bélica custosa demais – mesmo que isso possa demorar muitos séculos –, isto é, nenhuma nação dispõe de recursos infinitos para permanecer em um confronto após o outro permanentemente. Ademais, uma guerra nunca é vista com bons olhos, não somente pelos cidadãos que testemunham a morte de seus companheiros e a destruição de seu Estado, mas também pela comunidade externa, não necessariamente porque ela vê uma injustiça acontecendo, mas porque teme que essa guerra acabe por prejudicar em algum grau, por exemplo, a sua economia. Nessa perspectiva, a guerra consoma gradativamente a sua própria inaceitabilidade, porque a sua

¹⁹⁸ Segundo Nour (2019, p. 39), essa é uma novidade que Kant insere na tradição contratualista: “O contratualismo, até então, não dava conta do fato de haver uma pluralidade de Estados, o que constitui uma diferença fundamental entre Kant e seus antecessores, para quem a teoria contratual diz respeito apenas ao Estado, e não à relação entre os Estados”; cf. também GIANNOTTI, 2011, p. 152.

indústria, apesar de promover ganhos econômicos em um determinado registro, não é tão mais rentável do que a paz o pode sê-lo quando ela é quista globalmente.

Sob outro ponto de vista, Kant lembra que é preciso levar em conta que, por mais que os progressos jurídicos sejam garantidos dentro e fora do Estado por meio dos conflitos, a paz que ela pode ensejar, apesar de ser relativamente duradoura e se sobreponha a um traiçoeiro armistício, não tem força suficiente para que ela seja tornada *perpétua*. Mesmo em condições nas quais a paz é mais vantajosa e, até mesmo, mais rentável, e ademais, seja fortemente recriminada pela comunidade internacional, caso o governante não seja um senhor justo por si mesmo – ou, ao menos, demonstra-se empenhado a buscar esse grau de virtude –, isto é, seja um homem que atenda predominantemente às suas paixões, ele pode optar pela guerra a despeito de todos os indicativos que apontam para a direção contrária. Esses dois possíveis posicionamentos assumidos por um governante são circunscritos por Kant, no ensaio *À paz perpétua. Um projeto filosófico*, segundo os conceitos de *moralista político* (*politischen Moralisten*) e *político moral* (*moralische Politiker*):

Ora, eu posso, decerto, pensar um *político moral*, isto é, alguém que assume os princípios da prudência política de modo que possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um *moralista político* que forja para si uma moral como é conveniente ao interesse do homem de Estado.

O político moral tomará por princípio para si que se alguma vez forem encontrados defeitos na constituição do Estado ou na relação dos estados, que não se pôde evitar, é dever, sobretudo para os chefes supremos do Estado, estarem atentos a respeito de como tais podem ser aprimorados, tão logo quanto possível, e adequados ao direito natural, tal como este se apresenta, na ideia da razão, como um modelo aos nossos olhos, ainda que deva custar o sacrifício de seu egoísmo. (*Paz*, pp. 67-68, AA 08:372).

O *moralista político* é aquele que antes de pensar em seu povo, pensa somente em si mesmo e, por consequência, não o respeita em seus direitos. Por nunca se guiar por máximas morais, ou ao menos, máximas prudenciais que possam favorecer a sua moralização, ele promove o uso desregrado dos seus súditos em vista de desejos belicosos, pois não se vê como governante, mas, mais propriamente, como dono do Estado. O *moralista político* assume como lei as suas próprias decisões e, portanto, a única legislação que segue é a das suas paixões. Ele não vê problema algum em fomentar a guerra e utilizar as riquezas de seu povo para o enfrentamento bélico a fim de divertimento próprio, posto que, segundo Kant, “pela guerra, ele não perde o mínimo de seus banquetes, caçadas, palácios luxuriosos, festas da corte [...]” (*Paz*, p. 39, AA 08:351).

O *político moral*, por seu lado, é aquele que, apesar de todas as dificuldades encontradas pelo caminho, empenha-se fortemente – isto é, age com prudência – em oferecer condições para

que a Constituição de seu Estado se aprimore continuamente. Como havíamos analisado, aquele senhor justo em si mesmo deve ser buscado na própria humanidade e, portanto, é uma tarefa que aponta para o futuro, o qual assegura a temporalidade necessária ao aperfeiçoamento humano. Por conseguinte, o caminho percorrido pelo político moral até que governe por princípios éticos admite entrever erros ou falhas em seu governo, porém, ele se mostra aberto a resolvê-las e a não as repetir, sua principal tarefa é, nesse sentido, como afirma Carvalho (2017, p. 41), “a não impossível tarefa de equacionar as relações entre o conselho e o mandamento, a fim de que não se reduzam as consequências possíveis de um mundo civilizado ao mero jogo da aparência”.

O mérito do político moral está no fato de que ele almeja uma perspectiva futura de melhorias para todo o Estado e até mesmo para toda a humanidade; e enquanto ele aspira por essas transformações à proporção que governa à vista delas, mesmo que não esteja agindo estritamente por princípios puros, já começa a dar os primeiros passos em direção a eles. Embora ele, inicialmente, possa não governar seus cidadãos através de princípios virtuosos, ao menos ele tem o entendimento de que precisa respeitá-los legalmente em sua liberdade externa e, portanto, tem a responsabilidade de promover condições para que a justiça seja estabelecida e salvaguardada no interior do Estado que governa, além, é claro, de procurar, em conjunto com outros Estados, caminhos para a promoção da paz também nas relações interestatais, já que dela dependem todos os outros progressos.

Para Kant não deve haver nenhum conflito entre a política, enquanto doutrina do direito aplicada, e a moral¹⁹⁹. A coexistência da moral com a prudência política não implica, contudo, a equivalência entre os princípios éticos puros e os princípios pragmáticos, mas sim, o fato de que, inicialmente, a utilização de princípios pragmáticos por aquele que rege o Estado acaba por criar e promover as condições para que o desenvolvimento da sua disposição moral seja viabilizado, apesar de, nessas condições, a sua moralização não ser totalmente assegurada por eles.

Concordamos, nesse sentido com a afirmação de Aubenque (2003, p. 332), de que é na esfera política que a incompatibilidade entre prudência e moralidade é manifestada mais claramente por Kant, porque não estamos no âmbito da ação individual e subjetiva do sujeito, mas sim na necessária relação estabelecida entre os homens no ambiente pragmático, isto é, no ambiente da sociabilidade, e mais do que isso, na administração política dessas relações por um senhor; porém, não acompanhamos o estudioso francês em sua conclusão, a saber, de que “nem

¹⁹⁹ Cf. Paz, p. 65, AA 08:370.

mesmo no domínio político, Kant chega a reconhecer à doutrina da prudência – aqui declarada imoral – um estatuto positivo” (Aubenque, 2003, p. 335). Se levamos em consideração, tanto a moralidade pressuposta ao governante justo em si mesmo, que deve excluir de seus princípios todo e qualquer móbil empírico, quanto o fato de que ele precisa ser forçosamente um homem, portanto, alguém que é feito de uma madeira torta e é influenciado pelas suas paixões, precisamos admitir que, mesmo que a prudência não seja capaz de garantir a moralização do governante, ela o afasta de sua natural selvageria e pode despertar a sua razão para a virtude.

A moralização de um homem e, portanto, nesse caso, de um governante, não pode ser resultado de nenhuma coação ou sujeição externa a ele, porque ela é uma ação essencialmente livre, apesar disso, o passo à moral tem maiores chances de ocorrer num cenário no qual as outras disposições humanas já foram suficientemente desenvolvidas, para o que é exigido um grau mínimo de prudência. Por esse motivo, a realização da paz perpétua, apesar de ter como imposição o respeito aos princípios éticos nas condutas do governante, ela não deixa de contar preliminarmente com os progressos promovidos no âmbito pragmático, neste registro, como Terra afirma (2003, p. 94), “a prudência não é descartada, pois ela pode estar de acordo com a moral – neste caso, a prudência significa fazer as reformas com cautela e só fazer as modificações quando não houver risco de anarquia”. A solução do problema do direito e, com ele, dos progressos nos âmbitos dependentes dele, como aqueles ensejados na educação, apontam necessariamente para a ética, porque, como vimos, a mais alta tarefa do direito é a de encontrar um governante que, apesar de ser um homem, seja justo em si mesmo e que, enquanto governa segundo princípios morais, pode promover a paz dentro e fora de seu Estado; contudo, cumpre-nos reiterar que o terreno sobre o qual ocorre a germinação, o crescimento e o florescimento dessa solução é um solo lavrado pela violência e pela guerra, isto é, um solo não tão fecundo como se fosse cultivado somente pela racionalidade pura.

4.5.1 Os artigos preliminares para a paz perpétua

Encontramos no ensaio *À paz perpétua. Um projeto filosófico* um conjunto de artigos que visam oferecer um caminho para o fomento da pacificação do cenário global, não mais enquanto assentada em frágeis armistícios, que sempre guardam espaço para a promoção de uma nova guerra, e sim sobre um conjunto de deveres que acabam por extirpar totalmente a possibilidade de uma nova batalha. Esse projeto é pensado em consonância com o modo que o progresso humano ocorre na história, isto é, de forma gradativa, porque resulta do empenho de

várias gerações frente aos obstáculos impostos pelo egoísmo dos homens e, nesse caso específico, dos chefes de Estado. À vista disso, Kant estabelece nos *artigos preliminares* as condições elementares, os primeiros passos para fora da selvageria, para que um horizonte de paz comece a ser vislumbrado entre as nações, não obstante a desconfiança e o ímpeto militar que em sua época pairava no cenário internacional. De acordo com Terra (2003, p. 89), nos artigos “preliminares encontram-se regras de bom senso que levam em conta elementos empíricos relevantes e que são condições importantes para sair de um estado de guerra e visar à paz perpétua”.

Podemos associar o empenho em promover aquilo que é estabelecido nesses primeiros artigos à posição atribuída pelo autor ao político moral, porque, como analisamos anteriormente, este demonstra, ao menos externamente, a diligência e o interesse em promover progressos no Estado que governa, bem como nas relações que este estabelece com outras nações. Convém notar que essa interpretação é possível porque entendemos que as condições negativas para a promoção da paz perpétua, circunscritas nos artigos preliminares e, até certo ponto, nos próprios deveres apresentados nos artigos definitivos – que analisaremos a seguir –, podem começar a serem atendidos à medida que o governante age de modo prudente; afirmamos isso não somente porque elas são exigências que inicialmente requerem apenas a racionalidade técnico-pragmática, mas também porque a própria moralização do governante, condição exigida para a efetivação do projeto da paz perpétua, torna-se possível concomitantemente com a pacificação entre as nações.

Bem é verdade, portanto, que, enquanto um governante *prudente*, o político moral deve ser, antes de tudo, aquele senhor que é capaz de mensurar suficientemente as vantagens e as desvantagens de participar de uma guerra, posto que, na ausência da *sabedoria política*, a *prudência política* faz a vez dela ao seu modo; na interpretação de Terra, “a prudência é uma virtude política, as mudanças devem ser conduzidas por governantes guiados pelas ideias jurídicas, mas em reformas progressivas e no momento oportuno” (2003, p. 97). Kant tem em mente, então, um progresso que pode ocorrer inicialmente em decorrência dos interesses particulares do governante, não aqueles que se voltam puramente de modo egoísta à satisfação de seus desejos – nesse caso, estaríamos diante de um moralista político, o qual não tem como perspectiva de governo a paz perpétua –, em contrapartida, o filósofo tem em conta aqueles interesses que, apesar de guardarem certo grau de egoísmo, de algum modo, reverberam em melhorias político-jurídicas internas e externas.

Consideremos agora as obrigações estabelecidas nos artigos preliminares. Neles Kant afirma que um governante deve: 1) participar na elaboração de tratados de paz sem pretender

estabelecer nenhuma cláusula secreta que mine a concórdia pretendida²⁰⁰; 2) respeitar a independência dos Estados vizinhos, não importando o tamanho deles²⁰¹; 3) reduzir continuamente o seu exército ao ponto dele desaparecer²⁰²; 4) não assumir nenhuma dívida pública²⁰³; 5) manifestar o compromisso de não interferir pela força na constituição e no governo de outro Estado²⁰⁴; e, na eventualidade de algum conflito, por fim, 6) não se utilizar de hostilidades tais que tornem impossível uma paz futura²⁰⁵.

Tomemos, por exemplo, o caso do *Terceiro artigo preliminar*²⁰⁶; ao adotá-lo, o *político moral* se compromete publicamente a reduzir gradativamente o corpo militar de seu Estado, mas procura antes, ou até mesmo, conjuntamente com essa redução, estabelecer uma atmosfera de alianças legais no ambiente internacional que corroborem seu real interesse nessa empreitada. Como consequência, as outras nações se sentirão confiantes ao fazerem o mesmo movimento de desmilitarização; ora, essa conjuntura acaba por endossar e trazer segurança para continuidade da diminuição do corpo militar dentro do Estado governado pelo político moral. Do mesmo modo que é imprudente o fortalecimento bélico num cenário global de busca pela paz, também é imprudente da parte do político buscar a paz isoladamente, isto é, que anuncie o fim de suas tropas sem que tenha instigado o mesmo intento nos outros Estados, porque tornaria a nação que rege uma presa fácil para outras nações fortemente armadas e com ânsia de dominação.

