



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

*“Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist”*: do conceito de homem como cidadão do mundo como fim terminal da moralidade

ISABELLA COHEN VALERIANO OLIVEIRA HOLANDA

BRASÍLIA

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ISABELLA COHEN VALERIANO OLIVEIRA HOLANDA

*“Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist”*: do conceito de homem como cidadão do mundo como fim terminal da moralidade

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, sob a Linha de Pesquisa Ética e Filosofia Política como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. Alexandre Hahn**

BRASÍLIA

2023

## **FICHA CATALOGRÁFICA**

Título em alemão: “Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist”: des Menschen als Weltbürger als Endzweck der Moralität

Palavras chaves em alemão (Schlüsselwort): Sitten. Moral. Anthropologie. Kant.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora: Alexandre Hahn, Fábio Mascarenhas Nolasco, Fábio Scherer, José Henrique Alexandre de Azevedo, Erick Calheiros de Lima

Programa de Pós-Graduação: Filosofia (PPGFIL/UnB)

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Alexandre Hahn (Orientador)**

---

**Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco (Membro interno)**

---

**Prof. Dr. Fábio Scherer (Membro externo)**

---

**Prof. Dr. José Henrique Alexandre de Azevedo (Membro externo)**

---

**Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima (Suplente)**

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a minha mãe pelo apoio, reconhecimento (*Anerkennung*) e suporte incondicionais que foram imprescindíveis para o meu amadurecimento profissional e pessoal, sem o seu amor, não teria obtido sucesso na minha carreira até o momento.

Agradeço a Daniel, a minha metade e parte boa de mim. Ao longo desses anos, você foi a melhor coisa que poderia ter me acontecido. Sou grata por toda a cumplicidade, carinho, respeito e por ter aceitado me amar do jeito que sou.

Agradeço a Lennon Noletto, cujo apoio e diálogos importantes entre nós me motivaram a buscar, cada vez mais, o aperfeiçoamento no estudo de autores no original em alemão.

Agradeço aos demais amigos queridos que representam uma família para mim, os quais tive a honra de manter durante décadas da minha vida.

Agradeço ao departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), cujo trabalho junto a este foi imprescindível para o desdobramento da presente tese.

Agradeço ao departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB), pelos momentos de aprendizado e pelos valiosos colegas com os quais estudei durante a graduação.

Agradeço ao departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), pelo contato com as teorias antropológicas clássicas que me auxiliaram a refletir acerca do espaço da antropologia alemã do século XVIII no contexto de outras propostas antropológicas vigentes atualmente.

Agradeço ao prof. Alexandre Hahn, por ter me dado a oportunidade de ter a sua orientação desde 2013 até o presente momento e pelos diálogos que me motivaram a continuar no caminho acadêmico.

Agradeço ao prof. Erick Calheiros de Lima, pelas preciosas aulas, conselhos e observações aos meus trabalhos durante a minha trajetória acadêmica.

Agradeço a Fábio Nolasco, pelas importantes observações feitas ao longo da execução da presente tese.

Agradeço ao prof. Márcio Gimenes de Paula pelos diálogos descontraídos durante os momentos difíceis da minha trajetória profissional.

Agradeço a profa. Maria Francisca Pinheiro Coelho pelo apoio e pelas palavras de incentivo ao longo da graduação até o presente momento.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES).

## RESUMO

A presente tese visa apresentar a finalidade terminal (*Endzweck*) da moralidade na filosofia prática de Immanuel Kant, a saber, o homem como cidadão do mundo (*Mensch als Weltbürger*). Para realizar tal intento, apresentamos a fundamentação da moralidade pela autonomia da vontade (*Autonomie des Willens*), bem como os seus paradigmas que não permitem uma ação em conformidade ao dever apenas motivadas pelo sentimento de respeito. Para resolver essa questão inicial, desenvolvemos no que consiste o suplemento a execução da moralidade como força para o arbítrio, a autocracia (*Autocratie der Willkür*). Todavia, a autocracia oferece apenas embate para com impulsos da sensibilidade, não constituindo um projeto para a possível realização da moralidade humana. Desse modo, nos amparamos na ética kantiana que visa cumprir o papel da promoção de deveres que visam a aplicação de deveres *a priori* para vontades patologicamente afetáveis que são autorizadas pelo princípio moral. Contudo, a ética não oferece uma solução capaz de impelir os seres humanos a agir apenas e em virtude do dever, i.e., esta necessita de componentes que permitam o desenvolvimento de elementos benéficos ao arbítrio dos seres humanos ao qual estes possam acolher máximas moralmente autorizadas. Pelas razões mencionadas, oferecemos a interpretação da antropologia moral como alternativa para a moralização humana através do estabelecimento de um caráter moral, o qual possa ser preenchido por motivos subjetivos, a saber, a educação, a religião, a filosofia; e também objetivos, pela adequação do critério de universalização de máximas do imperativo categórico às ações. Tomando a antropologia moral como parâmetro para a efetiva realização da moral, nos deparamos com a pretensão cosmológica contida na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) a de estabelecer o conhecimento pragmático relevante acerca do homem na condição cosmopolita de cidadão do mundo, i.e., como realização do fim terminal da razão prática. Com isso, essa tese visa mostrar as condições pelas quais não apenas o homem pode ser considerado um cidadão do mundo, na medida em que é um cidadão que faz uso cosmopolita da sua razão, mas também que a espécie humana coletivamente tem o dever de trabalhar para concretizar esse ideal cosmopolita.

**Palavras-chave:** Ética. Moral. Antropologia. Kant.

## ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieser Doktorarbeit ist den Endzweck der Moral in Immanuel Kants praktischer Philosophie darzustellen, nämlich den Menschen als Weltbürger. Um dieses zu erreichen, stellen wir die Grundlagen der Moral dar, die auf der Autonomie des Willens basieren, sowie ihre Paradigmen, die ein pflichtgemäßes Handeln, das nur durch das Gefühl des Respekts motiviert ist, nicht zulassen. Um dieses Ausgangsproblem zu lösen, entwickeln wir, was die Ergänzung in der Umsetzung der Moral als Kraft der Wille, die Autokratie (Autokratie der Willkür). Allerdings bietet die Autokratie nur einen Konflikt gegenüber Impulsen der Sensibilität dar und konstituiert kein Projekt, das die Verwirklichung der menschlichen Moral ermöglicht. Auf diese Weise stützen wir uns auf die Kantsche Ethik, die darauf abzielt, die Rolle der Förderung von Pflichten zu erfüllen, die das Ziel *a priori* haben, beeinflussbare pathologische Pflichten anzuwenden, die durch das moralische Prinzip vereinbart sind. Allerdings bietet die Ethik keine Lösung an, die den Menschen dazu drängen kann, nur durch die Macht seiner Pflicht zu handeln, d.h. Sie braucht Komponenten, die es ermöglichen, förderliche Elemente zum Willen der Entwicklung der Menschen, zu denen sie moralische Maximen akzeptieren können. Aus den genannten Gründen bieten wir die Interpretation der Moralanthropologie als Alternative zur menschlichen Moralisierung durch die Etablierung eines moralischen Charakters an, der durch subjektive Motive, nämlich Bildung, Religion, Philosophie, er werden kann; und auch objektive, indem das Kriterium der Universalisierung von Maximen des kategorischen Imperativs auf Handlungen übertragen wird. Nimmt man die moralische Anthropologie als Parameter für die wirksame Verwirklichung von Moral, so stehen wir vor dem kosmologischen Anspruch, der dem Werk *Anthropologie aus pragmatischer Sicht* (1798) enthalten ist, das relevante pragmatische Wissen über den Menschen im kosmopolitischen Zustand des Weltbürgers zu etablieren, d.h., als die Verwirklichung des Endzwecks der praktischen Vernunft. Ziel dieser Arbeit ist es daher aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen der Mensch als Weltbürger gelten kann, sofern er ein Bürger ist, der seine Vernunft kosmopolitisch nutzt, sondern auch, dass die menschliche Gattung kollektiv die Pflicht hat, dieses kosmopolitische Ideal zu verwirklichen.

**Schlüsselwort:** Sitten. Moral. Anthropologie. Kant.

## ABSTRACT

This thesis aims to introduce the final purpose (Endzweck) of morality in the practical philosophy of Immanuel Kant, man as a citizen of the world (Mensch als Weltbürger). To pursue this goal, we present the basis of morality through the autonomy of will (Autonomie des Willens), and its paradigms that do not allow duty-compliant actions motivated only by respect. To address this initial question, we have developed resources for the execution of morality as a strength of free will, the autocracy (Autocratie der Willkür). However, autocracy offers only a confrontation with sensibility impulses, not constituting a project for the possible realization of human morality. In this context, we rely on Kantian ethics which aims to fulfill the role of duty promotion through *a priori* application of duties to pathologically affectable wills authorized by the moral principle. However, ethics does not offer a solution capable of inducing human beings to act only by virtue of duty. That is, it needs components that allow the development of beneficial elements to the free will of human beings so that they can accept morally authorized maxims. Based on the aforementioned reasons, we offer the interpretation of moral anthropology as an alternative for human morality through the establishment of a moral character, which can be fulfilled by subjective motives, namely religion, philosophy and education; and also, objective ones, by adapting the criterion of universalization of maxims of the categorical imperative to actions. Taking moral anthropology as a parameter for effective moral realization, we face the cosmological claim described in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798) to establish the relevant pragmatic knowledge about man in the cosmopolitan condition of citizen of the world, i.e., as the realization of the final purpose of practical reason. Finally, this thesis aims to show the conditions under which not only man can be considered a citizen of the world, insofar as a citizen that makes a cosmopolite use of his reason, but also that mankind must work collectively to fulfill this cosmopolite ideal.