Em um primeiro momento, a pacificação e todas as melhorias político-jurídicas decorrentes dela podem ser buscadas, por exemplo, à vista da concretização ou manutenção de alianças comerciais ou ainda porque um governante almeja legar seu nome para a história como um grande líder que teria promovido muitos progressos dentro do Estado que governou e, até mesmo, melhorias para toda a humanidade no cenário internacional; nesses dois casos, estaríamos diante do cumprimento do que é exigido no *Terceiro artigo preliminar*, não porque este senhor agiu moralmente bem, mas simplesmente porque agiu de modo prudente, isto é,

²⁰⁰ Cf. *Paz*, p. 29, AA 08:343.

²⁰¹ Cf. *Paz*, p. 30, AA 08:344.

²⁰² Cf. *Paz*, p. 31, AA 08:345.

²⁰³ Cf. *Paz*, p. 31, AA 08:345.

²⁰⁴ Cf. *Paz*, p. 32, AA 08:346.

²⁰⁵ Cf. *Paz*, p. 33, AA 08:346.

²⁰⁶ Esse tema toca diretamente Kant, porque o filósofo foi testemunha do engrandecimento militar e dos problemas que ele acabava por causar na própria Prússia de sua época. Segundo Nour (2019, p. 31), “o exército permanente de Friedrich II dispunha de 230 mil homens, em uma população de seis milhões de habitantes. Nos tempos de paz, 70 a 80% dos rendimentos do Estado eram destinados à manutenção do exército; nos tempos de guerra, no mínimo 90%, onerando a população camponesa com altos impostos”. Permitimo-nos a não analisar todos os outros artigos porque entendemos que, guardadas as suas especificidades, a dinâmica do posicionamento assumido pelo político moral na aderência a eles é a mesma, isto é, inicialmente a partir da prudência política.

contribuiu para a paz mundial tendo em consideração apenas fins pragmáticos. O importante a ser destacado é que, mesmo nessas condições amorais, a humanidade acaba por progredir e por se tornar mais próxima da conjuntura na qual um senhor justo por si mesmo venha a governar segundo o que é estabelecido nos princípios metafísicos do direito e à luz da paz perpétua entre as nações²⁰⁷.

4.5.2 Os artigos definitivos para a paz perpétua

De acordo com Kant, à proporção que o político moral começar a governar em prol da paz entre os Estados, será exigido dele progressos ulteriores na sua moralização e do modo como governa para que a pacificação entre as nações deixe de ser assentada apenas em armistícios e se converta em uma paz perpétua. Ao tomar como dever o empenho em realizar aquilo que é estabelecido nos *Artigos definitivos*, o governante manifesta ainda mais clara- e concretamente seu engajamento em trazer o ideal pacífico o mais próximo possível da realidade histórica. Nesses artigos fica definido que, o governante precisa se empenhar na promoção do *Republicanism*²⁰⁸, do *Federalism*²⁰⁹ e do *Cosmopolitismo*²¹⁰, porque somente em vista dessas transformações no interior do Estado que governa e nas relações interestatais que ele mantém, é que pode ser esperada uma paz perpétua, bem como a viabilização do estabelecimento de uma constituição civil perfeita.

²⁰⁷ O moralista político, malgrado a pressão interna e externa, não acataria esse conselho filosófico, pois teria por objetivo a contínua fortificação de suas tropas, dado que elas representam na sua visão, frente ao cenário internacional, o poder que o seu Estado detém e, conseqüentemente, o poder que ele, enquanto chefe de Estado, possui. O cenário resultante desse posicionamento, em vista daquilo que a sábia natureza impõe aos homens quando não se empenham a promover o progresso, é o seguinte: ao direcionar boa parte do tesouro nacional para aumentar cada vez mais a potência militar de sua nação, ele comunica direta- e indiretamente aos seus vizinhos a iminência de um ataque a eles, o que os obriga a se precaverem militarmente. A ganância de um governante, portanto, incita o espírito de violência, ou ao menos, de defesa bélica dos comandantes de outras nações, já que é estabelecida uma corrida armamentista entre eles. Por ter instigado a violência, esse Estado pode começar a sofrer sanções ainda mais fortes de outras nações – para além daquelas que possivelmente já vinha sofrendo ao dar sinais de seus intentos armamentistas –, o que lhe acarretará problemas econômicos mais graves para o desenvolvimento de sua indústria bélica, ou para o prosseguimento de outras atividades econômicas que a financiam, ou quiçá, eventualmente, até mesmo ataques preventivos que visem desarmá-lo a fim de que não se tornar uma potência militar imbatível no futuro. Por conseqüência, esse governante tem seus planos frustrados e precisa lidar com a reprovação de seu povo e de outros estadistas. Nesse caso, as conjunturas criadas pela natureza para a promoção do progresso através do egoísmo humano, aqui manifestado pela ânsia militar, mesmo que não tenham reverberado efetivamente em graus mais elevados de justiça e liberdade, são capazes de ensinar o gênero humano, através dos erros cometidos por ele, a respeito de quais os caminhos deve evitar; na visão kantiana, toda essa conjuntura é pedagógica e capaz de contribuir para o aperfeiçoamento dos homens em sua história, porque é essencialmente o modo humano de aprender, isto é, aprender com os próprios erros.

²⁰⁸ “A constituição civil de todo Estado deve ser republicana” (*Paz*, p. 38, AA 08:349).

²⁰⁹ “O direito das gentes deve ser fundado em um federalismo de estados livres” (*Paz*, p. 42, AA 08:354).

²¹⁰ “O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal” (*Paz*, p. 47, AA 08:357).

Ao afirmar que todo Estado deve se tornar uma República, Kant tem em mente o fato de que ela é a única forma de governo em que os princípios metafísicos da doutrina do direito serão adotados e na qual, por meio deles, a paz perpétua será buscada²¹¹. Uma República, enquanto conformada pelos princípios da *liberdade*, da *dependência* e da *igualdade*²¹², é capaz de assegurar essa conjuntura propícia ao progresso do gênero humano porque decorre diretamente do conceito de *contrato originário*, isto é, “o ato pelo qual o povo mesmo se constitui num Estado [...], segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à sua liberdade externa para readquiri-la imediatamente enquanto membro de uma comunidade política” (*MC*, pp. 121-122, AA 06:315)²¹³. É importante destacar que o contrato originário não é encontrado na história humana enquanto um fato empírico,

Mas é uma *simples ideia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública (*Expressão*, p. 88, AA 08:297).

²¹¹ Na *Crítica da razão pura*, Kant já esboçava o conceito de uma República: “Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* [...], é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo primeiro projecto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as ideias autênticas em matéria de legislação” (*CRP*, pp. 310-311, B 373).

²¹² Kant circunscreve esses três princípios com algumas diferenças no ensaio *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. No lugar de *dependência*, presente no ensaio de 1795, lemos: “3. A *independência* de cada membro de uma comunidade, como *cidadão*” (*Expressão*, p. 79, AA 08:290); O mesmo acontece na *Metafísica dos costumes*: “em terceiro lugar, o atributo da *independência* civil, que consiste em poder agradecer sua existência e conservação não ao arbítrio de um outro no povo, mas aos seus próprios direitos e forças enquanto membro da comunidade política – por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não se deixar representar por nenhum outro nos assuntos jurídicos” (*MC*, p. 120, AA 06:314).

²¹³ De acordo com Höffe (2005, pp. 252-253), Kant se insere numa tradição de Filosofia política que remete a outros pensadores de sua época e se estende até a contemporaneidade: “Na época moderna, a teoria do contrato foi defendida por filósofos tão influentes como Grócio e Hobbes, Pufendorf, Locke e Rousseau, e criticada por Hume, mas sob o pressuposto errôneo de o contrato designar um acontecimento histórico da fundação do Estado (*Essays*, II, 12). Na atualidade, a teoria se tornou novamente importante em John Rawls (*A Theory of Justice*, 1972). [...] Kant recorre a ideias de seus predecessores, combinando-as e conferindo-lhes maior clareza. De Hobbes, ele recebe o estado natural como fundamento racional para a necessidade de um Estado, de Locke, a ideia dos direitos humanos inalienáveis, de Locke e Montesquieu, a ideia da divisão dos poderes [...], e de Rousseau, a tese de que somente a vontade geral (*volonté générale*) constitui o princípio crítico normativo supremo de toda legislação positiva”. Bresolin avalia que, quando comparado ao contrato social de Hobbes e Locke, mais especificamente quanto ao direito de resistência, que analisaremos mais à frente, a versão kantiana é mais conservadora do que a dos filósofos ingleses. No caso de Hobbes, segundo o Bresolin (2017, pp. 60-61), “embora ele defenda o poder absoluto do Estado, os súditos têm a prerrogativa de não obedecer às leis quando elas atentarem deliberadamente contra suas vidas”. [...] “Em Locke o direito de resistir é claro. Quando o Estado não cumpre mais a cláusula de proteger a vida, a liberdade e a propriedade, os indivíduos estão descomprometidos de seguir a lei e obedecer à autoridade”. [...] Já no caso de Kant, “quando existem leis injustas ou opressão do povo por parte da autoridade, o contrato, ou melhor, a ideia de contrato não nos oferece [...] legitimidade para resistir a tais abusos”.

Como Terra (1996, p. 38) afirma, “a palavra ‘originário’ em contrato originário não designa começo histórico, a origem empírica, mas a dimensão racional, *a priori*, do contrato”. Nesse sentido, de acordo com Kant, numa República o governante moral deve tomar por critério em suas decisões o que o povo unido decidiria por si próprio nas mais diversas questões do Estado, de maneira que Rohden (1992, p. 135) sintetiza, “a autonomia é a base da justiça”. Na iminência de uma guerra, por exemplo, o senhor precisaria, antes de definir sobre a aderência ou a renúncia da participação nesse confronto bélico, adotar como preceito de sua sentença a decisão que o povo unido tomaria para si em relação a essa guerra²¹⁴. Por conseguinte, o senhor avaliaria se o povo, sobre o qual recairiam todos os percalços do confronto, apesar disso, desejaria direcionar as riquezas de sua nação e os seus esforços para que fosse viabilizada a participação do Estado nesse conflito em questão; em outros termos, o governante questionaria a si mesmo se o que ele está por decidir tem validade como uma lei universal que o povo, enquanto vontade coletiva, daria a si mesmo; nesse registro, uma República contribui diretamente para a promoção da paz, haja vista que dificilmente um povo escolherá participar de uma guerra.

Cumprir frisar que, à medida que o senhor rege o Estado segundo aquilo que os cidadãos unidos podem querer como lei universal, o povo governa a si mesmo e, por consequência, ao recuperar, isto é, ter garantida na forma da lei, a liberdade da qual teria renunciado individualmente quando da decisão favorável à adesão ao contrato, é um povo que tem autonomia política, porque segue as leis que dá a si próprio, portanto, como Salgado (1995, p. 286) sumariza, “o contrato nasce da liberdade para a liberdade”. A constituição republicana, por conseguinte, é aquela na qual o político moral governa de modo *representativo* – posto que “toda forma de governo que não seja representativa é propriamente uma não forma” (Paz, p. 40, AA 08:352) –, quer dizer, à medida em que toma por norma o devido consentimento do povo unido em suas decisões, conseqüentemente, o senhor nada mais é do que um servidor do Estado²¹⁵.

²¹⁴ Kant não tem em mente o que os cidadãos individualmente desejariam, mas apenas o que o povo unido, enquanto ser moral que é, poderia querer para si. A respeito disso, Terra (1996, p. 40) afirma que “uma lei é justa se pode surgir da vontade geral do povo; dentro dessa possibilidade é válida. E basta a possibilidade, pois pode acontecer que empiricamente o povo, se consultado, recuse a lei; nem por isso ela deixará de ser justa. Como também basta a impossibilidade de que todo o povo possa concordar com uma tal lei para que seja ilícita, mesmo se numa votação obtenha aprovação. O princípio da autonomia funciona em termos de possibilidade ou impossibilidade do assentimento da vontade geral e não leva em conta as contingências empíricas de um determinado período histórico; é um princípio racional”.

²¹⁵ Esse era, inclusive, um posicionamento assumido pelo próprio Frederico II – ao menos – em seu livro *O Anti-Maquiavel*. Frederico II (2014, p. 2) afirma: “É portanto a justiça, [ter-se-ia dito], que deve constituir o principal objetivo de um soberano; é portanto o bem dos povos por ele governados que deve ser por ele preferido a qualquer outro interesse; [é portanto a satisfação e a felicidade deles que ele deve aumentar, ou propiciá-las, se eles não a

Uma República estabelece, ademais, em consideração a seguridade da autonomia política dos cidadãos, a divisão dos poderes, ou seja, a “separação do poder executivo (o governo) do legislativo” (*Paz*, p. 40, AA 08:352). Em oposição ao despotismo, cuja forma de governo poderíamos aproximar do modo como o moralista político governa, porque este assume como lei unicamente as suas próprias decisões e, portanto, é a própria lei, no republicanismo, o governante tem como principal função o cumprimento do que é estabelecido como lei pelo poder legislativo, portanto, exerce o governo sob uma jurisdição pública e politicamente instituída. Na *Metafísica dos costumes*, nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, Kant afirma que:

[...] cada Estado contém em si três *poderes*, isto é, a vontade universal unificada em uma tríplice pessoa (*trias politica*): o *poder soberano* (a soberania) na pessoa do legislador, o *poder executivo* na pessoa do governante (segundo a lei) e o *poder judiciário* (adjudicando o seu de cada um segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*) [...] (*MC*, p. 119, AA 06:313).

Por meio da divisão dos poderes, o povo resguarda a sua soberania, posto que ela é exercida através da *tríplice pessoa*, quer dizer, o poder, não obstante a sua unidade, que é propriamente a vontade do povo unificada, está dissolvido em três instâncias que devem ter por norma a confluência no exercício das atribuições que são próprias a cada um desses domínios. Como Beckenkamp (2014, p. LXXIII) afirma, “os três poderes representam tão somente as diversas relações da vontade unificada do povo consigo mesma, como vontade que se dá uma lei, como vontade que se obriga ao cumprimento da lei e como vontade que julga os casos segundo a lei”.

O princípio da separação de poderes implica uma dinâmica que impõe a cada uma das partes, para além de tudo aquilo que lhes compete, o defrontamento com um limite próprio à sua esfera, o qual encontra sua síntese no complemento que recebe dos poderes competentes às outras partes, e vice-versa; nesse registro, a chance de um despotismo se instaurar é mínima, porque ele precisaria irromper, não simplesmente sobre um poder, mas sobre todos os três poderes conjunta- e separadamente. Como Rohden (1992, p. 135) esclarece, “o Estado na ideia é, pois, a própria razão prática no seu exercício argumentativo. O Estado identifica-se com o exercício político da razão”. O diálogo entre as três partes, resguardadas as hierarquias pressupostas à própria tripartição dos poderes, é essencial para que o povo exerça o poder sobre

tiverem. O que dizer então das ideias de interesse, grandeza, ambição, despotismo? Ocorre que] o soberano, em vez de ser senhor absoluto dos povos que estão sob sua dominação, *na realidade não passa de seu primeiro serviçal*”.

si mesmo, ou, como Kant afirma, por meio da separação dos poderes, é garantida a saúde do Estado (*salus reipublicae suprema lex est*)²¹⁶, já que cada um dos órgãos do corpo político, para além do cumprimento da função que lhes é própria, também operam conjuntamente no cumprimento da função que lhes é harmonicamente comum.

No que consiste nas condições pelas quais essa representação seria exercida, Kant mantém certo grau de indefinição. Por um lado, no ensaio *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, o povo seria representado diretamente por um chefe de Estado, “cuja vontade só em virtude de representar a vontade geral do povo (*allgemeinen Volkswillen*) dá ordens aos súbditos como a cidadãos” (*Expressão*, pp. 97-98, AA 08:304). Por outro lado, na *Metafísica dos Costumes*, o filósofo afirma que toda verdadeira república “é e não pode ser nada além do que um sistema representativo do povo, para em nome desse e pela união de todos os cidadãos cuidar de seus direitos por meio de seus representantes (deputados)” (*MC*, p. 147, AA 06:341).

Quer o poder do povo esteja representado pelos deputados ou por um chefe de Estado, caso nos atentemos à *forma* segundo a qual esse(s) representante(s) desempenham a representação do poder que foi investido nele(s), conseguimos trazer um pouco de luz a esse problema. Kant estabelece uma distinção entre *forma de Estado* e *forma de governo*. A *forma de um Estado (civitas)* se refere ao número de pessoas que está à sua frente, ou seja, a um critério quantitativo: uma única pessoa (autocracia), alguns ligados entre si (aristocracia) ou todos que constituem juntos a sociedade civil (democracia)²¹⁷. Já a *forma de governo (forma regiminis)* concerne ao modo pelo qual o poder é exercido, e, portanto, seguindo um critério qualitativo, pode assumir duas possibilidades: a *republicana* e a *despótica*.

A ideia de uma constituição em acordo com o direito natural dos homens: isto é, que aqueles que obedecem à lei devem ser ao mesmo tempo também, unidos, os seus legisladores, subjaz a todas as formas de Estado, e a comunidade, conforme elas, pensadas através de conceitos puros da razão, designada *ideal* platônico (respublica noumenon), não é uma quimera vazia, mas sim a norma eterna para toda constituição civil em geral e afasta toda guerra. Uma sociedade civil organizada conforme esta ideia é a sua apresentação segundo leis da liberdade, através de um exemplo da experiência (respublica phaenomenon) e só pode ser obtida penosamente a partir de múltiplas hostilidades e guerras; a sua constituição, no entanto, se foi conseguida em larga escala, se qualifica como a melhor entre todas ao manter distante a guerra, destruidora de todo bem; introduzi-la é portanto um dever provisório (pois não se realiza tão cedo) no caso do monarca, que, mesmo que comande autocraticamente, pelo menos governe *republicanamente* (não democraticamente), isto é, tratando o povo segundo princípios que estejam em conformidade com o espírito das leis da liberdade (como um povo com a razão amadurecida teria ele mesmo prescrito),

²¹⁶ Cf. *MC*, AA 06:318.

²¹⁷ Cf. *Paz*, p. 40, AA 08:352.

mesmo que este não tenha sido consultado para dar seu consentimento ao texto da lei (*Faculdades*, pp. 120-121, AA 07:90-91).

Por conseguinte, é totalmente possível que um povo seja governado por uma única pessoa e, com isso, esteja submetido a uma forma de Estado autocrático, e ainda assim, que esse senhor o faça segundo o espírito republicano²¹⁸. O que orienta o republicanismo, portanto, é o respeito que o governante mantém com o contrato originário, quer dizer, se por meio de suas decisões ele faz valer a vontade geral do povo, ou ainda, se a soberania popular é exercida. No sentido contrário, caso esse governante assumisse como orientação somente o seu julgamento particular, independentemente do que o povo pudesse querer como lei universal para si, ele o submeteria a um governo autocrático despótico.

Apesar de todas as formas de Estado serem capazes de expressar a soberania popular à medida que sejam governadas segundo uma forma republicana, e de Kant manter certa dubiedade nos excertos acima quanto ao responsável por exercer essa soberania, o filósofo afirma que, para algumas formas de Estado, o caminho em direção ao republicanismo, o ideal platônico, é mais laborioso e, em alguns casos, até mesmo, mais perigoso.

Pode-se dizer por isso: quanto menor é o pessoal do poder do Estado (o número dos dirigentes), quanto maior é por outro lado a sua representação e tanto mais a constituição do Estado está de acordo com a possibilidade do republicanismo e pode esperar se elevar finalmente a ele por meio de reformas graduais. Por esta razão já é mais difícil na aristocracia do que na monarquia alcançar esta única e perfeita constituição jurídica, enquanto na democracia é impossível a não ser por meio de uma revolução violenta (*Paz*, p. 41, AA 08:353).

²¹⁸ Segundo Kant, esse seria o caso de Frederico II (cf. *Paz*, p. 40, AA 08:352), que, apesar de ser detentor único do poder no Estado prussiano, sempre teve por consideração em suas decisões o seu povo e o que lhe é facultado como obrigação legal enquanto o governante dele, isto é, demonstrava governar em algum grau sob o ideal republicano. O rei esclarecido foi o responsável por promover inúmeras melhorias à época de Kant. Fraser (2001, p. 222) afirma que Frederico, o Grande, “não somente introduziu um novo código penal (intitulado com o seu nome), como também modificou os procedimentos. Dali em diante, os advogados não podiam empregar a oratória. A eloquência, em sua opinião, não tinha lugar na justiça. Os advogados deveriam simplesmente declarar as causas e argumentos e provar ou refutar o pleito apenas por evidências, ouvidas perante um painel de juizes. O Rei – o executivo – não deveria ter nenhuma participação na administração da justiça (para além de sua responsabilidade pela sábia elaboração das leis), embora devesse garantir que a seleção dos juizes fosse feita com impecável integridade. Uma sentença de morte, no entanto, deveria ser confirmada pelo próprio rei; e em comparação com outros países europeus, Frederico endossou a execução de muito poucos de seus súditos – não mais do que dez por ano. Durante duas décadas de seu reinado, as únicas penas de morte ratificadas foram em casos de homicídio por soldados”. Ademais, como Fulbrook (2016, p. 105) pontua, é no governo de Frederico II que ocorrem as seguintes transformações: “Na Prússia, medidas como o regulamento *Generalland-Schulreglement* tentavam implementar um sistema nacional uniforme de escola primária em 1763, a *Landratsreform* de 1766, a reforma administrativa de 1770, a reforma de impostos e taxas aduanas de 1766, as limitadas reformas agrárias de 1765 a 1770, assim como a codificação do direito prussiano geral retomado em 1780 e com sua forma final publicada em 1794, que firmaram a tradição da Prússia de ser um *Rechtsstaat*”.

Por um lado, o republicanismo tem mais chances de ser alcançado num Estado autocrático, porque nele tudo depende apenas do esforço de uma única pessoa, quer dizer, não há nenhum obstáculo para esse senhor na busca desse ideal, a não ser a sua própria vontade. Diferentemente, numa democracia, o esforço é de responsabilidade de todas as vontades individualizadas tomadas conjuntamente, as quais, lembremo-nos, sempre são regidas por interesses pessoais e, na ocasião em que podem, acabam privilegiando a si próprias. Portanto, numa democracia, os princípios republicanos estão continuamente sendo postos à mercê do despotismo das vontades particulares, já que, segundo Kant, “nela todos querem ser o senhor” (*Paz*, p. 41, AA 08:353). Ora, é importante realçar também que o ideal republicano assentado numa monarquia, não é uma forma de governo isenta de perigos, visto que o governo concernente a ele depende das ações individuais do chefe de Estado, e como pudemos analisar, esse senhor, por ser um homem, é tão sujeito às suas paixões como qualquer outro cidadão que ele governa.

Outro passo a ser dado para a realização da paz perpétua pelo político moral, que decorre diretamente do republicanismo, já que esta é uma forma de governo que favorece diretamente a pacificação, é a promoção do *federalismo*, a fim de que o *direito das gentes* seja resguardado. De acordo com Kant, o direito das gentes não “considera apenas uma relação de um Estado com outro em sua totalidade, mas também a relação entre as pessoas individuais de um Estado com as de outro, assim como a relação com outro Estado na totalidade” (*MC*, p. 149, AA 06:343-344).

Como havíamos começado a analisar anteriormente (cf. Seção 4.5), as relações entre os Estados, quando não há qualquer jurisdição que possa intermediar os eventuais conflitos entre eles, estamos diante de uma condição de ausência de justiça semelhante ao estado de natureza entre os homens, no qual reina o poder do mais forte. A guerra, que é o modo pelo qual o conflito interestatal se manifesta por excelência, é, portanto, um mal que deve ser combatido legalmente, para que a liberdade de cada Estado e de seus cidadãos seja assegurada. A solução oferecida pelo filósofo se assenta no abandono desse contexto de ausência de justiça pública e no estabelecimento de uma liga dos povos (*Völkerbund*)²¹⁹.

Em consonância com o que Kant já havia anunciado no segundo e no quinto artigo preliminar, a saber, que um governante deve respeitar a independência das outras Nações e, portanto, não deve interferir na sua constituição e no seu governo, respectivamente; na promoção do federalismo, o abandono do estado de natureza interestatal não implica a

²¹⁹ Cf. *Paz*, p. 42, AA 08:354.

submissão desses Estados a um único Estado a ser constituído de muitos povos. Nas palavras de Kant:

[...] isso seria uma contradição porque todo Estado contém a relação de um *superior* (legislador) com um *inferior* (o obediente, a saber o povo). Mas muitos povos em um Estado constitui apenas um povo, o que contradiz a pressuposição (uma vez que temos de considerar aqui o *direito dos povos* [*Recht der Völker*] em relação uns aos outros na medida em que constituem muitos estados diferentes e não se fundem em um Estado) (Paz, pp. 42-43, AA 08:354).

Portanto, apesar da semelhança do percurso trilhado, isto é, do abandono da condição de ausência de justiça à condição na qual os conflitos são intermediados por leis, a correspondência entre o caminho percorrido pelos homens e pelos Estados não é completa. Se entre os homens tomados em sua singularidade natural, a garantia da liberdade exterior está assentada em um senhor, que deve promover a coação dos cidadãos ao cumprimento das leis estatutariamente estabelecidas sob a perspectiva da progressiva melhoria destas à luz do contrato originário, no caso da passagem do estado de natureza para o estado civil entre as nações, essa mudança jurídica não deve acarretar na instituição de um poder unificado acima de todos os Estados, para que seja evitado, segundo Kant, um “despotismo sem alma” (Paz, p. 60, AA 08:367).