**Keywords:** Ethics. Moral. Anthropology. Kant.

*“Não se trata portanto de, por recusar a questão “O que é [o próprio de] o Homem?”, estar-se sugerindo que o “Homem” não tem uma essência, ou que sua existência precede sua essência, que o ser do homem é a liberdade e a indeterminação e por aí afora. Trata-se de afirmar que a questão “O que é o Homem?” tornou-se, por razões históricas por demais evidentes, uma questão impossível de ser respondida sem solércia, em outras palavras, sem que se siga repetindo que o próprio do Homem é não ter nada de próprio – o que lhe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias” (Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*).*

*“Minha poesia não consistirá em outra coisa senão atacar, por todos os meios, o homem, essa besta-fera, e o Criador, que não deveria ter engendrado semelhante inseto” (Conde de Lautréamont, *Os Cantos de Maldoror*).*

*“If I save myself from an adversary by retreating indoors and locking every entrance and exit, I may remain freer than if I had been captured by him, but am I freer than if I had defeated or captured him?” (Isaiah Berlin, *Two Concepts of Freedom*).*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1– AUTONOMIA E AUTOCRACIA.....	15
1.1 – DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE E O FIM DA RAZÃO PRÁTICA.....	16
1.2 – “ <i>SIC VOLO, SIC JUBEO</i> ”: A QUERELA DA APLICAÇÃO CONCRETA DO PRINCÍPIO OBJETIVO DA MORALIDADE.....	27
1.3. – DO ARBÍTRIO E OS DEVERES ÉTICOS.....	28
1.4 – AUTOCRACIA: FORÇA E DEVER.....	34
Capítulo 2 – ANTROPOLOGIA MORAL.....	42
2.1 – DO PROPÓSITO DE UMA ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA.....	43
2.2. – CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UMA ANTROPOLOGIA MORAL.....	52
2.3. – OBJETIVOS GERAIS DA DIDÁTICA ANTROPOLÓGICA.....	67
2.4. – A CARACTERÍSTICA ANTROPOLÓGICA: A PSICOLOGIA EMPÍRICA DO CARÁTER NATURAL.....	74
2.5. – DA ANTROPOLOGIA DA SAÚDE APLICADA AO ÂNIMO.....	77
2.5.1. – DO ÂNIMO: UNIDADE DA VITALIDADE DAS FACULDADES.....	78
2.5.2. – DEFESA DE UMA ANTROPOLOGIA DA SAÚDE EM KANT.....	83
Capítulo 3 – DO CARÁTER MORAL.....	92
3.1. – CARÁTER SENSÍVEL E CARÁTER INTELIGÍVEL OU DA NECESSIDADE DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL PARA SE REFLETIR ACERCA DE TAIS CONCEITOS.....	93
3.1.2. – DO CARÁTER INTELIGÍVEL.....	96
3.2. – INVESTIGAÇÕES ACERCA DO CARÁTER MORAL.....	99

3.3. – ELEMENTOS SELETOS PARA A DISCIPLINA E FORMAÇÃO DE UM CARÁTER MORAL PARA UM POTENCIAL CIDADÃO DO MUNDO: RELIGIÃO, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO.....	118
3.3.1. – DA RELIGIÃO.....	118
3.3.2. – DA FILOSOFIA.....	124
3.3.3. – DA EDUCAÇÃO.....	125
Capítulo 4 – DO SER HUMANO E A TELEOLOGIA.....	128
4.1. – A TELEOLOGIA KANTIANA.....	130
4.2. – DOS CONCEITOS FÍSICOS E METAFÍSICOS ACERCA DO SER HUMANO .....	136
4.3. – TELEOLOGIA DA ESPÉCIE HUMANA E O COSMOPOLITISMO DA RAZÃO PRÁTICA.....	146
Capítulo 5 – DIREITO COSMOPOLITA E A FUNDAMENTAÇÃO DO HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO.....	152
5.1. – O MODELO POLÍTICO REPUBLICANO PODE COEXISTIR COM O AUTOCRATA POLÍTICO?.....	152
5.2. – ASPECTOS SOCIETÁRIOS E CONSTITUCIONAIS PARA UM CIDADÃO DO MUNDO.....	160
5.3. – DO DIREITO COSMOPOLITA.....	162
5.4. – DO DIREITO COSMOPOLITA DA HOSPITALIDADE: CARÁTER MORAL E EXERCÍCIO DA VIRTUDE NA APLICAÇÃO DA MORALIDADE.....	178
Capítulo 6 – DA TELEOLOGIA DO CIDADÃO DO MUNDO.....	191
6.1. – TELEOLOGIA DA ESPÉCIE HUMANA NO IDEAL COSMOPOLITA DE HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO.....	192
6.2. – PROGRESSO DA HUMANIDADE EM DIREÇÃO A SUA DESTINAÇÃO E O FIM TERMINAL DA RAZÃO PRÁTICA.....	205

6.3. – O FIM TERMINAL DA RAZÃO É A MORALIZAÇÃO DA HUMANIDADE: O HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO E O SUMO-BEM.....	209
6.4. – SERIA POSSÍVEL UM JUÍZO SINTÉTICO A <i>PRIORI</i> DA ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO?.....	214
Capítulo 7. – DESDOBRAMENTOS DO IDEAL DE CIDADÃO DO MUNDO A NÍVEL COLETIVO E INDIVIDUAL.....	222
7.1. – CIDADÃO DO MUNDO: COLETIVO E INDIVIDUAL.....	222
7.2. – DO CONHECIMENTO COSMOLÓGICO INERENTE AO CONCEITO DE HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO.....	231
7.3. – CARÁTER DO POVO, DAS RAÇAS E DA ESPÉCIE: O CONCEITO DE CIDADÃO DO MUNDO DE UM PONTO DE VISTA DE IDEAL COLETIVO.....	251
7.4. – O IDEAL COLETIVO DO HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO E O IDEAL DA PAZ PERPÉTUA.....	255
7.5. – CIDADÃO DO MUNDO: A VIRTUDE E O CARÁTER MORAL NO HORIZONTE COSMOPOLITA.....	260
7.6. – A BOA SAÚDE DO ÂNIMO COMO DEVER DE VIRTUDE APLICADA PELO CIDADÃO DO MUNDO INDIVIDUALMENTE.....	263
7.7. – O CONCEITO DE CIDADÃO DO MUNDO É IGUALMENTE E AMPLAMENTE VÁLIDO PARA TODOS OS SERES HUMANOS?.....	265
Considerações finais.....	271
Referências Bibliográficas.....	276

## LISTA DE SIGLAS UTILIZADAS NAS REFERÊNCIAS DAS OBRAS DE KANT:

A seguinte lista das siglas das obras de Immanuel Kant segue os diretrizes internacionalmente catalogados pela Revista Kant-Studien e pela Kant-Gesellschaft, que constam nas edições da Akademie-Ausgabe presentes em:

[http://www.kant-gesellschaft.de/en/ks/Hinweise\\_Autoren\\_2018.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/en/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf)

Kant im Kontext II (Komplettausgabe 2003). © Karsten Worm - InfoSoftWare 2003.

AA AKADEMIE-AUSGABE

ANTH - Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)

Br - Briefe (AA 10-13)

EAD – Das Ende aller Dinge (AA 08)

GMS - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)

GSE - Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)

IaG - Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)

KpV - Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)

KrV - Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)

KU - Kritik der Urteilskraft (AA 05)

Log - Logik (AA 09)

MAM - Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08)

MS - Die Metaphysik der Sitten (AA 06) RL - Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06) TL - Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)

OP - Opus Postumum (AA 21 u. 22)

Päd - Pädagogik (AA 09)

PG - Physische Geographie (AA 09)

Refl - Reflexion (AA 14-19)

Rel - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)

RezMoscati - Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschieden zwischen der Structur der Thiere und Menschen (AA 02)

SF - Der Streit der Fakultäten (AA 07)

TG - Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 02)

TP - Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)

ÜGTP - Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08)

V-Anth/Collins - Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA 25)

V-Anth/Fried - Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)

V-Anth/Mron Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mron - (AA 25)

V-Anth/Parow Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow (AA 25)

V-Anth/Pillau Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)

V-Phil-Th/Pölit (AA 28)

V-Lo/Herder Logik Herder (AA 24)

V-Lo/Pölit Logik Pölit (AA 24)

V-Mo/Collins Moralphilosophie Collins (AA 27)

V-Met/Dohna Kant Metaphysik Dohna (AA 28)

V-Met/Herder Metaphysik Herder (AA 28)

V-Met-L1/Pölit Kant Metaphysik L 1 (Pölit) (AA 28)

V-Met-L2/Pölit Kant Metaphysik L 2 (Pölit, Original) (AA 28)

V-PP/Powalski Praktische Philosophie (AA 27)

V-Th/Pölit (AA 28)

VvRM - Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 02)

WA - Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)

ZeF - Zum ewigen Frieden (AA 08)

## CRONOLOGIA DAS OBRAS DE KANT

A seguinte lista cronológica das obras de Immanuel Kant segue as diretrizes dos anos de publicação de acordo com “*Os trabalhos de Kant*” (*Kant’s Works*) catalogados pela Universidade de Manchester presentes em:

(<https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Helps/KantsWritings.htm>)

- 1764 – Ano da publicação das “Observações acerca do belo e do sublime”
- 1766 – Ano da publicação homônima de “Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da Metafísica”
- 1771 – Ano da publicação de “Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens”
- 1781 – Ano da publicação da primeira edição (A) da “Crítica da Razão Pura”
- 1784 – Ano da publicação de “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?”
- 1785 – Ano da publicação de “Conceito das raças”
- 1786 – Ano da publicação de “Começo conjectural da humanidade”
- 1786 – Ano da publicação da obra “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”
- 1787 – Ano da publicação da segunda edição (B) da “Crítica da Razão Pura”
- 1788 – Ano da publicação “Do uso dos Princípios Teleológicos na Filosofia”
- 1788 – Ano da publicação da obra “Crítica da Razão Prática”
- 1789 – Ano da publicação da primeira introdução à “Crítica da Faculdade de Julgar”
- 1790 – Ano da publicação da obra “Crítica da Faculdade de Julgar”
- 1793 – Ano da publicação da “Religião nos Limites da Simples Razão”
- 1795 – Ano da publicação da obra “À paz perpétua”
- 1797 – Ano da publicação da obra “Metafísica dos Costumes”
- 1798 – Ano da publicação da obra “O conflito das faculdades”

1798 – Ano da publicação da “Antropologia de um ponto de vista pragmático”

1800 – Ano da publicação da “Lógica”

1802 – Ano da publicação da “Geografia Física”

1803 – Ano da publicação da “Pedagogia”

1803 – Ano da publicação dos textos que compõem o “Opus Postumum”

## INTRODUÇÃO

*“É preciso ter vivido muito tempo em meio aos partidos e no turbilhão mesmo em que se movem para compreender até que ponto os homens impelem-se mutuamente para fora de seus próprios desígnios e como o destino do mundo caminha pelo efeito, mas como frequência a contrapelo, dos desejos de todos que o produzem, tal como a pipa se eleva pela ação oposta do vento e da linha” (Alexis de Tocqueville, Lembranças de 1848).*

A presente tese visa apresentar a interpretação do conceito de homem como cidadão do mundo (*Menschen als Weltbürger*) atrelado a teleologia dos fins da razão, i.e., o homem como cidadão do mundo representa o fim terminal (*Endzweck*) da razão em sentido prático. O conceito de homem como cidadão do mundo é por nós compreendido em duas acepções: como ideal individual, que regula e propõe ao sujeito que busque alcançar esse ideal, constituindo assim, algo que ele faz de si mesmo (KANT, ANTH, AA 07) mediante o estabelecimento de um caráter moral, já que é um ser dotado de liberdade da vontade e do arbítrio. Como ideal coletivo, pelo qual a humanidade deve buscar se aperfeiçoar no percurso do seu progresso rumo à moralização, que preza pela humanidade tomada como fim em si mesma, do ponto de vista cosmopolita e pela busca da promoção do próprio cosmopolitismo.

No contexto da filosofia prática de Kant, à qual nos dedicamos aqui, é possível pontuar através da análise que a aplicação da moralidade “por dever” (GMS, AA 04, BA 9-10), não é possível necessariamente de acordo com um interesse puro, mas pode produzir esse interesse puro na ação em si mesma mediante a realização do ideal de homem como cidadão do mundo. Para que esse ideal seja transposto como fim a ser buscado pelo arbítrio, a sua realização tem que constituir um dever, logo se faz mister a atuação da antropologia pragmática e da antropologia moral.