O filósofo alemão, em um primeiro momento, mais especificamente, no ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, chega a estabelecer a necessidade da fundação de uma “confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*) de um poder unificado” (*Ideia*, p. 13, AA 08:24)²²⁰, com a justificativa de que somente sob essa conjuntura os conflitos globais poderiam ser efetivamente geridos mediante a força da lei exercida por um poder unificado. Contudo, o que Kant define como solução para o problema da guerra no ensaio de 1795 toma por orientação um caminho um pouco diferente, isto é, com o propósito de que seja respeitada a autonomia própria a cada Estado, que, por ser uma pessoa moral²²¹, não deve se submeter a nenhuma coação a não ser aquela que ele exerce sobre si próprio, é exigido das nações que elas constituam uma *Liga da paz* [*Friedensbund*] – substituto negativo da República mundial –, a qual busca continuamente terminar com todas as guerras para sempre e, nesse

²²⁰ No ensaio *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, apesar de Kant apontar a possibilidade de um “estado jurídico de federação, segundo um *direito das gentes* concertado em comum” (*Expressão*, p. 106, AA 08:311), haja vista que, segundo a prática, é o que tem mais chances de ocorrer, ele afirma que, da sua parte, ele confia “na teoria, que dimana do princípio de direito sobre o que *deve ser* a relação entre os homens e os Estados, e que recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre procederem nos seus conflitos de maneira a introduzir-se assim um tal Estado universal dos povos e a supor também que ele é possível (*in praxis*) e que pode existir” (*Expressão*, p. 109, AA 08:313).

²²¹ Cf. *MC*, AA 06:343.

sentido, diferencia-se dos contratos de paz (*pactum pacis*) – principal tema de crítica desse ensaio kantiano –, que em geral visavam acabar com apenas uma guerra em específico²²².

Kant afirma que a resposta encontrada no abandono do estado de natureza entre as nações, ao se converterem gradualmente numa monarquia universal, acabaria por – a despeito do que num primeiro momento poderia ser apontado como a melhor solução – se deteriorar internamente em sua execução e manutenção, já que seria demasiadamente dificultoso o exercício da governança e da administração sobre uma extensão de terras cada vez maior. A consequência imediata, posta como provável solução para a dificuldade do exercício do governo, seria o fortalecimento e enrijecimento do poder desse grande Estado, conjuntura na qual ele estaria sobremodo exposto aos perigos de se render a uma forma de governo despótica.

Ademais, por mais atraente que essa ideia de Estado dos povos possa parecer, além de ser frágil na execução do federalismo como expediente para a promoção da paz perpétua, ela encontra um entrave dado pela própria natureza; de acordo com Kant: “ela se serve de dois meios para evitar a mistura de povos e para separá-los: a diversidade das *línguas e religiões*” (*Paz*, p. 60, AA 08:367)²²³. Ora, cada Estado é composto pela singularidade de seu povo, que é propriamente a responsável pela comunhão social deles; a afinidade (que não significa uniformidade) da língua e da religião subjaz à sociabilidade dos cidadãos de um mesmo Estado, enquanto forma uma espécie de amálgama entre eles. Na mesma direção, quando os povos não comungam das mesmas referências, relacionam-se diante dessa diversidade por meio da insociabilidade, que imputa ao diferente o desprezo e o ódio. Consequentemente, toda tentativa de reunir esse conjunto heterogêneo numa monarquia universal falhará em sua execução.

A expectativa da exequibilidade do federalismo decorre diretamente da promoção do republicanismo, ou seja, é-nos autorizado pensar numa Liga da paz à medida em que ela é querida pelos governantes das diversas nações que, por terem adotado essa forma de governo concordante com o contrato originário – ou ao menos, por se esforçarem nessa direção –, colocam-se à disposição para que esse tribunal, sempre que necessário, reúna-se para buscar conjuntamente com seus membros uma solução para o problema da guerra.

De acordo com Kant, essa associação, que forma uma espécie de aliança, precisa ser renovada de tempos em tempos²²⁴, e, por não estar acima de nenhum Estado, estes podem, a qualquer momento, romper seu vínculo com ela sem qualquer prejuízo. Nomeado por Kant

²²² Cf. *Paz*, p. 45, AA 08:356.

²²³ Cf. também *Religião*, p. 129, AA 06:123, nota.

²²⁴ Cf. *MC*, pp. 149-150, AA 06:344.

também de *congresso permanente dos Estados*²²⁵, esse grupo de nações que compartilham de um mesmo propósito, ou seja, o estabelecimento da paz perpétua, trabalha conjuntamente para que toda ameaça de guerra seja coibida.

Nesse sentido, um Estado que almeje direcionar um ataque bélico a uma nação é tomado como um inimigo injusto segundo os conceitos do direito das gentes, isto é, esse Estado “é aquele cuja vontade publicamente expressa [...] denota uma máxima segundo a qual, se ela fosse convertida em regra universal, não seria possível nenhum estado de paz entre os povos” (MC, p. 155, AA 06:349). Sob esse ponto de vista, esse Estado ameaça, por conseguinte, não somente a nação que tenciona atacar, mas toda a humanidade; e, uma vez que esse congresso tem por dever salvaguardar a paz mundialmente, todos os seus membros assumem a responsabilidade de combatê-lo. Atentemo-nos, para o fato de que a defesa a ataques bélicos não deve sobrepujar os meios que sejam estritamente necessários e efetivos para a neutralização dessa investida – haja vista que o objetivo do contra-ataque é unicamente a promoção da paz e não a destruição dessa nação, o que seria equivalente à promoção da guerra –, de modo que o povo desse Estado não seja ainda mais prejudicado, pois é tão vítima quanto os cidadãos da nação agredida belicamente.

Observemos que, deste modo, torna-se ainda mais vital a presença de um político moral a frente de um Estado, pois, para além do fomento do republicanismo, a supressão total dos confrontos bélicos impõe uma governança à luz de um cenário que acaba por sobrepor os interesses exclusivos de sua nação, bem como aqueles decorrentes das relações interestatais, e ascende em direção ao amplo respeito aos direitos dos homens para além das suas nacionalidades. Uma vez mais, à semelhança do intento republicano, o primeiro passo nessa direção pode até ser dado pelo governante segundo princípios pragmáticos, porém, diferentemente daquele, a permanência desse senhor e do Estado que governa nessa liga, por ser uma adesão voluntária, exigirá que ele realmente almeje a paz como um fim em si mesmo.

Por fim, o último progresso a ser efetivado pelo político moral é o fomento do *cosmopolitismo*, delimitado por Kant à noção de *hospitalidade*, isto é, “o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada ao solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil” (Paz, p. 47, AA 08:358)²²⁶. Os homens compartilham originariamente o direito de posse comum à superfície da Terra; ela foi ofertada a eles para que pudessem extrair dela o que fosse necessário para a realização dos seus fins, todavia, dada a sua limitação esférica, é imposta aos

²²⁵ Cf. MC, p. 156, AA 06:350.

²²⁶ Ressaltemos que o direito de visitar todas as regiões da Terra não abarca o “direito de *assentamento sobre o solo de outro povo (ius incolatus)*, para o que se requer um contrato particular” (MC, p. 157, AA 06:353).

homens a necessidade da convivência com os demais nessa busca; portanto, apesar do local em que se encontram no globo e, por conseguinte, da nacionalidade e da cultura própria ao seu Estado de origem, nenhum cidadão deve ser impedido de se deslocar livremente por todos os outros territórios, desde que o faça de modo pacífico.

Por um lado, todo governante tem o dever de se empenhar na promoção da seguridade de um estrangeiro nos territórios do Estado que governa, por outro lado, esse viajante não pode se servir de sua visita para sondar as riquezas dessa nação a fim de torná-la uma colônia. Com o direito cosmopolita, Kant não tem em conta simplesmente a locomoção das pessoas pela Terra, mas principalmente as relações comerciais estabelecidas entre os Estados, haja vista que o progresso humano é viabilizado à medida em que é empreendido coletivamente.

Tendo sob perspectiva as exigências impostas ao político moral na implementação da paz perpétua, é imprescindível que recuperemos as reflexões kantianas a respeito dos estudos de antropologia pragmática, justamente porque podem oferecer a esse senhor o conhecimento do que é esperado dele na esfera político-jurídica em consideração ao caráter de seu povo e da espécie humana (cf. Seção 2.4.3), isto é, o que é necessário para alcançar o fim que deve poder ser desejado em conjunto com todos os homens. Ele, ao conhecer bem a humanidade, será capaz de encontrar um caminho mais conveniente para que a sua governança se adeque ao que é imprescindível na promoção e no resguardo da liberdade de seu povo; ademais também terá em mãos um conhecimento que lhe ajudará no estabelecimento de relações comerciais benéficas ao seu Estado, porquanto sabe como tirar (e oferecer) proveito delas a despeito de toda diferença cultural, mas, sobretudo, porque, para além desses proveitos próprios à prudência política, ele será capaz de conhecer o gênero humano circunscrito na sua globalidade, e terá, por consequência, mais chances de romper com seu egoísmo à proporção que o confronta com a pluralidade inerente aos homens; em outras palavras, terá mais chances de se moralizar.

Compreendemos que, conforme se elevam as exigências político-jurídicas perante os governantes, isto é, da promoção do republicanismo, passando pelo federalismo e, ao fim, chegando ao cosmopolitismo, deveremos cada vez menos esperar respostas efetivas providas do âmbito pragmático – apesar de nunca podermos descartar a sua importância –, porque o ponto de inflexão do progresso político-jurídico, para o qual apontam todos os caminhos e do qual devemos esperar uma solução satisfatória, é a moralização daquele que rege o Estado, quer dizer, a presença de um senhor que, apesar de ser um homem, seja justo em si mesmo. Por tal motivo, ao decorrer deste capítulo, frisamos continuamente a relação estabelecida entre os progressos político-jurídicos e a necessária moralização desse senhor, mesmo nos momentos

em que analisamos aqueles aperfeiçoamentos que, de acordo com Kant, são capazes de serem alcançados pragmaticamente.

Pois bem, enquanto um Estado for governado por um senhor prudente, apesar da razoável promoção e manutenção da justiça entre os homens, somente após a sua moralização é que a nação que representa será verdadeiramente administrada segundo o contrato originário e, por consequência, será capaz de alcançar em conjunto com outros políticos morais (governantes de outros Estados associados) a paz perpétua, do que é esperado a realização de todos os outros progressos próprios a humanidade.

Ora, se a atenção que um governante dirige aos estudos de antropologia pragmática pode contribuir para a sua moralização e, por consequência, na realização dos progressos que dependem da sua virtude, o cuidado que ele dispensa à formação de seu povo tem uma força ainda maior na realização dessa tarefa; com isso, a educação deve estar no centro de suas preocupações. Ao defender uma educação cosmopolita, assentada em preceitos críticos, em conformidade com as etapas do desenvolvimento da razão dos alunos e que, portanto, é capaz de formar não somente bons cidadãos, mas igualmente oferecer as condições para que os educandos se tornem homens virtuosos, Kant tem em mente também a educação dos príncipes. Como pudemos analisar (cf. Seção 3.4), de acordo com o filósofo, os futuros governantes devem passar pelas mesmas etapas educacionais das outras crianças, de modo que é fundamental que eles tenham a sua vontade naturalmente selvagem e egoísta disciplinada já na tenra infância, também devem ser cultivados, disciplinados e moralizados aos moldes formativos que Kant expõe em seu tratado pedagógico.

A chance de um político moral estar à frente de um Estado seria muito maior se a formação educacional desse futuro governante tivesse oferecido o caminho correto e profícuo para que ele desse por si mesmo o passo à sua moralização. Porém, conforme já havíamos analisado anteriormente (cf. Seção 3.3), há uma circularidade entre educação e política, porque, por um lado, as transformações esperadas no âmbito pedagógico somente serão realizadas por um governante que reconheça o valor da educação no progresso da humanidade, e, por outro lado, esse posicionamento perante a formação educacional dos homens apenas pode ser esperado de um governante que tenha tido uma boa educação; em outros termos, uma revolução educacional exige – utilizando-nos do vocabulário político-jurídico – a presença de um político moral frente ao Estado, e a presença desse senhor justo em si mesmo, capaz de realizar essa revolução, somente será possível depois dela já ter ocorrido.

Podemos concluir que a resolução para o *problema da guerra* pode ser alcançada por vias pragmáticas, contudo, a solução para o *problema da paz perpétua* exige necessariamente

a adoção de princípios morais puros. Kant compreende que antes dos homens serem capazes de instituir em um Estado uma constituição jurídica perfeita, eles terão que resolver o problema da condição de ausência de justiça entre as nações; nesse sentido, a fundação do Estado, o estabelecimento de uma Constituição e o melhoramento das leis, bem como a diminuição dos conflitos bélicos e a promoção de relações interestatais cada vez mais próximas entre as nações pode ser alcançado por vias pragmáticas, porém, a execução completa do republicanismo, do federalismo e do cosmopolitismo exige necessariamente que os governantes dos diversos Estados pelo globo sejam políticos morais, isto é, que governem segundo princípios morais puros.

Ora, os âmbitos moral e pragmático se encontram profundamente apartados um do outro também na esfera político-jurídica, ou seja, há uma separação manifesta entre os princípios metafísicos da doutrina do direito, dados *a priori* pela razão prática, de uma parte, e as leis estatutárias, resultantes diretamente do uso da racionalidade pragmática frente à dinâmica das relações intersubjetivas e interestatais, de outra parte. Em contrapartida, enquanto exigência histórico-filosófica, esse abismo entre os dois âmbitos mencionados pode e, portanto, deve ser superado, o que, apesar de depender das conjunturas externas, ocorre em sua integralidade apenas na interioridade dos indivíduos, nesse caso, primordialmente, na subjetividade do governante.