Para lidar com esse aspecto, a Antropologia de Kant, bem como a doutrina ética da *Metafísica dos Costumes* (1797), *A religião nos limites da simples razão* (1793), os opúsculos acerca da história (1784, 1786, 1798), poderiam fornecer uma chave de leitura que aponta para um projeto da moralidade possível aos seres humanos no decorrer do progresso da espécie. Uma tal análise é proveniente da interpretação de uma antropologia moral aos textos de Kant, principalmente, no tocante a um caráter moral, o qual tem de ser produzido para fomentar máximas moralmente autorizadas e acolher os deveres como motivos para uma ação. Kant estabelece credibilidade à razão, como a faculdade que se faz sempre presente no princípio da moralidade e nas máximas humanas (mesmo que os homens não as sigam ou que ajam contrariamente a elas), por se tratar de uma faculdade que promove fins e estes precisam seguir os parâmetros da necessidade e universalidade para quem possam ser considerados fins morais, ou seja, objetivos. Mesmo que a natureza humana seja descrita por Kant como patologicamente afetável (GMS, AA 04), isso não significa que ela esteja condenada infalivelmente a não ceder aos princípios morais. Pelo contrário, apenas por se tratar de um aspecto falível dos seres humanos que, potencialmente, podemos abordar os desenvolvimentos da liberdade do arbítrio por uma metafísica dos costumes e antropologia pormenorizadas (KpV, AA 05). Tais âmbitos da liberdade do arbítrio são capazes de motivar e direcionar o arbítrio a promover máximas em conformidade com a moral. Essa seria a função da antropologia moral, na nossa visão.

Por conseguinte, precisaremos apresentar no que consiste uma antropologia pragmática e uma antropologia moral. Sobre a antropologia pragmática, apresentaremos o conjunto de informações empíricas relevantes que se propõem a adestrar, aconselhar, motivar e apresentar exemplos diversos para o cultivo de um caráter moral. À antropologia moral, mostraremos os desdobramentos dos deveres racionais para a formação de um caráter moral. Interpretamos que a antropologia moral aponta para aspectos individuais para o ideal do homem como cidadão do mundo. Enquanto, a antropologia pragmática aponta, simultaneamente, para o âmbito individual e para o âmbito coletivo de cidadão do mundo, já que coleta informações cujo uso tem de ser apropriado e utilizável para a própria humanidade em vistas de tomá-la como um fim em si mesma.

Nossa análise toma como fundamento a estrutura da moralidade kantiana e os seus desdobramentos: (i) pelo conceito de autocracia, como a força para a disciplina do arbítrio em vistas de tomar os deveres e as máximas moralmente autorizadas as quais possibilitam aquilo que o homem tem de fazer de si como agente livre (ANTH, AA 07); (ii) pela formação e disciplina de um caráter moral que tende a buscar fins em conformidade à moralidade e que desempenham o papel da adoção da virtude, tornando-a palatável como interesse ao seres humanos; (iii) pela doutrina da virtude em seu aspecto mais amplo através do estabelecimento de deveres cujos fins são racionais e permitem ao sujeito agente estabelecer máximas que se propõem rumo ao desdobramento dos homens em vistas da adoção cosmopolita da virtude na forma de dever da hospitalidade; (iv) pelo direito como instância objetiva das normas universalmente e necessariamente factíveis pelas suas instituições político-estatais promotoras, as quais visam a manutenção da coletividade humana e do seu desenvolvimento societário pelo respeito a estas, cujo desdobramento do direito se dá na instância cosmopolita da ordem dos fins da razão como a Federação de Estados, cujo fim *a priori* é a promoção da paz perpétua a todos os Estados. Em todos esses elementos, perpassa a noção de antropologia moral como aquela capaz de aperfeiçoar os homens em direção a finalidade terminal da razão, do homem como cidadão do mundo, tanto a nível individual, quanto coletivamente.

Todos os quatro elementos listados acima serão sempre discutidos como instâncias subservientes à razão em sentido prático. Com o intuito de demonstrar a nossa leitura acerca do conceito normativo de homem como cidadão do mundo, tomaremos a concepção de teleologia dos fins da natureza como destinação e dos fins da razão para as nossas análises, visto que sem o conceito de fim racional, não podemos apresentar a possibilidade da transformação do sujeito racional e, tampouco, da humanidade em vistas do uso das suas potencialidades naturais e do uso da faculdade da razão em direção aos seus fins propostos que se desdobram pela humanidade em vistas do seu fim terminal (*Endzweck*). A própria concepção cosmopolita de dever para com a humanidade, em sentido mais amplo, i.e., de homem como cidadão do mundo, conceito este que se insere na ordem teleológica e que possui normatividade para os desdobramentos do cultivo do homem individualmente pelo caráter moral e da humanidade em vistas a esse próprio fim,

estes dois aspectos de cidadão do mundo permitem, finalmente, a adoção da moralidade como “ação por dever” (GMS, AA 04, BA 10).

Do caráter moral, podemos dizer que o homem o “conquista para si mesmo e de acordo com o qual ele, enquanto causa independente de toda a sensibilidade, imputa-se a causalidade daqueles fenômenos” (KpV, AA 05, 175). Podemos inculcar a responsabilidade pelas ações humanas de acordo com aquilo que o homem acolhe como máximas para o seu arbítrio que, são responsáveis por moldar o seu caráter. Possuir um caráter se insere na dinâmica da liberdade: como ter ou não ter, na aceção das escolhas pelas quais o arbítrio é capaz de se movimentar em direção a estas. Fazer ou deixar de fazer (*Tuns und Lassens*) (KpV, AA 05) uma ação em conformidade com a moralidade é respaldada no acolhimento dos fins pelo arbítrio que serão designados para uma dada situação. À rigor, o homem deveria acolher integralmente o mandamento da razão como motivo para uma ação. Reconhecendo os problemas da natureza humana nesse sentido, Kant desenvolve outro aspecto que ajuda no desenvolvimento humano a nível individual e, também, coletivo para o desenvolvimento do acolhimento de máximas moralmente amparadas, a do caráter moral ou inteligível. Possuir um caráter moral já insere o homem em outra perspectiva: de ser considerado um ser notoriamente estável nas suas resoluções (ANTH, AA 07), ou seja, no uso da sua liberdade do arbítrio em vistas de buscar tornar perduráveis as máximas que escolhe para si, principalmente, aquelas que passam pelo crivo da universalidade das máximas, a saber, autorizadas pelo imperativo categórico ou lei moral. Assim, o homem imperecivelmente transforma a si próprio em um sujeito confiável intersubjetivamente e que promove para si deveres em relação a si próprio e aos demais, que não tomam a humanidade como instrumentalizável.

O caráter moral, por conseguinte, admite a orientação pelo ajuizamento das máximas do, pelo e para o sujeito, “não segundo a necessidade natural que lhe pertence como fenômeno, mas segundo a espontaneidade absoluta da liberdade” (KpV, AA 05, 177). O caráter moral, então, seria constituído por e pela liberdade do ponto de vista prático, cujo conceito de lei lhe seria inexorável para a determinação das suas máximas, mesmo que estas possam contrariar a norma moral, ainda sim, o homem é livre para estabelecer e acolher as suas próprias máximas. No âmbito prático, a vontade é soberana

absoluta e ela não pode ser outra coisa além de liberdade sob regras de si própria. Enquanto o arbítrio pode desenvolver a legislação dos fins como deveres, no tocante a absoluta liberdade causal, mas não necessariamente, toma das suas máximas os motivos necessários para vir a agir em conformidade com a moralidade. Pelo arbítrio, o homem é capaz de desenvolver e aprimorar um caráter para si. Porém, com o passar dos anos, a depender do que acolheu para o seu arbítrio, o homem pode desenvolver patologias em seu ânimo, que podem dificultar o acolhimento das máximas necessárias e universais. Um ânimo tanto adoecido quanto saudável seria o objeto, de acordo com a nossa análise, de uma antropologia da saúde como consequência da antropologia moral.

Podemos indagar acerca da causalidade numênica perante o mundo fenomênico no quesito da possível aplicação da moralidade. A causalidade mecânica do mundo, tal qual descrita na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura* (1781 - 1788), mediante o conceito de tempo fisicamente dinâmico verte-se na justificação objetiva da operação e limites das faculdades do entendimento e da razão, em vistas da “promoção de uma Metafísica fundamental como ciência” (B XXXVI). Para os critérios de análise do presente trabalho, o fim do ponto de vista do conhecimento especulativo é o da possibilidade de se erigir uma objetividade metodológica que permite apresentar e conferir ao domínio da faculdade da razão, a sua própria segurança através da restrição do seu escopo no sentido especulativo que, permite uma mudança no seu desenvolvimento em relação aos seus objetos, permitindo a apresentação do domínio prático, que é o domínio da liberdade e do seu princípio fundamental e constitutivo. Nesse sentido, a razão salvaguarda também a faculdade do entendimento, por prover conceitos suprassensíveis que se enquadram numa ordem constitutiva, descritiva e metodológica distinta e que seus objetos podem ser analisados em um outro escopo, respeitando assim as regras e aplicação do próprio conhecimento especulativo.

Para a resolução da querela da causalidade, apostamos no conceito de caráter inteligível como a instância do acolhimento das máximas, sejam elas moralmente autorizadas ou não (preferencialmente deveriam assim ser), para o desenvolvimento de um ser humano cada vez mais próximo de se motivar a propor máximas que o coloquem à disposição de feitos autocráticos da execução dos deveres que o tornam virtuoso,

constituindo para si a busca por uma inalterável forma de se dispor no mundo, como um sujeito que possui convicção objetiva de como deve agir e age de acordo com essa sua convicção. Respeitando-se a autonomia do funcionamento das duas causalidades, temos outro aspecto digno de menção: se não podemos trazer a moralidade para a aplicação imediata na causalidade mecânica das ações humanas no mundo, então, seria possível trazer os elementos empíricos com os quais nos detemos e somos afetados pela natureza sensível para galgarmos a máximas moralmente autorizadas? A resposta para essa questão por nós estabelecida é de que sim, mas *indiretamente*,<sup>1</sup> em um primeiro momento, mediante a ética, o direito, a antropologia pragmática, a antropologia moral e diversos outros elementos que oferecem disciplina e orientação para a formação de um caráter moral pelo homem. Daí, será possível mediante esse caráter moral, buscar o fim terminal da razão do homem como cidadão do mundo e, conseqüentemente, agir moralmente.

Do ponto de vista biográfico, Immanuel Kant, o filósofo de Königsberg, ao final de 1773, Kant escreve a célebre carta a Marcus Herz a respeito de tornar o curso de Antropologia “uma disciplina propriamente acadêmica” (Br, AA 10, 145, tradução nossa)<sup>2</sup> que consistiria em

Divulgar as fontes de todas as ciências [práticas], a ciência da moralidade, da habilidade do intercurso humano de modo a educar e governar os seres humanos e, também tudo que pertence ao prático. Busco procurar discutir o fenômeno e suas leis ao invés da fundamentação da possibilidade do pensamento humano em geral. Por isso, a sutileza, na minha visão, os eternos inquéritos fúteis como sobre a maneira pela qual os órgãos se conectam com o pensamento, esta omito completamente (Br, AA 10, 145, tradução nossa).<sup>3</sup>

A obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), foi publicada nos últimos anos da vida de Kant, como texto proveniente das observações feitas por seus

---

<sup>1</sup> Podemos mencionar aqui os intérpretes que seguem a mesma ordem de interpretação que a nossa acerca da aplicação indireta da moralidade por elementos outros na filosofia prática de Kant, a saber, Robert Louden (2000), Georg Cavallar (2012), Alexandre Hahn (2010), Daniel Omar Perez (2007), Alix Cohen (2012), Holly Wilson, Reinhard Brandt, Felicitas Munzel, Thomas Sturm (2008).

<sup>2</sup> “A proper academic discipline”.

<sup>3</sup> “I intend to use it to disclose the sources of all the [practical] sciences, the science of morality, of skill, of human intercourse, of the way to educate and govern human beings, and thus of everything that pertains to the practical. I shall seek to discuss phenomena and their laws rather than the subtle and, to my view, eternally futile inquiries as to the manner in which bodily organs are connected with thought I omit entirely”.

alunos dos cursos de Antropologia que datam de 1773 a 1796. Uma tal Antropologia lecionada por tantas décadas, se contrapõe às propostas em vigor do século XVIII, a saber, de uma antropologia fisiológica, como a de Ernst Platner (1773 – 1885)<sup>4</sup>, da antropologia biológica de Johann Friedrich Blumenbach (1752 – 1840)<sup>5</sup>, da antropologia proto-descritiva acerca da ausência da influência social no caso de Victor de l’Aveyron de Jean Itard<sup>6</sup> (1774 – 1838), da antropologia cujo objeto é a linguagem de Johann Gottfried

---

<sup>4</sup> Acerca disso, v. PLATNER. E (1790). *Neue Anthropologie für Aertze und Weltweise*. Leipzig: Dyck.

<sup>5</sup> Acerca disso, v. BLUMENBACH. J. F. *Race and Natural History* (1750 – 1850). 2018.

<sup>6</sup> Kant não chega a mencionar o antropólogo Jean Itard (1806) e a sua proposta descritiva da aquisição da cultura nos homens. Brevemente, faremos a exposição geral das intenções de Itard, com a finalidade de mostrar outras antropologias da época. Itard se debruçou no caso emblemático discutido pela Antropologia na França do século XIX foi o de Victor de l’Aveyron (1788 – 1828), trata-se de um indivíduo de 9 a 11 anos de idade (a idade é indeterminada pois o garoto não falava, apenas conseguia articular grunhidos) que foi encontrado vivendo sozinho através da coleta de verduras e frutas, e caça de animais de pequeno porte, na floresta da região de Aveyron na Occitanie ao sul da França. Nesse caso específico, a investigação foi conduzida pela hipótese jusnaturalista do homem em estado de natureza, principalmente, pela descrição de Rousseau acerca do caráter dos homens desprovidos da mediação social que os conduziria a uma avaliação moral intersubjetiva. Em Itard (1806), a criança nomeada por ele de Victor foi conduzida a se introduzir nos moldes societários, a começar pela demanda de conseguir articular a linguagem, para que, posteriormente pudesse ser alocada no convívio social. A ambição de Itard na análise acerca desse jovem se traduz na seguinte passagem: “se pudéssemos fornecer uma resposta ao problema metafísico: ‘determinar quais seriam os graus de inteligência e a natureza das ideias de um adolescente que, privado desde a infância de toda educação, teria vivido inteiramente separado dos indivíduos de sua espécie’. Eu me engano grosseiramente ou a solução do problema se reduziria a fornecer a esse indivíduo apenas uma inteligência relativa ao pequeno número de suas necessidades e, despojada, por abstração, de todas as ideias simples e complexas que nós recebemos pela educação e que se combinam dentro do nosso espírito de tantas maneiras, apenas através do conhecimento dos signos. Pois bem! O quadro moral de tal adolescente seria o do selvagem de Aveyron e a solução do problema forneceria a medida e a causa do estado intelectual dele” (ITARD, 2008, p. 14, tradução nossa). “Si l’on donnait à résoudre ce problème de métaphysique : déterminer quels seraient le degré d’intelligence et la nature des idées d’un adolescent qui, privé dès son enfance de toute éducation, aurait vécu entièrement séparé des individus de son espèce, je me trompe grossièrement, ou la solution du problème se réduirait à ne donner à cet individu qu’une intelligence relative au petit nombre de ses besoins et dépouillée, par abstraction, de toutes les idées simples et complexes que nous recevons par l’éducation, et qui se combinent dans notre esprit de tant de manières, par le seul moyen de la connaissance des signes. Eh bien ! le tableau moral de cet adolescent serait celui du Sauvage de l’Aveyron et la solution du problème donnerait la mesure et la cause de l’état intellectuel de celui-ci”. Acerca disso, v. Itard, J. *Mémoire et Rapport sur Victor de l’Aveyron*. Paris: Bibliothèques. 2008.

Herder<sup>7</sup> (1744 – 1803), dentre outras<sup>8</sup>. A partir desses elementos, descreveremos o conceito normativo de homem como cidadão do mundo a partir dessa supracitada obra de Kant, como conceito-chave na ordem dos fins da moralidade. Para tanto, visamos construir a nossa interpretação mediante a análise de seletas obras pré-Críticas, das três Críticas, das Reflexões de Antropologia, dos textos póstumos<sup>9</sup> e das obras doutrinas de Kant com a finalidade de chegarmos ao resultado do cosmopolitismo como finalidade terminal da razão prática.

Nossa investigação esbarra em aspectos de discussões contemporâneas da ética, das ciências sociais, do direito, da política e da teoria das relações internacionais; a saber, da igualdade entre os gêneros, do racismo, do uso litigioso da terra, da objetividade constitucional, do republicanismo, do cosmopolitismo presente na carta da fundação da ONU etc. Alguns desses objetos de investigação atuais são eventualmente tematizados ao longo desse trabalho e, na medida do possível, de acordo com as possibilidades de exegese dos textos de Kant.

Os desenvolvimentos interpretativos acerca da Antropologia de Kant perpassaram, principalmente, filósofos como Foucault (1961), dentre outros, até mais recentemente, outros intérpretes se debruçam, exclusivamente sobre a obra Antropologia,

---

<sup>7</sup> Resumidamente, para Herder, a antropologia foca no aspecto da linguagem e “uma linguagem metafísica refinada, inventada tardiamente, uma variante – talvez, quatro vezes distante – da original Mãe selvagem da raça humana, após milhares de anos de variação, novamente, por sua vez, refinada, civilizada e humanizada por centenas de anos de sua vida: tal língua, a criança da razão e da sociedade, não pode saber mais ou nada da sua mais antiga infância. Mas, as velhas, as selvagens linguagens, quanto mais próximas estão de suas origens, mais elas a retém. Aqui, ainda não posso falar da formação da linguagem que poderia, em qualquer medida, ser considerada como humana. Eu posso apenas considerar os materiais crus indo a ela. Nem uma única palavra existe agora para mim, apenas os sons ajustados para uma palavra da sensação. Mas, observe! Nas línguas que mencionei, em suas interjeições, nas raízes de seus substantivos e verbos, o quanto não foi retido desses sons!” (HERDER, *Essay on the origin of language*, 1966, p. 76, tradução nossa). “A refined, late-invented metaphysical language, a variant—perhaps four times removed—of the original wild mother of the human race, after thousands of years of variation again in its turn refined, civilized, and humanized for hundreds of years of its life: such a language, the child of reason and of society, cannot know much or anything of the childhood of its earliest forebear. But the old, the wild languages, the nearer they are to their origin, the more they retain of it. Here I cannot yet speak of a formation of language that might to any extent be regarded as human. I can only consider the raw materials going into it. Not a single word exists for me as yet, only the sounds fit for a word of feeling. But behold! in the languages I mentioned, in their interjections, in the roots of their nouns and verbs, how much has not been retained of these sounds!”

<sup>8</sup> Acerca disso, v. ZAMMITO. J. *Kant, Herder and the birth of Anthropology*. 2004.

<sup>9</sup> Alguns deles utilizados por nós são Moral Mrongovius, *Praktische Philosophie* Powalski, *Moralphilosophie* Collins, *Opus Postumum*, dentre outros.

tais como Louden (2000, 2003, 2008, 2011, 2014, 2021), Wilson (2007, 2014), Perez (2007, 2009, 2010, 2017), Munzel (1999), Hahn (2010, 2017, 2019), dentre outros<sup>10</sup>. Segundo esses mencionados autores, a relevância da Antropologia kantiana se refere ao conjunto da moralidade kantiana, que visa responder ao interesse prático da razão, “*que devo fazer?* (A 805/B 833), como uma proposta norteadora que subjaz à própria obra, que toma a investigação sobre o homem, no tocante ao “que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (ANTH, AA 07, 119). Ou seja, estes intérpretes advogam pela interpretação de uma antropologia moral presente nos textos práticos de Kant.

Louden (2000), por exemplo, estabelece uma contraparte material na sua avaliação dos textos de Kant: o ser humano é visto como, simultaneamente, como agente e autor da ética, pois “a ética não pode existir sem a antropologia” (LOUDEN, 2000, p. 10, tradução nossa)<sup>11</sup>. Louden (2000) defende a tese de uma “ética impura” presente nos textos de Kant e em conexão com a antropologia moral. De acordo com essa acepção, “precisamos pensar cuidadosamente melhor acerca de quando, onde e como se introduz os princípios para seres humanos e sua consequente guia para lhes fornecer uma extensiva reforma institucional e social” (LOUDEN, 2000, p. 9, tradução nossa)<sup>12</sup>. A antropologia moral ou ética impura presente na análise de Louden (2000) seria capaz de julgar qual ação seria oportuna para ser perseguida ou não, com base na competência de elementos que promovem a educação, a arte, a religião e a história para a reforma do próprio homem em vistas de se moralizar individualmente.

Wilson (2007) segue um caminho diferente de Louden a respeito da antropologia moral. Wilson (2007), presta contas ao conhecimento pragmático como indispensável para uma possível moralização dos estudantes de Kant, assumindo que a execução do princípio supremo da moralidade seria um propósito do conhecimento pragmático da Geografia Física e da Antropologia pragmática. O que está em pauta é a sua interpretação de que Kant propõe aos seus alunos um desenvolvimento da faculdade de julgar com base

---

<sup>10</sup> Ao longo do presente trabalho, utilizaremos outros intérpretes além destes supracitados.

<sup>11</sup> “Ethics cannot exist without anthropology”.

<sup>12</sup> “One needs to think much more carefully about when, where, and how to introduce the principles to human beings; and the subsequent advice will often entail extensive institutional and social reform”.

no conhecimento do mundo ou cosmológico. Dessa forma, os estudantes poderiam se tornar mais habilidosos. Ao se tornar habilidoso, o sujeito poderia aplicar melhor o que aprende em sua vida cotidiana, aproximando-se cada vez mais de uma capacidade de julgar mais prudente. Wilson (2007) admite uma relação textual entre as *Lições de Antropologia* e a obra *Antropologia pragmática*, propriamente dita, com a finalidade de inserir na argumentação o conceito de ponto de vista pragmático. O ponto de vista pragmático seria um modo de lidar com o mundo que forneceria aos alunos uma espécie de bússola para a emancipação individual. Essa orientação pragmática daria aos sujeitos uma orientação acerca de como se portar no mundo segundo os conhecimentos da antropologia pragmática, tal decisão de como se portar no mundo corresponderia a liberdade de se orientar ou não, logo se inseriria como uma antropologia moral.

Perez (2010) interpreta a antropologia moral de Kant como semântica objetiva mediante o juízo sintético *a priori* de homem como cidadão do mundo, a nível individual através do acolhimento de máximas e deveres morais.