4.5.3 Publicidade, reformismo e o papel dos cidadãos

Devemos ter em consideração, antes de mais nada, o fato de que a tão almejada moralização do governante e, portanto, a presença de um senhor justo em si mesmo e que orienta as suas decisões à partir do que é estabelecido no contrato originário, é o requisito basilar e necessário para que, dentro e fora do Estado, seja promovida e assegurada a liberdade externa dos cidadãos por meio da justiça; contudo, a sua moralização e a sua governança segundo princípios puros é tão somente uma condição para a moralização de seu povo, porquanto não há uma relação de causa e efeito entre a moralização do governante e a moralização dos cidadãos. Um governante não deve e nem pode conduzi-los nessa direção; afirmamos, além disso, que, por agir de modo virtuoso, ele mesmo nem tentaria fazê-lo, porque compreende que estaria cometendo uma injustiça com seu povo, ao regê-lo como infantes, que precisam da orientação alheia em suas ações.

Kant censura os Estados que adotam uma posição paternalista²²⁷. Segundo o filósofo, cada cidadão deve ter o direito de buscar livremente seus fins ao seu modo e sem o constrangimento de ninguém ao fazê-lo, desde que eles possam coexistir com a liberdade dos outros membros segundo uma lei universal possível²²⁸. À vista disso, o governante deve ter por princípio o respeito à vida privada dos seus cidadãos e, portanto, não deve se imiscuir nos assuntos de foro íntimo. Ele não tem o direito de estabelecer quais os caminhos que eles devem seguir e quais devem evitar para serem felizes ou para alcançarem a salvação espiritual, por exemplo.

Kant afirma que, “cada membro desse corpo deve poder chegar a todo o grau de uma condição (que pode advir a um súbdito) a que o possam levar o seu talento, a sua actividade e a sua sorte” (*Expressão*, p. 82, AA 08:292)²²⁹. Em razão disso, quanto maior for a presença do Estado na vida dos cidadãos, mais dependentes eles podem se tornar de seu auxílio e direcionamento, posto que – recordemos o que é exposto no ensaio sobre o *Esclarecimento* –, é muito “cômodo ser menor” (*Esclarecimento*, p. 100, AA 08:35), de modo que a menoridade se tornou quase que uma segunda natureza aos homens.

Tomemos por exemplo a relação – e os seus limites próprios a ela – entre o exercício do poder do Estado e a moralização dos cidadãos na obra *A religião nos limites da simples razão*. Neste escrito, Kant afirma que os homens, pensados em sua globalidade e em relação social contínua entre eles, encontram-se em um estado de natureza ético²³⁰, segundo o qual, à semelhança daquele apresentado no direito, cada um é o seu próprio juiz. Nesse estado, há um incessante assédio entre os homens, o que acaba por colocar em perigo o desenvolvimento de sua disposição moral. Essa condição deve ser superada com a instituição de uma comunidade ética, definida pelo filósofo alemão como uma “associação dos homens sob simples leis da virtude” (*Religião*, p. 100, AA 06:94). Contudo, apesar desse Estado ético não estar em contradição com o Estado político, as leis estatutárias não podem ser usadas para coagir os cidadãos do Estado civil a entrarem numa comunidade ética, pois “esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda coação” (*Religião*, pp. 101-102, AA 06:95). Um cidadão, portanto, pode ou não entrar numa comunidade ética, uma vez que essa é uma decisão que deve depender exclusivamente dele.

²²⁷ Cf. *Expressão*, p. 80, AA 08:290.

²²⁸ Cf. *Expressão*, p. 79, AA 08:291.

²²⁹ Nesse sentido, é “totalmente compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus de sua propriedade, quer na superioridade física ou intelectual sobre os outros ou em bens de fortuna que lhe são exteriores e em direitos em geral (de que pode haver muitos) em relação aos outros” (*Expressão*, p. 81, AA 08:291-292).

²³⁰ Cf. *Religião*, p. 101, AA 06:95.

Com isso, todavia, Kant não tem em vista o exercício de um governo estatal relapso que desampara seus súditos e lega a eles todos os encargos referentes à vida conjunta; para além da promoção da justiça em vista da liberdade externa, bem como a promoção de tudo o que é próprio a seara dos três poderes²³¹; Kant entendia, por exemplo, que a educação dos jovens deveria ser responsabilidade do Estado²³². Quanto a isso, não há nenhuma incoerência, porque a ideia de educação que o filósofo concebeu tinha por preceito o rompimento com todo grau de dogmatismo do ensino e subserviência dos alunos. Como pudemos analisar, a educação não deve ter por objetivo tornar os alunos mais felizes ou lhes inculcar uma profissão de fé, mas apenas promover o desenvolvimento de suas disposições naturais por meio das etapas formativas, imputando, ao fim, inclusive, a moralização do aluno a ele próprio.

Na condição em que os progressos político-jurídicos estão assentados fortemente na moralização do governante, e que, portanto, a moralização dele não implica necessariamente a recíproca moralização dos cidadãos de seu Estado, mas tão somente na promoção das condições para que eles mesmos se moralizem por si próprios, podemos indagar: qual papel caberia aos membros dessa nação, isto é, de que modo eles poderiam contribuir para o progresso na história a fim de que não permaneçam passivamente esperando pela vinda de um senhor que seja justo em si mesmo? Weil (2012, p. 120) busca responder a essa questão do seguinte modo: resta ao cidadão pensante “uma só arma, mas decisiva: a crítica; um único meio, mas de eficácia segura: difundir as luzes, continuar a *Aufklärung*”.

²³¹ Lemos, por exemplo, n’*O conflito das faculdades*: “faça boas estradas, cunhe boas moedas, institua prontamente um direito cambial e assim por diante. Mas, quanto ao resto: ‘deixe que o façamos’” (*Faculdades*, p. 52, AA 07:20, nota).

²³² Cf. Seção 3.4. Ademais, na *Metafísica dos costumes*, com relação à distribuição de riquezas entre os concidadãos de uma mesma nação, Kant afirma que “em nome do Estado, portanto, o governo está autorizado a obrigar os ricos a fornecer os meios de subsistência aos que não são capazes disso, mesmo no que se refere às necessidades mais básicas” (*MC*, p. 132, AA 06:326). Devemos pontuar, todavia, que Kant circunscreve essa assistência do Estado aos mais pobres em casos nos quais isso seja imprescindível, porquanto essa espécie de auxílio, tal como a promoção da felicidade dos súditos, ultrapassa os seus deveres, circunscritos ao âmbito jurídico. O Estado teria que fazê-lo nessas condições com a justificativa de que “a vontade geral do povo se uniu, pois, em uma sociedade que deve ser permanentemente conservada e submetida ao poder público interno a fim de conservar os membros desta sociedade que não são capazes de fazê-lo por si mesmo” (*MC*, p. 132, AA 06:326). Höffe (2005, pp. 237-238) afirma que “contrariamente à ideia predominante hoje em dia, para Kant, o Estado social e de bem-estar não representa justiça política. Por isso, ele nunca pode ser desenvolvido em detrimento do Estado de Direito. Assim que o Estado abandona ou reduz a sua função de garantir a liberdade em favor da promoção da felicidade, ele se torna injusto. [...] Outro argumento em favor de uma comunidade solidária dentro do Estado social poderia derivar do dever de não humilhar os outros [...]. Trata-se aqui, no entanto, de um dever de virtude e não de um dever de direito”. Por fim, Bobbio (1992, p. 133) compreende que a visão kantiana de Estado se identifica com o que contemporaneamente chamaríamos de Estado Liberal: “O estado liberal preocupa-se somente com uma coisa: de colocar seus próprios cidadãos em condições, através da garantia da liberdade externa, de perseguir, segundo seu próprio pensamento, os fins religiosos, éticos, econômicos, eudemonístico que melhor correspondem aos seus desejos. [...] Sobre este ponto a doutrina de Kant é muito clara, de maneira que pode ser considerada como uma das melhores formulações, válidas ainda hoje, da concepção liberal do Estado”.

As transformações político-jurídicas devem sempre vir de modo descensional²³³, quer dizer, o povo não deve se contrapor ao governo e promover por meio de revoluções e revoltas as modificações que aspira. Como o ensaio *Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”?* alerta, a troca súbita ou repentina de líderes por meio de uma insurreição ou revolução não resulta numa necessária transformação do modo de pensar dos homens e, portanto, não tem o poder de garantir que as opressões e injustiças das quais um povo quer se libertar, irrompam, logo em seguida, sob um outro governo.

De acordo com Kant, “uma mudança na constituição política (defeituosa), que às vezes pode ser necessária só pode, pois, ser introduzida pelo soberano por meio de *reforma* e não pelo povo por meio de *revolução*” (MC, p. 128, 06:321-322)²³⁴. Segundo o filósofo, numa constituição estabelecida, o povo está submetido a um poder soberano e, com isso, não tem o direito de se contrapor a ele, porque, nesse caso, seria necessário que ambos, o povo e o soberano, estivessem subordinados a um outro soberano acima deles, a fim de que este julgasse de modo imparcial o conflito entre os dois, o que é uma contradição.

No *Suplemento segundo*, designado como *Artigo secreto para paz perpétua*, Kant afirma que, por parecer desonroso o fato de uma autoridade do Estado pedir conselhos aos seus súditos sobre a sua conduta em relação ao governo da nação e ao modo como orienta o vínculo que mantém com os outros Estados, já que dele é esperada uma condução guiada pela sabedoria política, esse senhor o fará em segredo, “o que significa que ele vai permitir-lhes falar livre e publicamente as máximas universais de condução da guerra e do estabelecimento da paz” (Paz, p. 63, AA 08:369).

O filósofo acredita que, ao permitir o uso público da razão aos cidadãos, um governante demonstra interesse em ouvir dos eruditos de sua nação as suas propostas, recomendações e, até mesmo, críticas à administração pública. De acordo com Kant, caso haja alguma discordância em questão de impostos, recrutamentos etc., é lícito ao súdito opor queixas ao governo²³⁵, dado que ele não intenta suprimir o poder do Estado, e sim, contribuir com o aprimoramento do seu modo de governar; com efeito, seria muito benéfico à saúde do Estado a presença de uma “bancada da Faculdade de Filosofia, pois sem o seu exame rigoroso e suas

²³³ Cf. *Faculdades*, pp. 122-123, AA 07:92-93.

²³⁴ No ensaio *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, lemos que “toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe de Estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito a ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), apesar de tudo, não é permitido ao súbdito resistir pela violência à violência” (*Expressão*, p. 91, AA 08:299-300). Cf. também MC, p. 126, AA 06:320.

²³⁵ Cf. MC, p. 125, AA 06:319.

objeções o governo não estaria suficientemente instruído sobre aquilo que lhe pode ser vantajoso ou prejudicial” (*Faculdades*, p. 67, AA 07:35); à vista disso, Alves (1996, p. 64) argumenta que:

[...] aquilo que Kant pensa sob a designação de princípio da *publicidade* outra coisa não é senão a confissão de que fora do espírito da liberdade e da comunicação racional dos interesses, a vontade geral não vive, nem aquilo que é comum e a todos reconcilia pode por sua vez aparecer. O princípio da publicidade não é, assim, uma nova verdade destinada a mudar a face da comunidade política, mas a tentativa de compreender o processo mesmo do seu interno funcionamento.

Como havíamos afirmado, antes de ser um político moral, esse senhor é um governante prudente que demonstra empenho em se moralizar e, portanto, não está livre de se equivocar em suas decisões, já que se orienta nessas condições por preceitos técnico-pragmáticos, não obstante, ele se mostra aberto a corrigir as suas falhas e se aprimorar continuamente, e pode fazê-lo conforme recorre à publicidade. Como Kant esclarece, “admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superior à humanidade” (*Expressão*, p. 97, AA 08:304). Ora, o político moral, deste modo, é aquele que dispõe a liberdade de pensar, escrever e publicar ao seu povo, porque tem como horizonte um cenário de melhorias providas do debate público de ideias para seu Estado. Como Arendt (1994, p. 52) destaca:

a moralidade, [...], é a coincidência entre o privado e o público. Insistir na privacidade da máxima é ser mau. Ser mau, portanto, caracteriza-se pela evasão do domínio público. A moralidade significa estar pronto para ser *visto*, não apenas pelos homens, mas, em última instância, por Deus, o conhecedor onisciente do coração (*der Herzenskundige*).

A publicidade (*Öffentlichkeit*) é o espaço de encontro e confronto das ideias dos cidadãos e as ideias do governante e, por conseguinte, o espaço para o aprimoramento da razão deles; nesse sentido, o *pensar por si mesmo*, enquanto “suprema pedra de toque da verdade” (*Orientar-se*, p. 61, AA 08:146, nota), meta a ser alcançada por meio do uso público da razão, como Alves (1996, p. 62) afirma, é também “simultaneamente uma máxima política, ou melhor, ele é a própria *Aufklärung* como projeto político”.

Por meio do uso público da razão²³⁶, um erudito submete à sociedade letrada as suas reflexões sobre um determinado tema através de um ensaio publicado num jornal ou revista

²³⁶ Cf. *Esclarecimento*, p. 104 e segs., AA 08:36-37.

para que elas sejam julgadas criticamente por outros doutos. A disputa, nesse sentido, não é entre os homens, mas sim, entre as suas ideias. O conflito é sempre positivo, além de inofensivo, já que os argumentos – e o uso da razão subjacente a eles – são postos à prova pela análise minuciosa dos leitores que, tão logo encontram alguma fragilidade, sinalizam este erro publicamente para que ele seja corrigido. Diferentemente, o uso privado²³⁷, muito limitado na promoção do esclarecimento, não pode ultrapassar as diretrizes, regulamentos e normas de conduta de uma profissão em seu exercício.