Já Munzel (1999) avalia a antropologia moral pelo viés da formação do caráter moral ou inteligível. A autonomia representaria a condição primeira para a busca do caráter moral. O cultivo da moralidade atravessaria diversos aspectos apresentados nas obras de Kant, como a religião, o gosto, a moda etc; e estes aspectos seriam inerentes ao cultivo do caráter moral que, em suma, é a condição da aplicação da moral em Kant, de acordo com essa proposta.

Hahn (2010) acredita que a antropologia moral de Kant se comporta como o elemento capaz de fornecer a exequibilidade da virtude, promovendo ações não restritivas que permitem ao sujeito agente detentor de liberdade do arbítrio para escolher o que fazer de si próprio. Enquanto a moralidade opera como restrição negativa de ações contrárias a ela, a virtude seria a positividade que também se insere na formação de um caráter inteligível ou moral.

Para os nossos objetivos, propomos uma análise de antropologia moral como antropologia que busca conduzir o homem ao seu ideal cosmopolita. Tal interpretação diferenciada da nossa parte se debruça sobre os rumos da moralização tanto individual

quanto da espécie humana através de um fim terminal proposto pela faculdade da razão em sentido prático, a saber, pelo ideal do homem como cidadão do mundo, que é o tema essencial e norteador deste trabalho. Nosso trabalho aqui se distingue no sentido de estabelecer que a antropologia moral juntamente com a moralidade *per se* e a teleologia dos fins da razão são indispensáveis para que o ideal de cidadão do mundo possa ser objetivo e, conseqüentemente, desenvolvido a nível individual e coletivo para o progresso da espécie como um todo. Conseqüentemente, a partir dos elementos destacados acima, o homem pode agir moralmente através da realização do ideal de cidadão do mundo, principalmente no tocante à espécie humana. De modo elucidativo, cremos que os demais intérpretes supracitados trazem à tona os elementos para a adoção da moralidade a nível individual mediante a interpretação de uma antropologia moral. Para nós, sobretudo, a antropologia moral é uma hipótese que funciona muito bem para se pensar a conversão da moralidade para seres racionais patologicamente afetados, porém, a realização da moralidade necessita de uma unidade que faça valer os aspectos defendidos pela antropologia moral, tal unidade é cosmopolita, i.e., o homem como cidadão do mundo. Por conseguinte, o nosso raciocínio se concentra em ampliar a antropologia moral ao cosmopolitismo kantiano e a moralidade seria realizada pelos seres humanos nesse escopo.

No capítulo 1, discutiremos os conceitos de autonomia da vontade e autocracia do arbítrio. O primeiro será ecoado em todo o presente trabalho, como fundamento objetivo que conduz a obrigação *a priori* para os seres racionais em geral da adoção de máximas morais que desempenham um interesse pela ação através do sentimento artificial de respeito. Mostraremos a impossibilidade de uma ação por dever, nesses ditames. A seguir, descreveremos o conceito de autocracia do arbítrio e a sua relação com os deveres de virtude. Ao fim, ponderamos que a elaboração de máximas em conformidade com a moralidade são as únicas exequíveis para os seres humanos como agentes livres e racionais – uma ação dessa espécie necessita de uma antropologia pragmática e de uma antropologia moral, além dos deveres da ética e da máxima da autocracia.

No capítulo 2, mostraremos no que consiste, em linhas gerais, a proposta kantiana da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). A seguir, prosseguiremos

com a leitura embasada por outros intérpretes acerca da antropologia moral e o que ela representa na filosofia prática de Immanuel Kant. Também propomos que a antropologia moral apresenta aspectos que seriam capazes de conduzir o homem não apenas à aplicação da moralidade, como defendem diversos intérpretes mencionados por nós, mas sim para tornar possível a moralização do homem na qualidade de um cidadão do mundo. As duas concepções sobre antropologia moral não podem ser tomadas como idênticas. Nossa investigação visa apresentar que a antropologia moral se comporta como a instância capaz de munir de recursos o homem para que possa buscar tornar-se um cidadão do mundo. A pretensão, nesse caso, seria a do desdobramento pelos conhecimentos da antropologia moral da capacidade do homem de tornar-se aquilo que ele fundamenta para si como ser racional e, precisamente, a finalidade terminal da razão o obrigaria a se tornar um cidadão do mundo, já que ser um cidadão do mundo significa, para nós, agir por dever. De posse dessas características, rapidamente faremos uma exposição da Didática Antropológica presente na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) para conduzirmos uma explicação acerca do caráter sensível ou temperamento natural, o qual se contrapõe ao de um caráter inteligível. Por fim, nos deteremos na análise acerca de uma antropologia da saúde como decorrência interpretativa assumida por nós de uma antropologia moral.

No capítulo 3, discorreremos acerca da formação de um caráter moral e da proposta de uma antropologia moral para este propósito. Para isso, utilizaremos as noções de caráter e caráter moral para mostrar que ambos possuem um aspecto em comum: o de um agente que apresenta constância naquilo que representa para si como ação e também para com a própria ação, demonstrando um rigor entre a fundamentação e a aplicação do que se fundamentou para si. Estabelecendo assim rigor na condução de seus deveres e nas suas máximas por retidão nas suas conseqüentes ações. Contudo, buscar um caráter moral significa tomar um fim que é moralmente autorizado e constitui um dever por se tratar de algo que o ser humano estabelece como autoaperfeiçoamento de si. À vista disso, o caráter moral representaria a instância possível de se agir em “conformidade ao dever” (GMS, AA 04, BA 9-10), dentre o que moralmente foi estabelecido, mas tal caráter aponta para o dever de buscar não apenas a razão como fim, mas buscar pelo fim terminal da razão.

Nossa leitura se vale da antropologia moral<sup>13</sup> e da antropologia pragmática para o desdobramento do caráter moral para um cidadão do mundo, já que o pré-requisito para o cidadão do mundo é o de possuir um caráter moral.

No capítulo 4, faremos uma análise acerca do que consiste, em linhas gerais, a teleologia kantiana, a qual é descrita, principalmente, na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) e no *Conflito das Faculdades* (1798). Explicaremos no que consiste a teleologia da natureza e a teleologia da razão em sentido prático. Damos ênfase a teleologia da razão prática em relação a teleologia da natureza. A primeira se refere aos ideias que creditamos como finalidades terminais da razão prática: o ideal do Sumo-Bem e o ideal do homem como cidadão do mundo. A segunda, descreve o que a natureza forneceu ao homem, a saber, a sua razão. A finalidade da natureza é representada pelo conceito de destinação (*Bestimmung*). Mostraremos as decorrências desses dois usos teleológicos para os seres humanos. Em seguida, descreveremos no que consiste um corpo físico, para Kant. Consideramos que não é possível indicar aspectos acerca do corpo humano na filosofia kantiana, contudo, indicamos elementos pragmáticos que conectam essa acepção a desdobramentos da antropologia da saúde. Em seguida, apresentaremos que o conceito de homem utilizado na filosofia de Kant se refere ao domínio da liberdade, i.e., ao que o homem empenha perante si mesmo em relação às suas máximas e, conseqüentemente ao que busca para tornar possível adquirir seu caráter moral. Apenas poderemos descrever o que é o homem pela sua qualidade constitutiva suprassensível: de ser dotado de liberdade. Por fim, descreveremos o resultado da teleologia da natureza aos seres humanos – a formação do Estado e do direito inerente a este. A partir disso, seremos capazes de conduzir a investigação rumo ao direito cosmopolita.

Finalmente no capítulo 5, desdobraremos a análise acerca do conceito de homem como cidadão do mundo. Contudo, primeiramente, nos atemos a objetividade constitucional do direito através da constituição do direito público aos cidadãos, que promove a concordância entre os agentes no prospecto político por uma vontade coletiva

---

<sup>13</sup> Tal leitura foi o objetivo proposto por Hahn em sua tese “*A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*”. Robert Loudon (2021), também crê que essa relação entre caráter moral e antropologia é possível de ser feita. Acerca disso, v. LOUDON. R. *Kant's Anthropology. Anthropology from a Kantian Point of View*. 2021.

contratualmente respaldada, que visa a manutenção do Estado. Como consequência, desempenharemos a análise do que se compreende como um direito cosmopolita, também empreendemos a análise do dever ético da hospitalidade, o qual expressa um elemento de antropologia moral, a de fomentar um dever para com outrem, segundo dinâmicas cosmopolitas. Nesse sentido, o dever da hospitalidade também se comporta como um aspecto possível para a constituição de um caráter moral. Com base nesses elementos discorridos até então, forneceremos a explicação acerca do que compreendemos como os dois fins terminais da razão prática: o ideal do Sumo-Bem e o ideal do homem como cidadão do mundo. O ponto central desse capítulo se constitui na nossa interpretação do que representaria o ideal do homem como cidadão do mundo a nível individual e a nível coletivo. De antemão, depositamos a credibilidade da execução desse ideal do ponto de vista coletivo na espécie. O que não significa que esse ideal não possua um papel a nível individual. Em seguida, apresentaremos em que medida o conhecimento cosmológico se relaciona com o ideal de homem como cidadão do mundo. Depois, iremos nos ater a esse ideal como coletivo para desdobrar no que consiste o caráter dos povos, da espécie e das raças. Mostraremos como se comportam os ideais da paz perpétua e de cidadão do mundo, como coletivamente fundamentados. Nos debruçaremos na acepção individual do ideal do cidadão do mundo mediante os desdobramentos que fizemos até então a respeito do caráter moral. Ao fim, propusemos uma análise acerca da aplicabilidade do ideal do cidadão do mundo às mulheres e aos povos não europeus.

## CAPÍTULO 1

### AUTONOMIA E AUTOCRACIA

No presente capítulo, apresentaremos as definições atribuídas por Immanuel Kant aos conceitos de autonomia da vontade (*Autonomie des Willens*) e autocracia do arbítrio (*Autokratie der Willkür*). Na primeira parte, mostraremos no que consiste a autonomia da vontade como faculdade legisladora absoluta dos fins objetivos a ela mesmo autoestabelecidos. Desse modo, investigamos as razões pelas quais ela se mostra insatisfatória na sua execução como ação efetiva como princípio mandatório incondicional da ordem dos fins, mesmo detendo em si mesma os interesses objetivos e a sensibilidade subjetiva como motivo que conduz o interesse puro para o seu cumprimento.

Em vista disso, analisaremos o conceito de arbítrio (*Willkür*), com o objetivo de avançarmos rumo a obtenção de respostas acerca do uso da liberdade por essa faculdade para o estabelecimento de máximas e deveres moralmente autorizados, i.e., os deveres da ética ou de virtude; os quais poderiam indicar uma resposta ao dilema da aplicação da moral. De posse da distinção entre autonomia e arbítrio, conseguiremos destacar que o arbítrio necessita de uma disciplina como força oriundo de si mesmo que se expressa como uma máxima, que é a autocracia do arbítrio (*Autokratie der Willkür*), esta possui a função de se opor às máximas subjetivas contrárias a moralidade.

O conceito de autocracia foi forjado para vir a dar conta dessa questão. A autocracia é a máxima formulada pelo arbítrio para o autocontrole deste em vistas de agir pela lei moral. Infortunadamente, na segunda parte deste capítulo, apresentaremos as razões pelas quais a autocracia também é insuficiente para lidar com a execução dos princípios da razão prática. Ambos os conceitos supracitados possuem, na nossa visão, importância dentro da totalidade da filosofia prática de Immanuel Kant e, conjuntamente, como veremos nos capítulos subsequentes, os deveres do arbítrio são indispensáveis<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Não conseguimos obter certeza o suficiente acerca de uma indispensabilidade em relação a autocracia, visto que o caráter moral se utiliza de elementos outros para discipliná-lo.

para a formação do caráter moral do homem e, conseqüente dos elementos necessários e constitutivos para que um homem possa se tornar um cidadão do mundo, tanto individualmente quanto na espécie como um todo organizado. O conceito de cidadão do mundo tão caro à antropologia pragmática necessita justamente da fundamentação da autonomia da moralidade e da autocracia como força para, em um primeiro momento, visar o cumprimento de máximas moralmente autorizadas.

Por fim, trataremos rapidamente da ponte entre a metafísica dos costumes e antropologia pragmática de Kant, com o objetivo de estabelecer no que consistiria a relação entre os deveres éticos e a antropologia pragmática. A partir da realização dessa passagem, poderíamos, assim, dar vazão à interpretação da antropologia moral que toma esses dois aspectos para o investimento de um caráter moral ao homem e, por conseguinte, o da finalidade terminal da razão, o homem como cidadão do mundo.

## 1.1 DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE E O FIM DA RAZÃO PRÁTICA

Na presente seção, discorreremos acerca do conceito de (i) liberdade como incondicionada, do ponto de vista epistêmico; (ii) liberdade prática ou lei moral; (iii) imperativo categórico; (iv) autonomia da vontade; (v) do fim da razão e, finalmente, (vi) da relação entre autonomia e o fim da razão em sentido prático.

Nos estudos acerca da filosofia moral de Kant, a autonomia da vontade (*Autonomie des Willens*) ocupa um local predominantemente importante, sendo amplamente discutida até hoje. Tal importância conceitual se deve a uma espécie de revolução no modo de se formular a moralidade dentro da filosofia moderna. A moralidade até Kant havia sido focada, majoritariamente, na herança aristotélica da relação entre a moral e a conquista da felicidade, no sentido de eudaimonía (*εὐδαιμονία*)<sup>15</sup>, ou seja, como heterônomas, de acordo com o vocabulário kantiano. Isto é, seu fundamento se dá por um interesse não puro na formulação das normas, enquanto a lei moral kantiana

---

<sup>15</sup> Acerca disso, v. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (2018).

é abstraída de qualquer interesse além da ação por dever em si mesma, cujo fim é si mesma. Para simplificar o nosso raciocínio, as normas morais outrora eram estabelecidas ora por Deus, ora por motivos outros extrínsecos ao indivíduo<sup>16</sup>. Podemos dizer que o conceito de autonomia da vontade estabeleceu uma inovação dentro da filosofia moral, pois introduziu uma noção que não existia anteriormente na história da filosofia: a de lei moral pura ou autonomia da vontade.

O conceito de autonomia da vontade foi, primeiramente, desenvolvido em 1785, na GMS, mais especificamente no fim da segunda seção da supracitada obra. O que é importante dizer acerca desse conceito é a novidade com a qual ela estabelece um marco dentro da filosofia moral. Pois, na GMS, Kant visa, em linhas gerais: “a busca e estabelecimento do princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04, BA XV). Destarte, Kant realiza uma revolução copernicana na filosofia moral com a definição geral de que os seres humanos são detentores de liberdade e capazes de agir de acordo com normas formuladas apenas e em virtude dessa sua capacidade da liberdade por e para formular esse princípio supremo.

À primeira vista, essa definição supracitada pode parecer extremamente complexa, mas mostraremos que a definição<sup>17</sup> de liberdade não possui um sentido banal e não pode ser tomada como poder de escolha<sup>18</sup> individual e subjetiva em vista da felicidade como fim da execução dessas normas, pois, primeiramente, a liberdade tem de ser objetivamente estabelecida como faculdade de regras desacoplada do domínio especulativo da análise dos objetos sensíveis dispostos no tempo. Dessa forma, temos de conferir “espontaneidade absoluta à liberdade” (KrV, AA 05, 177) da ordem causal da natureza sensível, ou melhor dizendo: “a liberdade cuja atualidade é necessária para a moralidade é a liberdade transcendental” (BECK, 1987, p. 36, tradução nossa)<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Acerca dessa discussão minuciosa e historicamente analisada, v. SCHNEEWIND, J. B. *The Invention of Autonomy: a History of a Modern Moral Philosophy*, 1998.

<sup>17</sup> Lewis White Beck fornece a interpretação de cinco conceitos de liberdade dispostos nas obras de Kant. Acerca disso, v. BECK, L. *Five concepts of freedom in Kant*, 1987.

<sup>18</sup> Autores como Hobbes, Mandeville, Locke, dentre outros, pensavam a liberdade como a capacidade de deslocamento (corporal) no vácuo. Isso é visto por Kant como negativo, pois as máximas para a ação não são dadas internamente, mas sim, unicamente por fatores externos ao indivíduo. Acerca disso, v. HOBBS, *Leviathan; or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, 2017; v. MANDEVILLE, B. *A Fábula das Abelhas: Ou Vícios Privados, Benefícios Públicos*, 2018; v. LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, 2014.

<sup>19</sup> “The freedom whose actuality is necessary for morality is transcendental freedom”.

Tomaremos, portanto, a análise da liberdade no seu aspecto inerente, isto é, em sentido transcendental.

Na obra *Crítica da Razão Pura* (1781/1788), Kant visa, dentre outros objetivos, a mostrar um uso regulativo<sup>20</sup> da faculdade da razão pura ainda não desenvolvida como razão prática propriamente ou âmbito suprassensível da lei moral pela liberdade. Sendo assim, o conceito de liberdade é analisado na segunda divisão da Dialética Transcendental, mais especificamente na Terceira Antinomia da Razão Pura, a qual apresenta-nos a ideia de liberdade de acordo com as duas noções metafísicas usuais: “Tese: a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (A 444/B 472). E a antítese consiste em dizer que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (A 445/B 473). Por isso, o espaço da liberdade é restrito: “a validade universal da causalidade natural exclui a causalidade livre do curso da natureza e também como causa primeira” (BECK, 1987, p. 41, tradução nossa)<sup>21</sup>. Logo, a liberdade tem de possuir o seu próprio domínio, o qual será chamado por Kant de prático.

É importante reconhecer que em ambas as descrições fornecidas acima a respeito da Dialética Transcendental, a liberdade é suposta como uma ideia produzida pela faculdade da razão e que deve ser avaliada seriamente sob os critérios das categorias da cognoscibilidade do entendimento. Não é possível, na KrV, definir uma prova objetiva de que a liberdade, de fato, existe, isto é, de que ela é atuante no seu próprio domínio, a saber, o do suprassensível. Contudo, abre-se espaço para pensar esse conceito como detentor de uma outra natureza, como não-empírica. Porém, Kant, indiretamente, apresenta preferência por esse conceito graças à demanda metafísica de separar esses dois âmbitos: o da causalidade sensível ou do mecanismo da natureza e o da causalidade inteligível ou suprassensível.

---

<sup>20</sup> A faculdade superior e espontânea da razão em seu uso especulativo deve se submeter a uma forma de uso na qual permita que as suas ideias podem ser tomadas como “pensáveis”, mesmo que estas não sejam cognoscíveis.

<sup>21</sup> “The universal validity of natural causality and excludes free causation from the course of nature and also a first cause”.

A liberdade não pode adquirir a sua prova pela sensibilidade no domínio da natureza, já que não é apreensível pelas intuições puras do tempo e, tampouco, do espaço. Essa tese permanecerá inalterada durante todas as obras de Kant. Dessa maneira, constitui-se como uma das ideias transcendentais da razão pura e, por conseguinte, se enquadra no espectro da: “ilusão que consiste em tomar princípios subjetivos como objetivos é manifestada no uso das ideias transcendentais (Deus, liberdade e alma) através das quais a razão tenta pensar o incondicionado” (ALLISON, 1986, p. 21, tradução nossa)<sup>22</sup> das condições causalmente estabelecidas pela natureza na disposição do tempo como percurso dos objetos causalmente determinados. Mas isso não significa um prejuízo, no caso da liberdade, pois ela pode ser *pensada* como objeto conjunto das regras do conhecimento especulativo. A caracterização a essa faculdade como poder se dispõe a ser: “mesmo em pensamento, a razão pode considerar a si mesma como autônoma e não como aquela que responde mecanicamente às causas naturais” (BECK, 1987, p. 39, tradução nossa)<sup>23</sup>. Então, abre-se, mesmo que involuntariamente, em 1781/1788, espaço para se pensar esse conceito a partir da causalidade não natural, pois “a causalidade pelas leis da natureza não é a única forma de causalidade” (ALLISON, 2020, p. 241, tradução nossa)<sup>24</sup>. O que importa é apenas mostrar que Kant se utiliza claramente de um método para conseguir estabelecer uma solução para lidar com esse conceito de liberdade do ponto de vista metafísico: o de Idealismo Transcendental.

Na KrV, o Idealismo Transcendental deve ser entendido como: “antes de mais nada, da possibilidade e a indispensabilidade de distinguir entre duas relações epistêmicas as quais podem ser consideradas em uma reflexão filosófica das condições da sua cognição” (ALLISON, 1986, p. 15, tradução nossa)<sup>25</sup>. No caso do conceito tomado como suprassensível da liberdade, de acordo com o Idealismo Transcendental, pode-se afirmar que

---

<sup>22</sup> “Illusion consists in taking subjective principles as objective; and it is manifested in the use of the transcendental ideas (God, freedom and the soul) through which reason attempts to think the unconditioned”.

<sup>23</sup> “Even in thinking, reason must regard itself as autonomous and not as mechanically responding to natural causes”.

<sup>24</sup> “Causality according to laws of nature is not the only kind of causality”.

<sup>25</sup> “First of all the possibility and indispensability of distinguishing between two epistemic relationships in which things can be considered in a philosophical reflection on the conditions of their cognition”.

Há um mundo fenomênico, em que cada mudança é determinada por uma anterior no espaço e tempo; e um mundo numênico, que não é espacial e temporal e, no qual o mundo fenomênico é apenas uma aparência para as constituídas mentes como as nossas. Causalidade livre dentro do mundo numênico e entre o numênico e o fenomênico podem ser pensados como não contraditórios, mas apenas a causalidade temporal relacionando eventos e estados no mundo fenomênico pode ser conhecida. Não há contradição. Porque a causação livre e a causação natural são predicados de tipos de seres ontologicamente diferentes. Consequentemente, a causalidade de uma coisa em si no mundo numênico pode ser pensada como livre, enquanto o seu aparecimento no mundo fenomênico pode ser conhecida (em princípio) sem exceção como causalidade necessitada (BECK, 1987, p. 41, tradução nossa).<sup>26</sup>

Dessa forma, a liberdade é, primeiramente, definida como independência<sup>27</sup> da causalidade da natureza, isto é, não se submete à sucessão da temporalidade tal qual os fenômenos da natureza. Ou seja, a liberdade possibilita uma causalidade outra. Dessa maneira,

Provada [a liberdade], embora não compreendida em si mesma, a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo, é-nos lícitos também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade [...]. Não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim, quanto à causalidade (A 450, B 478).