Atento ao debate da classe ilustrada de seu Estado, o governante tem a possibilidade de, mesmo que em segredo, como Kant afirma, participar do encontro das ideias dos cidadãos e, com isso, tirar proveito dele não somente para a readequação de alguma questão na governança do Estado, mas principalmente para a orientação de sua própria vida enquanto homem e senhor que deve alcançar a moralização. Hulshof (2018, p. 162) dá destaque para a importância da formação política da vontade como requisito para a moralização do gênero humano, haja vista que:

[...] o processo de Esclarecimento oferece as condições favoráveis para o desenvolvimento da capacidade de refletir e julgar conjuntamente sobre a validade das regras. É nesse sentido que a razão prática está sendo “formada” para exercer um procedimento semelhante ao que ocorre nos julgamentos e ações morais: trata-se de estabelecer princípios que possam ser válidos para todos. Assim, na medida em que promove o desenvolvimento dessa capacidade de representar e refletir sobre princípios válidos para todos os membros da comunidade política, o progresso das instituições político-jurídicas pode ser considerado um passo fundamental para a realização da moral, cujo princípio consiste precisamente em representar princípios válidos para todos os seres racionais em geral.

O esclarecimento, desse modo, apela à coletividade, dado que, mais importante do que fazer um uso público da razão, é fazê-lo em conjunto com outros homens ilustrados, para que o debate, crucial ao refinamento das ideias e do juízo, seja tornado possível. À semelhança dos jantares (cf. Seção 2.3), tão importantes para a vida social e o desenvolvimento da prudência, necessária ao exercício da civilidade e capaz de refrear as paixões, já que, como vimos, à mesa, há um intercuro de ideias e a obrigatória apresentação da exímia versão dos convidados, a publicidade também é capaz de promover, e com ainda mais potencialidade, o desenvolvimento das disposições humanas e, portanto, abrir caminho para a moralização dos homens.

A conversação dos jantares assume forma de publicização e, assim, o exame do juízo, do gosto e da moral – que antes era realizado pela fala –, com o uso público da razão, é feito

²³⁷ Cf. *Esclarecimento*, p. 104 e segs., AA 08:37.

por meio da escrita. À vista disso, em confluência com aquela pequena sociedade que é a mesa do jantar, o espaço da publicidade é propriamente a sociedade circunscrita na sua pluralidade e, por consequência, imbuída de expedientes efetivamente convenientes para o enfrentamento do egoísmo.

Aquela troca de saberes, que é feita em um jantar de modo mais espontâneo e descontraído, apesar das regras de civilidade subjacentes a ele, para que não se torne um banquete, encontra na publicidade uma conformação mais ordenada e sistematizada, posto que a ponderação sobre os argumentos publicizados se delonga por bem mais tempo; as reflexões são maturadas, reescritas e corrigidas individual- e coletivamente; além disso, um jantar dura apenas uma noite, já o concurso reflexivo dura o tempo que for necessário para que se chegue à uma conclusão, perpassando, inclusive, por várias gerações. No ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant afirma o seguinte acerca da coletividade pressuposta ao esclarecimento:

À liberdade de pensar opõe-se *em primeiro lugar* a coação civil. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser retirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação (*Orientar-se*, p. 59, AA 08:144).

Enquanto um ser que se constitui antropologicamente em sua história por meio do desenvolvimento e aperfeiçoamento de suas disposições naturais, o que só é possível ao fazerem-no conjuntamente com seus semelhantes, os homens também só podem refletir de modo ordenado, outrossim, caso o façam publicamente, porque dessa forma, pensam em conjunto com outros homens e podem gozar do aprimoramento reflexivo e conceitual próprio ao uso público da razão. O avanço da ciência, da cultura, dos costumes, bem como a reforma das instituições e o combate ao misticismo e ao dogmatismo – e o aprimoramento da razão subjacente a isso –, só é possível se a publicidade estiver assegurada pelo Estado que, ao fazê-lo, demonstra, inclusive, seu compromisso e a sua transparência com o andamento da sua governança, porque aceita se submeter às críticas e vê, inclusive, grande valor nelas.

Com efeito, retomemos a ideia de uma comunidade ética. Se, por um lado, o governante não pode e nem deve obrigar nenhum cidadão a entrar numa comunidade ética, por outro lado, ele detém em suas mãos o poder de, ao assegurar o uso público da razão, oferecer as condições

para que ela seja voluntariamente constituída e, então, possa contar com a livre aderência de cada um à sua legislação. Não é por acaso que a principal matéria a ser posta sob o crivo do esclarecimento é a religião. De acordo com Kant, uma sociedade de eclesiásticos não pode estar autorizada a se comprometer com um credo invariável, com o intuito de perpetuar a sujeição dos seus membros por meio dele²³⁸; ademais “é absolutamente proibido unificar-se em uma constituição religiosa fixa, de que ninguém tenha o direito de publicamente duvidar [...]” (*Esclarecimento*, p. 110, AA 08:39).

Dito isto, a fé eclesial, enquanto assentada numa fé histórica e exercida no interior de uma igreja visível, que é aquela que “representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (*Religião*, p. 107, AA 06:101), por estar fundada unicamente em fatos, isto é, na revelação como experiência, deve poder ter seus princípios criticados publicamente com o propósito de que ela abandone a superstição religiosa e o fanatismo em vista de uma fé religiosa pura, firmada nos deveres éticos. Para tanto, os eruditos devem ter garantido pelo Estado o direito do uso público da razão também nas questões religiosas e, nesse sentido, quando este:

[...] vela apenas por que não falem eruditos e homens de boa reputação no tocante à sua moralidade que administrem o todo da Igreja, confiando a sua consciência este cuidado, fez tudo o que o seu dever e a sua competência implicam” (*Religião*, p. 119, AA 06:113).

Notemos que o Estado civil não nomearia propriamente estes homens letrados, mas apenas garantiria, através do direito à publicidade, o espaço de crítica e confronto das ideias entre o público erudito no que se refere à documentação e interpretação da fé, de modo que a comunidade ética seja fundada no seio da comunidade civil. O Estado:

[...] tem o direito não de adaptar a Igreja à legislação constitucional interna, segundo um sentido que lhe pareça vantajoso, não de prescrever ou decretar ao povo a fé ou as formas de culto (*ritus*) (pois isso tem que se deixar inteiramente aos mestre ou chefes escolhidos por ele mesmo), mas somente o direito *negativo* de impedir que os mestres públicos influam sobre a comunidade política visível, o que pode ser prejudicial para a tranquilidade pública; portanto, o direito de impedir que a concórdia civil corra perigo com o conflito interno ou entre as distintas igrejas – o qual é, pois, um direito de polícia (*MC*, p. 133, AA 06:327).

À luz do que é exigido ao progresso humano por meio do uso público da razão, Kant afirma que:

²³⁸ Cf. *Esclarecimento*, p. 108, AA 08:38.

Em toda comunidade deve haver uma *obediência* ao mecanismo da constituição política segundo leis coercitivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um *espírito de liberdade*, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coação é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo. A obediência sem o espírito de liberdade é a causa que induz a todas as *sociedades secretas*. Com efeito, é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral; por isso, se a liberdade se favorecesse, eliminar-se-iam aquelas. – E por que outro meio seria também possível fornecer ao governo os conhecimentos que favorecem o seu próprio desígnio fundamental senão o de deixar manifestar-se este espírito da liberdade tão respeitável na sua origem e nos seus efeitos? (*Expressão*, p. 99, AA 08:305).

Cabe ao cidadão, portanto, pensar, publicar e criticar²³⁹, mas também obedecer, para que possa, inclusive, contar com a possibilidade de prosseguir raciocinando, já que, para tanto, é imprescindível que esteja sob um governo que promova a liberdade e a justiça convenientes ao direito à publicidade. Essa era, por sinal, a condição em que Kant se encontrava; de acordo com ele, Frederico II deveria ser louvado pelo mundo, agradecido pela posteridade como “aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano de sua minoridade [...], e deu a cada homem a liberdade de utilizar a sua própria razão em todas as questões de consciência moral” (*Esclarecimento*, p. 112, AA 08:40)²⁴⁰.

Kant se utiliza dessa possibilidade para tornar públicas as suas discordâncias com o modo que a Prússia, à sua época, conduzia a máquina governamental; tomemos por exemplo, o próprio ensaio sobre o *Esclarecimento*, mas também suas críticas ao sistema educacional e

²³⁹ Ainda que Kant afirme que “não pode haver no Estado nenhum homem sem qualquer dignidade, pois ao menos a de cidadão ele tem” (*MC*, p. 136, AA 06:329), esse *status* de cidadão não se estende a todos os membros do Estado, não ao menos sob as mesmas condições. Kant diferencia o cidadão *ativo*, com direito a voto, do *passivo*: “o rapaz empregado por um comerciante ou artesão; o servidor (não aquele que está a serviço do Estado); o menor de idade (*naturaliter vel civiliter*); todas as mulheres; e qualquer um, em geral, que não pode manter sua existência (seu sustento e proteção) por sua própria atividade, mas segundo as disposições de outrem (exceto as do Estado), carece de personalidade civil e sua existência é como que apenas inerente” (*MC*, p. 120, AA 06:314).

²⁴⁰ Se com Frederico, o Grande (1740-1786), Kant teve a oportunidade de, sob as condições impostas pelo rei, fazer suas reflexões e, até mesmo, discordâncias públicas, o filósofo alemão não gozou das mesmas condições com o sucessor do rei esclarecido. De acordo com Kuehn (2001, p. 339), Frederico Guilherme II (1786-1797) buscou suprimir as reformas realizadas pelo seu tio e os seus ministros. O nome dentro do governo responsável por essa empreitada foi Johann Christoph Wöllner (1732-1800) que, em 3 de julho de 1788, tornou-se ministro de assuntos eclesiásticos. Sob seu comando, em 9 de julho de 1788, o Édito sobre Religião foi emitido, seguido em 19 de dezembro de 1788 pelo Édito de Censura. O primeiro exigia estrita ortodoxia de todos os pregadores, já o segundo Édito tinha por objetivo fornecer ferramentas para suprimir todos os escritos que não fossem estritamente ortodoxos. Ainda segundo Kuehn (2001, pp. 363-365), em fevereiro de 1792, sob a anuência do escritório de censura em Berlim, vem a público o ensaio de Kant *Sobre o mal radical na natureza humana*; alguns meses depois, mais precisamente em junho, o filósofo alemão não teve a mesma sorte, e a publicação da dissertação *Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem* foi recusada pelo escritório. A justificativa dos censores foi de que, diferentemente do primeiro ensaio, que expunha um conteúdo filosófico, o segundo tinha caráter fortemente teológico. Ao fim, esses dois ensaios, somados a mais outras duas dissertações, foram publicados como livro com o título de *A religião nos limites da simples razão* em 1794, em Leipzig, após receber a especificação de texto filosófico da Faculdade de Filosofia da Universidade de Berlim.

aos acadêmicos pedantes, que analisamos anteriormente em nossa tese. Porém, embora o direito à publicidade seja primordial para o abandono da menoridade, porque através do combate público das ideias os homens podem promover o desenvolvimento de suas disposições naturais, exigir a melhoria das leis do Estado, afastar o egoísmo próprio à espécie, lutar contra o dogmatismo, além de secretamente aconselhar o governante em sua administração, ninguém pode ser forçado a se esclarecer; a passagem à maioridade permanece como uma ação subjetiva e circunscrita ao empenho e, principalmente, à decisão do próprio sujeito. Mesmo em um Estado em que o uso público da razão seja possibilitado aos cidadãos, estes podem permanecer menores ou, na melhor das hipóteses, como Kant mesmo classificava a sua época, *em esclarecimento*. Na mesma direção de nossa interpretação, Bresolin (2015, p. 26) afirma que:

[...] o processo da *Aufklärung* não é uma revolução exterior, senão uma revolução no e do interior de cada homem, o qual decide por si mesmo assumir-se como ser racional. De nada adianta uma revolução externa que elimina os preconceitos, fórmulas e dogmas estabelecidos, caso os indivíduos ainda não estejam preparados para guiar-se por si mesmos. A *Aufklärung*, para Kant, está assentada sobre a ideia de *Selbstdenken* [...].

Ora, nesse sentido, para concluir, devemos retomar o conceito de político moral, dado que, primeiramente, precisamos destacar que, somente no governo de um senhor que aspira ao republicanismo é que pode ser esperado o direito à publicidade; no governo de um moralista político, por ter uma moral voltada unicamente aos seus interesses, este sempre procura esconder os princípios que segue para reger sua nação; em segundo lugar, precisamos pontuar que a moralização do governante, que é o grande problema político-jurídico apontado por Kant, apesar de receber consideráveis incentivos diretos e indiretos por meio do direito à publicidade que faculta ao seu povo, tal qual a moralização dos cidadãos que governa, é uma ação que necessariamente precisa ser autogerida e, portanto, não pode ser resultado de um estímulo, constrangimento ou imposição.

A política e o direito, desse modo, são capazes de promover as condições para a moralização dos homens, e nesse sentido, não há contradição alguma entre esses âmbitos, contudo, não tem o poder de torná-los necessariamente homens virtuosos através de seus dispositivos. Por meio dos expedientes político-jurídicos os homens puderam dar seus primeiros passos para fora da animalidade ao fundarem um Estado, no seio do qual as luzes começaram a ser cultivadas e fomentadas, ao ponto de os homens se tornarem capazes de refletir filosoficamente sobre si mesmos e, imbuídos dos frutos dessas reflexões, de estabelecerem os progressos que ainda precisam ser realizados, dentre eles, a paz perpétua entre os diversos

Estados. Todos esses progressos, analisados em suas minúcias, como fizemos neste capítulo de nossa tese, são capazes de promover consideráveis melhorias técnico-pragmáticas, bem como coagir os homens à prudência, isto é, a serem bons cidadãos, mas não a serem cidadãos moralmente virtuosos, haja vista que essa é uma decisão privada, particular e possível somente pelo ânimo do próprio indivíduo, o que ultrapassa a esfera político-jurídica.

CONCLUSÃO

Concluimos que se há um limite formal entre o âmbito moral e o pragmático, levando em conta a diferença entre uma legislação pura, que não toma emprestado nada do terreno empírico, e um conjunto de normas circunscritas à esfera da prudência, não podemos afirmar, à vista disso, que eles estão em contradição um com o outro. A produção de uma boa vontade, tarefa mais elevada atribuída ao gênero humano, tem por requisito fundamental no cumprimento desse fim a formação e a coação próprias ao âmbito pragmático e, portanto, a antropologia, a educação, o direito e a política, áreas que analisamos em nossa tese à luz da ética e da filosofia da história, contribuem diretamente para a moralização dos homens, sob a pena de, na ausência do auxílio desses âmbitos, os homens jamais poderem se moralizar.

Não obstante, demonstramos que, se por um lado os dispositivos formativo-coercitivos do âmbito pragmático são imprescindíveis para a moralização do gênero humano, por outro lado, não estamos autorizados a afirmar que eles têm, segundo Kant, a capacidade de assegurar e, desta maneira, promover peremptoriamente uma boa vontade, justamente porque ela é resultante de um ato livre e autônomo. Consequentemente, o âmbito pragmático presta auxílio crucial à produção de uma boa vontade, contudo, à proporção que o indivíduo se aproxima cada vez mais de sua moralização, menos forças esses dispositivos têm para ampará-lo, porquanto ao fim sua moralização deve ser uma ação autogerida, autoguiada e autoproduzida. Na condição de ser uma revolução, a moralização é uma revolução necessariamente precedida pela produção das condições basilares à transformação que deve produzir no ânimo humano, porque é resultado de um esforço gradativo e não de um milagre.

Conhecer o homem e, em vista disso, conhecer o mundo, que na verdade, é o mundo dos homens, é o propósito pretendido pela antropologia pragmática kantiana. Por meio dela, o homem pode observar nas linhas do texto do antropólogo o próprio tecer de sua humanidade, isto é, pode olhar para si e, por consequência, conceber que é parte de um gênero que se constitui enquanto tal diretamente por meio da sua contribuição e, nesse sentido, pode ser despertado ao fato de que todos também o fazem à sua maneira.

A humanidade, portanto, é una e múltipla ao mesmo tempo; as diferenças apontam para um único caminho: o progresso humano. O contato com esse conhecimento, tem o potencial de conduzir os homens para fora do domínio do egoísmo e das paixões, porque confronta o egocentrismo com a pluralidade, da qual, caso eles sujeitem-se a ela, participando ativamente de sua dinâmica, acabam por desfrutar de seus benefícios. A dinâmica da sociabilidade e o conhecimento sobre ela, o qual acaba por fomentá-la e refiná-la, conforme os argumentos

kantianos examinados, pode produzir a prudência nos homens, porque é uma das regras para a participação nesse jogo; essa prudência mundana é o requisito para uma cidadania cosmopolita, que ultrapassa os preconceitos e hostilidades com aquilo que é visto como diferente em uma cultura ou em um povo, e busca conhecer e entender a diversidade na própria diferença, sem intencional transformá-la ao julgamento egoísta, já que vê nela a oportunidade de promover seu aperfeiçoamento e, além disso, de também oferecer condições pragmáticas para que o aperfeiçoamento de outros homens seja possibilitado.

Conhecer antropologicamente o homem acarreta no fato de conhecer as condições de sua existência e, portanto, os entraves que ele encontra para a realização de sua finalidade moral. Concluimos, portanto que, o estudo sobre o gênero humano nestes moldes traz dois benefícios: pensar sobre si próprio e a aperfeiçoar-se enquanto e porque pensa sobre si; todavia, compreender o que é o homem não implica torná-lo necessariamente aquilo que ele deve ser; com isso, a antropologia e seus dispositivos formativos não tem o poder de tornar os homens moralizados, apesar de se interpor como uma das áreas que contribui diretamente com esse fim.

De acordo com Kant, um método pedagógico não é capaz de formar um aluno virtuoso, mas uma educação assentada em preceitos críticos e aberta à contínua reforma e avaliação, é competente para formar um aluno que seja capaz de, por ter sido educado à luz da liberdade, moralizar-se. Notemos que não é a educação, enquanto conjunto de técnicas e procedimentos pedagógicos aplicados em sala de aula por um professor, que produz uma boa vontade no aluno, todavia, esse aluno só pode vir a produzi-la se tiver recebido desses expedientes educacionais o refinamento prévio exigido à moralização.

A educação tem o poder de pavimentar um caminho preche de transformações que posteriormente serão realizadas por cada aluno em sua individualidade. Se Kant assenta nas melhorias educacionais a possibilidade de promover uma revolução na história humana, o faz porque essa revolução se daria ao fim no interior dos homens, haja vista que a pedagogia é a responsável por formá-los e por transformá-los interiormente. Uma educação esclarecida pode mudar verdadeiramente o modo de pensar dos alunos. Com as reformas sugeridas por Kant, a educação deixaria de ser mecanismo de dominação por meio da tradição e passaria a ser o caminho para o autodomínio dos homens sobre eles mesmos.

O aperfeiçoamento dos métodos educacionais reverberaria, por consequência, não somente no engrandecimento de seu potencial formativo, como também no esclarecimento de sua própria potencialidade, a saber, de que a educação deve preparar o aluno para a autonomia, o que se circunscreve na promoção de sua liberdade. Ninguém pode ser tornado livre, apesar de poder ser ensinado sobre a importância da liberdade e sobre os caminhos que acabam por

impedi-la ou favorecê-la. Concluimos, desse modo, que a educação não tem o poder de, através de seus dispositivos e etapas formativas, tornar um aluno virtuoso, porque, apesar do homem se constituir um verdadeiro homem pela educação e ser aquilo que ela faz dele, a educação tem por meta, nada além de formá-lo para que ele se torne por si mesmo livre.

As relações interpessoais e interestatais circunscritas pela insociável sociabilidade ilustram excelentemente o pensamento político-jurídico de Kant, tendo em conta que o progresso da animalidade em direção às luzes, da ausência de justiça à uma Constituição civil que administre universalmente o direito, tem como mola propulsora a intratabilidade social entre os homens e entre os Estados. Por meio da insociável sociabilidade a natureza se certifica de que os homens abandonarão a sua preguiça e promoverão gradativamente os progressos que viabilizam a convivência em uma comunidade possível, no seio da qual, outros aperfeiçoamentos ainda maiores poderão ser esperados, tanto pela proximidade e pelo comércio social entre os seus membros, quanto pela amplificação dos conflitos decorrentes desse vínculo.

Porém, pudemos compreender que, se o exercício e aprimoramento do direito e do Estado dão consideráveis passos por causa dos conflitos humanos, não podemos esperar soluções efetivas para eles por vias pragmáticas. O fim da guerra pode ser ensejado pela prudência política, mas o estabelecimento de uma paz perpétua requer a condução do Estado por um governante que se orienta por máximas morais. Nesse sentido, a insociável sociabilidade, tanto cria as condições para que o progresso político-jurídico aconteça, quanto impõe sobre os homens que gozam desses progressos e que, à vista disso, situam-se já na conjuntura em que podem fazer o uso público da razão, a necessidade de refletirem criticamente sobre os possíveis caminhos da promoção da pacificação perpétua entre as nações. Entendemos que, apesar dos progressos político-jurídicos serem forjados em seus estágios iniciais por vias pragmáticas, a promoção do republicanismo, do federalismo e cosmopolitismo demandam muito mais do que a prudência política, porque não se trata de um fim político-jurídico, mas sim uma finalidade moral.

Concluimos, deste modo, que a limitação do âmbito pragmático na produção de uma boa vontade não concerne à sua insuficiência ou deficiência, e sim precisamente à divisa que é estabelecida ao próprio ato livre que, apesar de contar com o auxílio externo em um certo registro, não resulta dele enquanto uma consequência automática, porque provém necessariamente do puro respeito ao mandamento moral. Em nossa tese, demonstramos que esse limite é menos rigoroso do que pode parecer num primeiro momento, ou seja, quando temos em mente apenas o que Kant expõe em sua ética. Ora, a moralização de um homem é necessariamente a moralização de um ser humano e, desse modo, precisamos compreendê-la

através do estudo que engloba a inteireza de sua constituição. Nesse sentido, não podemos negligenciar os processos humanos que antecedem o passo rumo à moral, muito menos, acreditar que eles são dispensáveis.

Compreendemos que esse limite entre a moral e o pragmático existe e está claramente circunscrito por Kant nos textos de ambas as áreas, porém, a sua existência não deve implicar o estudo da moralização humana de modo fragmentário, voltando nossa atenção somente para a pureza dos princípios, visto que há uma necessária coerência e complementaridade entre essas duas áreas. A moralização dos homens só pode ser compreendida se o for dentro da conjuntura em que os próprios homens produzem para que ela seja tornada possível, porque a história do gênero humano pensada filosoficamente não é somente a história da liberdade dos homens, mas também do processo da produção humana dessa liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Immanuel Kant

Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe). Berlin: Walter de Gruyter, 1902-. 23 volumes.

À paz perpétua. Um projeto filosófico. Trad. de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2020.

A religião nos limites da simples razão. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

Antropologia de um ponto de vista pragmático. Trad. de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

Anthropology – Friedländer. In: _____. *Lectures on Anthropology*. Ed. de Allen W. Wood e Robert B. Loudon. Trad. de G. Felicitas Munzel. Nova York: Cambridge University Press, 2012, pp. 37-255.

Antropologia – Menschenkunde. In: _____. *Cursos de Antropologia. A faculdade de conhecer (Excertos)*. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2017, pp. 15-23.

Anthropology – Mrongovius. In: _____. *Lectures on Anthropology*. Ed. de Allen W. Wood e Robert B. Loudon. Trad. de Robert R. Clewis. Nova York: Cambridge University Press, 2012, pp. 335-509.

Anthropology – Pillau. In: _____. *Lectures on Anthropology*. Ed. de Allen W. Wood e Robert B. Loudon. Trad. de Allen W. Wood. Nova York: Cambridge University Press, 2012, pp. 261-279.

Crítica da faculdade de julgar. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

Crítica da razão prática. Trad. de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

Crítica da razão pura. Trad. de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

Começo conjectural da história humana. Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

Correspondence. Ed. de Paul Guyer e Allen W. Wood. Trad. de Arnulf Zweig. Nova York: Cambridge University Press, 1999.

- Das diferentes raças humanas. In: *Kant e-Prints*. Trad. de Alexandre Hahn, série 2, v. 5, nº 5, número especial, jul. – dez. 2010, pp. 10-26.
- Escritos sobre o terramoto de Lisboa*. Trad. de Benedith Bettencout. Coimbra: Edições Almedina, 2005.
- Ensaio Relativo ao Filantrópico. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Trad. de Alexandre Hahn, v. 7, nº 3, dez. 2019, pp. 371-380.
- Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP, 2014.
- Metafísica dos Costumes*. Trad. de Clélia Aparecida Martins et al. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- Notícia do prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766. In: _____. *Lógica*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, pp. 168-182.
- O conflito das faculdades*. Trad. de André Rodrigues Ferreira Perez e Luiz Gonzaga Camargo Nascimento. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2021.
- O fim de todas as coisas. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013, pp. 111-128.
- Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Trad. de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2015.
- Physical Geography. In: _____. *Natural Science*. Ed. de Eric Watkins. Trad. de Olaf Reinhardt. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 434-679.
- Que significa orientar-se no pensamento? In: _____. *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 46-62.
- Remarks in the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime. In: _____. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Trad. de Patrick Frierson e Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 65-202.
- Resenha do escrito de Moscati. In: *Kant e-Prints*. Trad. de Alexandre Hahn, série 2, v. 7, nº 2, jul. – dez. 2012, pp. 4-6.

- Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: _____. *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, pp. 100-117.
- Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013, pp. 59-110.
- Sobre a pedagogia*. Trad. de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2011.
- Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: _____. *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 72-78
- The Question, Whether the Earth is Ageing, Considered from a Physical Point of View. In: _____. *Natural Science*. Ed. de Eric Watkins. Trad. de Olaf Reinhardt. Nova York: Cambridge University Press, 2012, pp. 165-181.
- Universal Natural History and Theory of the Heavens or Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Whole Universe According to Newtonian Principles. In: _____. *Natural Science*. Ed. de Eric Watkins. Trad. de Olaf Reinhardt. Nova York: Cambridge University Press, 2012, pp. 182-308.