Para os nossos propósitos, temos de levar em consideração que a liberdade como incondicionada se comporta como: “liberdade transcendental [que] significa causalidade numênica” (BECK, 1987, p. 42, tradução nossa)<sup>28</sup>. Isso significa também que: “a ideia de liberdade (entendida como uma espontaneidade absoluta ou capacidade de iniciar primeiros inícios) tem um conceito/função regulativa necessária em relação ao agente

---

<sup>26</sup> “There is a phenomenal world, wherein each change is determined by an earlier one in space and time; and a noumenal world, which is not spatial and temporal, and of which the phenomenal world is only an appearance to minds constituted like ours. Free causality within the noumenal world and between the noumenal and the phenomenal can be thought without contradiction, but only the temporal causality relating events and states in the phenomenal world can be known. There is no contradiction, because free causation and natural causation are predicated of ontologically different kinds of beings. Consequently, the causality of a thing in itself in the noumenal world can be thought of as free, while its appearance in the phenomenal world can be known (in principle) without exception as causally necessitated”.

<sup>27</sup> Vista por Lewis White Beck como “conceito de liberdade transcendental” (BECK, 1987, p. 40, tradução nossa).

<sup>28</sup> “Transcendental freedom means noumenal causality”.

humano” (ALLISON, 2020, p. 285, tradução nossa)<sup>29</sup>. Temos aqui um ganho do conceito de liberdade: como conceito desatrelado da causalidade da natureza e que possui espontaneidade causal própria. Mas, tal conceito ainda não possui um referencial conceitual objetivo. Em outras palavras, um tal conceito próprio da liberdade seria capaz de produzir normatividade no domínio não especulativo? A liberdade, na acepção supracitada, é apenas o oposto do fenômeno, portando-se como constitutiva e fundamental ao domínio suprassensível.

Inferida a possibilidade da liberdade como estritamente numênica, jaz a questão de: como a liberdade se comporta em relação ao sujeito? Do ponto de vista do sujeito racional, podemos afirmar que a: “sua existência enquanto não está submetida a condições do tempo, mas a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão” (KpV, AA 05, 175), por conseguinte, a um sujeito ao qual pode-lhe ser imputável a responsabilidade moral, a: “sua existência nada precede a determinação da sua vontade, mas cada ação e em geral cada determinação de sua existência, mutável de acordo com o sentido interno” (KpV, AA 05, 175). Isso só é possível graças ao aspecto da espontaneidade da liberdade da faculdade da razão, que coloca o sujeito agente como dotado de uma faculdade que produz um conceito.

A liberdade se transforma em um conceito que produz uma obrigação a partir de si própria. Tal obrigação é incondicionada das condições da natureza física, por isso, é estabelecida, *a priori*, por sua própria espontaneidade como uma lei (moral). “De fato, a lei moral é uma lei da causalidade mediante a liberdade e, destarte, da possibilidade de uma natureza suprassensível” (KpV, AA 05, 82). A partir dessa passagem, pomos em evidência que: “a Crítica da Razão Pura provou que, pensa Kant, a possibilidade da liberdade transcendental: na segunda Crítica ele se atentou em mostrar a sua atualidade” (BECK, 1987, p. 36, tradução nossa)<sup>30</sup>. Logo, o domínio prático tem de ser estabelecido a partir da acepção numênica da liberdade. Por essa razão, faz-se necessário erigir a acepção de liberdade como lei que: “depende da espontaneidade do sujeito como coisa em si mesma, de cuja determinação não pode absolutamente ser dada nenhuma explicação

---

<sup>29</sup> “The idea of freedom (understood as an absolute spontaneity or capacity to initiate first beginnings) has a necessary regulative function with respect to human agency”.

<sup>30</sup> “The Critique of Pure Reason had proved, Kant thought, the possibility of transcendental freedom; in the second Critique he attempted to show its actuality”.

física” (KpV, AA 05, 178). A espontaneidade dessa lei: “admite que o sujeito inteligível ainda pode ser livre em relação a uma ação dada, conquanto ele como sujeito que também pertence ao mundo sensorial seja mecanicamente condicionado em relação a ela” (KpV, AA 05, 180).

Uma lei da razão prática pode ser definida, primeiramente, na forma de um imperativo categórico apenas e em virtude da nossa qualidade descritiva de seres patologicamente afetáveis pela sensibilidade (GMS, AA 04). Porém, também somos detentores da espontaneidade causal prática e legislativa, isto é, a liberdade se converte em lei moral, e a lei moral é a norma da liberdade pela qual podemos alçar ao patamar de seres legisladores e legisláveis, constituindo também uma característica da nossa capacidade inteligível, como imperativo categórico, o qual representa: “a fórmula e a vontade tem de ser livre no sentido absoluto ou transcendental requerido para a autonomia” (ALLISON, 1986, p. 51, tradução nossa)<sup>31</sup>. Logo, a lei da liberdade é: “um *imperativo* que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade com esta lei é uma *dependência* sob o nome de obrigação” (KpV, AA 05, 57). A lei só pode ser admitida como moral no âmbito prático se a ela subjaz o conceito numênico de liberdade. A interpretação que se segue sugere, em linhas gerais, que:

*Proposições fundamentais* práticas são proposições que contém uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou *máximas* (*Maximen*), se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou *leis* práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ser racional (KpV, AA 05, 35).

Evidentemente, os argumentos que fundamentam a lei moral como imperativo categórico não são reducionistas a esse ponto, mas cabe apenas dizer que, por definição, a lei moral tem de possuir todos esses elementos supracitados. Não cabe ao imperativo categórico indagar qual ação será conduzida futuramente, mas sim, o do ajuizamento em relação às máximas: se elas são moralmente aceitáveis.

---

<sup>31</sup> “[The categorical imperative is its] formula and the will must be free in the absolute or transcendental sense required for autonomy”.

A partir do que foi exposto acerca das características de uma máxima e de uma lei, é possível afirmar que a lei é a vontade livre ou autonomia da vontade – esta não se submete a máxima alguma para a sua determinação como lei, já que a vontade só pode se autodeterminar a si própria justamente pela universalidade e necessidade inerentes ao conceito de lei. “O princípio que torna certas ações em dever é uma lei prática” (MS, RL, AA 06, 225). E o princípio único e fundamental da moralidade é a autonomia da vontade, a qual essencialmente coaduna liberdade e lei em si mesmas.

O que podemos entender como “*princípio supremo da moralidade*”? Para se evitar quaisquer equívocos por questões interpretativas e terminológicas, levaremos radicalmente a definição conceitual da autonomia para que possamos facilitar a compreensão daquilo que propomos. O princípio supremo da moralidade é somente um, e a ele todas as máximas da razão prática têm de lhe fazer referência – a autonomia da faculdade da razão prática. O divisor de águas da moralidade é esse: a concepção da autonomia da vontade que: “tem de ser considerada por ela mesma como livre; isto é, a vontade do mesmo [ser racional] só pode ser uma vontade própria sob a ideia de liberdade e tem, pois, de ser conferida a todos os seres racionais de um ponto de vista prático” (GMS, AA 04, BA 101). A autonomia da vontade é a tautologia<sup>32</sup> fundamental da razão prática. A pressuposição do argumento kantiano conta com a representação inerente aos seres racionais da autonomia da vontade como “*a ideia da liberdade*” (GMS, AA 04, BA 100). Isso significa que: “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de lei moral” (KpV, AA 05, 56). Podemos dizer que, tudo aquilo que é demandado da razão é passível e possível de cumprimento (KpV, AA 05), (HAHN, 2010). A saber, “*Sic Volo, Sic Jubeo*” (KpV, AA 05, 56), mas para isso, é necessário um motivo<sup>33</sup> capaz de converter as máximas em conformidade com a lei moral para o acolhimento do arbítrio.

---

<sup>32</sup> A vontade é a faculdade ativa da razão prática, a saber, a vontade como absolutamente livre e legisladora de si mesma.

<sup>33</sup> Para Kant, o conceito de motivo (*Triebfeder*) possui duas acepções na KpV, o primeiro se refere como “fundamento determinante formal da ação e, assim como ela, em verdade, é também fundamento determinante material mas somente objetivo, dos objetos da ação sob o nome de bom e mau” (KpV, AA 05, 133). Nesse caso, o motivo oriundo da faculdade legislativa da autonomia da vontade seria objetivo como autodeterminação desta. No segundo caso, a vontade “também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade” (KpV, AA 05, 133-134). Esse sentimento

A acepção da liberdade transcendental<sup>34</sup> coaduna com a liberdade como lei em relação às ações fenomênicas por se tratar da espontaneidade do sujeito de possuir a razão como elemento inerentemente constitutivo de si mesmo. Logo, ele é detentor de liberdade. Melhor dizendo, o sujeito é tomado de acordo com a acepção numênica de liberdade como detentor de uma vontade universalmente legislativa e que possui valor absoluto em si mesma (GMS, AA 04). Assim sendo, Kant conecta vontade e liberdade quando estabelece, teleologicamente<sup>35</sup>, que a natureza: “ajuntou a razão à nossa vontade para governá-la” (GMS, AA 04, BA 04). E como vontade só pode ser autonomia da vontade e, a rigor, nada mais além disso, por essa razão,

Mesmo a vontade própria de cada pessoa voltada para si mesma, é limitada à condição da concordância com a *autonomia* do ente racional, ou seja, de não se submeter a nenhum objetivo que não seja possível segundo uma lei que

---

é o de respeito pela lei moral. Na visão de Pereira (2021), o termo motivo passou por modificações ao longo dos textos práticos de Kant, “o motivo (“*Bewegungsgrund*”) da GMS tem validade “para todo ser racional”, para seres racionais finitos e para seres racionais infinitos, por conseguinte, para a vontade divina, que está incluída nessa parte (seres racionais infinitos) desse todo (seres racionais finitos e infinitos). O móbil (“*Triebfeder*”) da KpV, por sua vez, não se aplica aos seres racionais infinitos, que são seres sem sensibilidade (subjetividade), ou seja, não se aplica à vontade divina, mas se aplica apenas aos seres racionais finitos, que são seres com sensibilidade (subjetividade). Logo, não podemos entender o termo móbil (“*Triebfeder*”) da KpV com o mesmo significado do termo motivo (“*Bewegungsgrund*”) da GMS” (PEREIRA, p. 91. 2021).

<sup>34</sup> Na KrV, Kant considera dois tipos de causalidade: a causalidade da natureza ou mecanismo, que é aquela que lida com os fenômenos observáveis e descritos pelas leis físicas e se comporta necessariamente de acordo com elas. A segunda é a causalidade da razão, aquela que não é observável empiricamente e nem mesmo demonstrável pela dinâmica da física, mas que pode ser pensada. No caso da segunda, pensar não interfere na observação dos fenômenos materiais, apenas abre a possibilidade de que seja tomada como independente da primeira. Dessa maneira, é uma causalidade numênica que se comporta com leis próprias as quais em nada se remetem à estruturação objetiva fornecida pelo conhecimento especulativo. A causalidade numênica é a condição de possibilidade de um novo campo da filosofia transcendental, a saber: a filosofia prática. Essas duas causalidades são chamadas de “hipótese dos dois mundos”, ambas são independentes uma da outra, o que torna o campo prático destituído de qualquer fundamentação empiricamente demonstrável, o que respalda a sua total e completa independência. Tal descrição é fundamental para a sua sustentação metodológica para a questão da liberdade prática, principalmente na GMS e KpV. A destituição da explicação física da causalidade pela liberdade constitui uma das condições e descrições da liberdade como conceito prático. Todas essas definições de causalidade precisam ser tomadas, a rigor, do ponto de vista do método transcendental ou Idealismo Transcendental. Acerca disso, v. ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. 2015. Em resumo, o Idealismo Transcendental possui, dentre seu escopo metodológico, o objetivo de resolver a querela metafísica entre liberdade e causalidade da natureza. São duas causalidades que não se relacionam uma com a outra, apenas são requisitadas no domínio do qual fazem parte, no caso da liberdade, o domínio prático; no caso da natureza, a filosofia especulativa.