Fontes secundárias

- ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. *História da Pedagogia*. Trad. de Glicinia Quartin. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.
- ALLISON, Henry E. *Essays on Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- _____. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ALVES, Pedro M. S. Sociedade, direito e comunidade política em Kant. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). *Educação estética e utopia política. Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação Para a paz perpétua, de I. Kant, e das Cartas sobre a educação estética do ser humano, de F. Schiller (1795-1995)*. Lisboa: Edições Colibri, 1996, pp. 49-65.
- ANDRADE, Érico. A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, ago., 2017, pp. 291-309.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BARROS, Wagner Barbosa de. *A ideia de insociável sociabilidade na filosofia da história de Immanuel Kant*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.
- _____. Do começo ao fim: a filosofia kantiana da história como filosofia dos conflitos. In: CUNHA, Bruno; et al. (Orgs.). *Temas em Teoria da Justiça V: paz perpétua, história e moral em debate*. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2022, p. 111-126.
- _____. Kant e a resposta à pergunta: vivemos agora em uma época esclarecida? In: *Em Curso*, v. 3, 2016, pp. 1-8.
- _____. O fim da guerra para Kant. In: HAMM, Christian; VIESENTEINER, Jorge L. (Orgs.). *Kant - Coleção XVIII Encontro da ANPOF*. São Paulo: Editora Phi, 2019, pp. 115-121.
- _____. Publicidade como um dos aportes para o progresso da humanidade na história segundo Immanuel Kant. In: BARATA, André; et al. (Orgs.). *Filosofia, comunicação e subjetividade: Volume 2, pensamento crítico, psicologia e educação*. Covilhã: LabCom.IFP, 2018, v. 2, pp. 181-192.
- _____. Sapere aude: Kant e o imperativo de uma educação autônoma. In: *Filosofando: Revista de Filosofia da UESB*, v. 4, 2017, pp. 33-45.
- BASEDOW, Jean Barnard. *Manuel élémentaire d'éducation. Ouvrage utile à tout ordre de lecteurs, en particulier aux parens et aux maîtres pour l'éducation des enfans & des adolescents & qui renferme une suite de toutes les connoissances nécessaires*. S. L. Crusius: Berlin e Dessau, 1774, tomo I e II. Disponível respectivamente em: https://books.google.fr/books?id=qgk-AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false; e: https://www.google.com.br/books/edition/Manuel_%C3%A9l%C3%A9mentaire_d_%C3%A9ducation/zAk-AAAACAAJ?hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiluuU2-T3AhXbIrkGHQgaDJwQiqUDegQIBBAG. Acesso em 16 de maio de 2022.
- BECKENKAMP, Joãozinho. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014, pp. XIII-LXXV.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Faith. Brasília: Editora UnB, 1992.
- BORGES, Maria de Lourdes Alves. Passions and Evil in Kant's Philosophy. In: *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, vol. 37, nº 2, jul.-dez. 2014, pp. 333-355.

- BOROWSKI, Ludwig Ernst. *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*. Trad. de Agustín González Ruiz. Madri: Tecnos, 1993.
- BRESOLIN, Keberson. *A filosofia da educação de Immanuel Kant. Da disciplina à moralidade*. Caxias do Sul: Educs, 2016.
- _____. Kant e a ideia de *Aufklärung*. In: *Studia Kantiana*, vol. 13, nº 18, jun. 2015, pp. 19-36.
- _____. Kant e o conceito conservador de contrato originário. In: *Veritas*, vol. 62, nº 1, jan.-abr. 2017, p. 39-64
- BUCHNER, Edward Franklin. Introduction. In: KANT, Immanuel. *Educational Theory*. Trad. e ed. de Edward Franklin Buchner. Filadélfia & Londres: J. B. Lippincott Company, 1904, pp. 11-94.
- CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de. Sociedade e política da aparência em Kant: consequências possíveis de um mundo civilizado. In: *PoliÉtica. Revista de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, vol. 5, nº 2, 2017, pp. 26-43.
- CASSIRER, Ernst. *Kant: vida e doutrina*. Trad. de Rafael Garcia e Leonardo Rennó Ribeiro Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.
- CASTILLO, Monique. Kant éducateur. In: *Con-textos Kantianos*, nº 3, jun. 2016, pp. 153-160.
- CAVALLAR, Georg. *Kant's Embedded Cosmopolitanism History, Philosophy, and Education for World Citizens*. Berlim: De Gruyter, 2015.
- COHEN, Alix. Enabling the Realization of Humanity. The Anthropological Dimension of Education. In: ROTH, Klas; SUPRENANT, Chris W. (Eds.). *Kant and Education. Interpretations and Commentary*. New York & London: Routledge, 2012, pp. 152-162.
- COY, Jason P. *A Brief History of Germany*. New York: Facts On File, 2011.
- DALBOSCO, Claudio Almir. *Kant & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- DESCARTES, René. Description of the Human Body and all its Functions. In: _____. *The Philosophical Writings of Descartes*. Trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985 (Vol. I).
- _____. *Princípios da Filosofia*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DICK, Steven J. *Plurality of Worlds. The Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Trad. de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2015, vol. III.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, vol. 1.
- FACKENHEIM, Emil L. "Kant's Concept of History. In: *Kant-Studien*, vol. 48, nº 1-4, 1957, pp. 381-398. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.1957.48.1-4.381>
- FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FRASER, David. *Frederick the Great, King of Prussia*. New York: Fromm International, 2001.
- FREDERICO II. *O Anti-Maquiavel*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FRIERSON, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- _____. The Moral Importance of Politeness in Kant's Anthropology. In: *Kantian Review*, Vol. 9, março de 2005 (versão on-line: março de 2011), pp. 105-127. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1369415400002028>
- FULBROOK, Mary. *História concisa da Alemanha*. Trad. de Barbara Duarte. São Paulo: EDIPRO, 2016.
- GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011, pp. 107-171.
- GRAVES, Frank Pierrepont. *Great Educators of Three Centuries. Their Work and its Influence on Modern Education*. New York: The Macmillan Company, 1912.
- GUYER, Paul. Examples of Moral Possibility. In: ROTH, Klas; SUPRENANT, Chris W. (Eds.). *Kant and Education. Interpretations and Commentary*. New York & London: Routledge, 2012, pp. 124-138.
- HIPÓCRATES. Da natureza do homem. Trad. de Henrique F. Cairus. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, Coleção História e Saúde, pp. 39-59. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/9n2wg>. Acesso em 16 de maio de 2022.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. *Os Pensadores*).
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- HULSHOF, Monique. “A mulher deve dominar, o homem governar”: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na *Antropologia*. In: MOSCÓN, Pablo; LERUSSI, Natalia (Eds.). *Estudios sobre antropología kantiana*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2019, pp. 137-157.
- _____. Autonomia moral, soberania popular e uso público da razão em Kant. In: *Las Torres de Lucca*, vol. 7, nº 13, Julio-Diciembre 2018, pp. 147-167.
- KERSTING, Wolfgang. Política, liberdade e ordem: a filosofia política de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, pp. 409-437.
- KLEINGELD, Pauline. The problematic status of gender-neutral language in the history of philosophy: The case of Kant. In: *The Philosophical Forum*, vol. 25, nº 2, inverno de 1993, pp. 134-150.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuições à semântica dos tempos históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto e Editora PUC Rio, 2012.
- KRÜGER, Gerhard. *Critique et Morale chez Kant*. Trad. de M. Regnier. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1961.
- KUEHN, Manfred. *Kant, a Biography*. Nova York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. Kant on Education, Anthropology, and Ethics. In: ROTH, Klas; SUPRENANT, Chris W. (Eds.). *Kant and Education. Interpretations and Commentary*. New York & London: Routledge, 2012, pp. 55-68.
- LANG, Ossian H. *Basedow, his Educational Work and Principles*. New York and Chicago: E. L. Kellogg & Co., 1891.
- LOSURDO, Domenico. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. Trad. de Ephrain Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- LOUDEN, Robert B. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Nova York: Oxford University Press, 2000.
- _____. National Character via the Beautiful and Sublime. In: SHELL, Susan Meld; VELKLEY, Richard (Eds.). *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. Trad. de Luiz Damasco Penna e J. B. Damasco Penna. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969 (col. *Atualidades pedagógicas*).

- MAINKA, Peter Johann. A política educacional do Estado prussiano na época de Kant e as tendências pedagógicas do período. In: *Quaestio – Revista de Estudos de Educação*, v. 7, nº 2, 2005, pp. 167-183.
- MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*. Trad. de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- MENDELSSOHN, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer?. In: KANT, Immanuel et al. *O que é Esclarecimento?* Trad. de Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, pp. 15-22.
- MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.
- _____. Kant: esclarecimento e educação moral. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 19, nº 1, jan. – jun. 2014, pp. 117-147.
- MISSAWA, Tadasu. *Modern Educators and their Ideals*. Nova York: D. Appleton and Company, 1909.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965. Tomo I.
- MUNZEL, G. Felicitas. Kant on Moral Education, or Enlightenment and the Liberal Arts. In: *The Review of Metaphysics*, vol. 57, nº 1, set., 2003, pp. 43-73.
- NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- PAULSEN, Friedrich. *German Education. Past and Present*. Trad. de T. Lorenz. Londres: T. Fisher Unwin, 1908.
- PHILONENKO, Alexis. *Études kantiennes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- _____. Kant et le problème de l'éducation. In: KANT, Immanuel. *Réflexions sur l'éducation*. Trad. de Alexis Philonenko. Paris: Vrin, 2004, pp. 11-92.
- PINHEIRO, Celso de Moraes. Da disciplina ao livre uso da razão em Kant. In: MARTINS, Marcos Francisco; PEREIRA, Ascísio dos Reis (Orgs.). *Filosofia e Educação. Ensaio sobre autores clássicos*. São Carlos: EdUFSCar, 2014, pp. 193-205.
- PINLOCHE, Auguste. *L'éducation en Allemagne au dix-huitième siècle*. Paris: Armand Colin et Cie Éditeurs, 1889.
- PLATÃO. Fédon. In: _____. *Diálogos*. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção *Os Pensadores*).
- _____. Teeteto. In: _____. *Diálogos*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001, pp. 35-141.

- POPE, Alexander. Ensaio Sobre o Homem. In: _____. *Poemas*. Trad. de Paulo Vizioli. São Paulo: Nova Alexandria, 1994, pp. 97-101 (Edição bilíngue).
- PRUSSIA. The Prussian School Code of 1763. In: CUBBERLEY, Ellwood P. *Readings in the History of Education. A Collection of Sources and Readings to Illustrate the Development of Educational Practice, Theory, and Organization*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1920, pp. 459-466.
- _____. The Silesian School Code of 1765. In: CUBBERLEY, Ellwood P. *Readings in the History of Education. A Collection of Sources and Readings to Illustrate the Development of Educational Practice, Theory, and Organization*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1920, pp. 467-473.
- QUICK, Robert Hebert. *Essays on Educational Reformers*. New York: D. Appleton and Company, 1893.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- _____. Razão prática e direito. In: _____. (Org.). *Racionalidade e ação. Antecedentes e evolução atual da filosofia prática alemã*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Instituto Goethe/ICBA, 1992, pp. 124-144.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988 (Coleção *Os Pensadores*).
- _____. *Emílio, ou Da educação*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant. Seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível. Estudos kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- _____. *Regresso a Kant*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2012.
- SANTOS, Robinson. O problema da autenticidade das preleções de pedagogia de Kant. In: FERRAZ, Carlos et al. (Orgs.). *A filosofia prática de Kant: ensaios*. Pelotas: NEPFil on-line, 2014, pp. 160-177.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. Recensão da Antropologia de Immanuel Kant. In: *Studia Kantiana*. Trad. de Alexandre Hahn, v. 19, nº 1, 2021, pp. 111-120.
- SCHLEUNES, Karl A. Enlightenment, Reform, Reaction: The Schooling Revolution in Prussia. In: *Central European History*, v. 12, nº. 4, dez. 1979, pp. 315-342.

- SÊNECA. *Sobre a providência divina*. Trad. de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- SHELL, Susan Meld. *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *História e política no pensamento de Kant*. Mem Martins, Portugal: Europa-América, 1994.
- SURPRENANT, Chris W. Kant's Contribution to Moral Education. In: ROTH, Klas; SUPRENANT, Chris W. (Eds.). *Kant and Education. Interpretations and Commentary*. New York & London: Routledge, 2012, pp. 1-11.
- TERRA, Ricardo Ribeiro. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- _____. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.
- VANDEWALLE, Bernard. *Kant, educación y crítica*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- VINCENTI, Luc. *Educação e liberdade. Kant e Fichte*. Trad. de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1994.
- WALSH, W. H. *Introdução à filosofia da história*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WILSON, Holly L. *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Nova York: State University of New York Press, 2006.
- WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- _____. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Kant's Moral Religion*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1970.
- ZAMMITO, John H. *Kant, Herder, the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- YOVEL, Yirmiyahu. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: P.U.P., 1980.