<sup>35</sup> Nessa passagem, Kant faz alusão à destinação (*Bestimmung*) da natureza ao homem por lhe conferir essa faculdade legislativa. Contudo, o uso dessa faculdade é legado inteiramente ao que o homem empreende a si mesmo, como um ser detentor de liberdade. Veremos melhor no que consiste a teleologia de Kant no capítulo 4 da presente tese.

pudesse surgir da vontade do próprio sujeito que a padece: portanto de jamais usar este simplesmente como meio mas ao mesmo tempo como fim (KpV, AA 05, 156).

Por esse espectro, a autonomia é a lei da universalidade que elege a humanidade como fim em si mesma, e isso abrange também o ser racional em relação a si mesmo como dotado dessa dignidade. O fim da dignidade da humanidade permite o desdobramento deste em um fim muito mais amplo e que aponta mais diretamente a um objeto mais bem circunscrito: os seres humanos tomados como agentes cosmopolitas que exercem o fim da humanidade como fim do cosmopolitismo, mas veremos esse desdobramento no decorrer do presente trabalho. Pela descrição da humanidade como fim, permite-se ao ser racional representar-se a si mesmo como: “sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve jamais ser tomado por fundamento das máximas como um mero meio, [...] [mas] sempre ao mesmo tempo como fim” (GMS, AA 04, BA 83). O conceito de fim representado pela razão é a condição para a universalidade da dignidade da humanidade em geral à medida que a razão em sentido prático estabelece para si mesma “pôr para si mesma um fim” (GMS, AA 04, BA 82), pois inerentemente, “a vontade é a faculdade dos fins” (V-Th/Pölitz, AA 28, 118). Hora vemos aqui uma conexão entre os raciocínios de 1785 e as *Reflexões* feitas por Pölitz a partir das aulas de Kant. Todo o conceito de fim é atravessado pela capacidade da razão de fornecer a si própria a noção de lei pura que impõe a universalidade de si e exige na ordem dos fins tomar a vontade “*como um fim subsistente por si mesma*” (GMS, AA 04, BA 82), isto é, como pura e que indica um dever e um fim, aos quais estes conceitos são entrelaçados como incondicionados universalmente.

Um outro desdobramento a partir do que foi exposto se refere ao: “homem enquanto pertencente a ambos os mundos (sensível e inteligível) tenha de considerar seu próprio ente, em relação a sua segunda e mais alta destinação (*Bestimmung*), com veneração e as leis da mesma com o máximo respeito” (KpV, AA 05, 155). Por Idealismo Transcendental, podemos afirmar que há dois manejos de fins pelo homem: ambos os fins são inerentes e constitutivos da faculdade da razão. O que os difere é o destinatário ao qual eles se referem: o primeiro se refere à autonomia da vontade; e o segundo, ao manejo e ao estabelecimento das máximas pelo arbítrio. Embora ambos os aspectos estejam

presentes na constituição dos seres humanos, ainda assim se aplicam a matérias de objetos diferentes: os fins suprassensíveis são autorreferentes – são inerentemente razão prática – lei moral e liberdade. Porém, podemos destacar que, no caso dos fins suprassensíveis, a faculdade do arbítrio também possui aporte, pois esta não é completamente sensível, bem como a ordem dos fins sensível se refere explicitamente ao arbítrio e não pode ser designado a operação pura da lei moral. Veremos adiante outros aspectos constitutivos do arbítrio. De acordo com os fins estritamente suprassensíveis da faculdade da vontade, temos que pensar de acordo com o

fato de que, na ordem dos fins, o homem (e com ele todo ente racional) seja um *fim em si mesmo*, isto é, jamais possa ser usado por alguém (nem mesmo por Deus) simplesmente como meio, sem que ele mesmo seja com isso ao mesmo tempo fim, que, portanto, a *humanidade* em nossa pessoa tenha de ser a nós mesmos santa, segue-se doravante por si, porque ele é o *sujeito da lei moral*, por conseguinte daquilo que é em si santo (KpV, AA 05, 237).

Tomar a humanidade como fim é o “princípio objetivo” (GMS, AA 04, BA 66) que resguarda e fornece sentido objetivo à sacralidade da humanidade como tal. Esse é o aspecto prático da humanidade como fim. Mas para a realização desse fim imposto pela razão em seu uso prático, é necessário agir por dever, ou seja, agir pela mera representação da máxima da ação como fim em si mesma, o que coloca o homem no domínio do suprassensível, que o separa de “uma ordem natural” (GMS, AA 04, BA 71) do enlace do encadeamento físico da motivação das suas ações e o insere na: “primazia quanto ao fim dos seres racionais em si mesmos” (GMS, AA 04, BA 71). O raciocínio presente na GMS acerca do conceito de fim será utilizado ao longo do presente trabalho na acepção do idealismo transcendental a ela inerente. Em suma, advogamos através da exposição da autonomia da vontade que a humanidade como fim em si mesma permite um uso da faculdade da razão em vista de promover a própria humanidade, qual seja, a de possibilitar mediante a universalidade e necessidade do princípio moral como faculdade de fins puros o ideal cosmopolita para a sua aplicação: o de homem como cidadão do mundo, como veremos nos capítulos 5, 6 e 7 do presente trabalho. Entretanto, convém questionar por que os homens não agem de acordo com a universalização da lei moral às suas ações, principalmente, por quais razões eles não exercem uma ação cujo

fim se refere a uma relação, *a priori*, entre si próprios e em relação à humanidade como um todo? Forneceremos uma resposta possível a essas indagações na próxima seção.

## 1.2 “*SIC VOLO, SIC JUBEO*”: A QUERELA DA APLICAÇÃO CONCRETA DO PRINCÍPIO OBJETIVO DA MORALIDADE

Na presente seção, mostraremos a problemática envolvida acerca da aplicação do princípio da moralidade. Para isso, visamos a responder às questões propostas na seção 1.1 do presente trabalho, visto que estas resumem muitas das preocupações e críticas à filosofia prática de Kant. Uma das respostas fornecidas pelo próprio filósofo em 1797 é a de que

O imperativo categórico, que em geral só enuncia o que é obrigação é: aja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal. - Você tem, portanto, de considerar suas ações primeiramente conforme ao princípio subjetivo das mesmas. Que esse princípio seja também objetivamente válido, porém, você só pode reconhecer na medida em que, submetido por sua razão à essa prova por meio da qual você se pensa ao mesmo tempo como legislador universal, ele se qualifique a uma tal legislação universal (MS, RL, AA 06, 31).

Anteriormente, definimos o que é e como opera a faculdade da autonomia da vontade. De modo simplório, uma das respostas seria a de que não nos cabe mostrar como o conceito de autonomia expressa a liberdade no ato da ação concreta, pois: “a vontade que se refere apenas à lei não pode ser denominada nem livre e nem não livre, porque ela não se refere às ações, mas imediatamente à legislação para as máximas das ações” (MS, RL, AA 06, 32). Isso não é possível ao conceito de autonomia, pois “é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (Kant, GMS, AA 04, 26). A condição de execução não cabe ao conceito de autonomia da vontade, pois: “cada ação que pratico tem que ser necessária mediante fundamentos determinantes que não estão em meu poder, isto é, jamais sou livre no momento em que ajo” (KpV, AA 05, 169). De acordo com o Idealismo

Transcendental, presente na supracitada passagem, a conversão da lei em ação, mesmo que seja necessária, ainda assim, não é possível a ela constatar e atribuir seu efeito na causalidade da natureza por se tratar de causalidades completamente distintas, como longamente nos detemos anteriormente. Diante dessa dificuldade apontada neste trabalho, trazemos também a interpretação a respeito desse problema, de que a maneira mais efetiva de se converter a moralidade em um interesse para o arbítrio seria a do estabelecimento de um caráter moral ou sensível que, indiretamente, propiciaria a construção de si mesmo através da busca pela execução do fim terminal da razão, o homem como cidadão, como veremos a partir do capítulo 3.

### 1.3 DO ARBÍTRIO E OS DEVERES ÉTICOS

Na presente seção, tomaremos o arbítrio como um conceito a ser analisado. Em seguida, discutiremos de forma mais minuciosa sobre a distinção entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*). A partir dessa diferenciação, propomos a discussão acerca dos deveres éticos do arbítrio presentes nas obras doutrinárias de Kant.

Em linhas gerais, com base no que foi dito anteriormente, é-nos vedado dizer que uma ação foi realmente executada pura e simplesmente em virtude<sup>36</sup> do dever. Essa impossibilidade respalda no problema da causalidade (Idealismo Transcendental), na qual jamais podemos realmente detectar empiricamente uma ação por dever no mundo da causalidade natural. Outro modo de responder a essa questão repousa no conceito de arbítrio e os seus deveres estabelecidos de acordo com a universalidade e necessidade da moral. Portanto, para resolver, ao menos que, parcialmente, essa querela, trataremos do conceito de autocracia do arbítrio, que poderia nos responder como a conversão do dever seria realmente um motivo que conduziria uma ação para seres humanos. Já que o arbítrio: “na medida em que ele é afetado pela natureza” (GMS, AA 04, BA 387), será também objeto de nossa breve investigação, à medida que ele se relaciona com a autocracia.

---

<sup>36</sup> “A razão pura, porém, não pode ordenar a priori nenhum fim a não ser apenas na medida em que o anuncia ao mesmo tempo como dever; tal dever, desse modo chama-se dever de virtude” (MS, TL, AA 06, 395). Quem ordena algo é o arbítrio, que converte o interesse objetivo da autonomia da vontade em interesses subjetivos, como o direito e os deveres de virtude.

É importante ressaltar que uma possível aplicação da lei moral significaria desempenhar uma ação em conformidade com a máxima moral anteriormente legislada pela razão. Quem é determinado a agir em virtude dessa lei é sempre o arbítrio, já que somente essa faculdade se aproxima da sensibilidade. Logo, da causalidade da natureza e por não ser uma faculdade abstraída dos efeitos mundanos sob o sujeito racional, visto que estamos reconstruindo o argumento de Kant da distinção<sup>37</sup> entre Filosofia como Metafísica da moral e Metafísica dos Costumes. A primeira se refere à autonomia da vontade; e a segunda, à autocracia do arbítrio. É importante pontuar, para os fins do presente trabalho, a distinção de aplicação conceitual: a autocracia se refere à faculdade do arbítrio e não da vontade, e essa interpretação foi consolidada por Kant na *Crítica da Razão Prática* (1788), conseqüentemente, esse viés foi adotado posteriormente na MS de 1797. Mas, primeiramente, o que significa “arbítrio” (*Willkür*)?

Via Idealismo Transcendental, o homem é, simultaneamente, definido como portador de um arbítrio que se comporta como livre ou afetado pela natureza. Não existem dois arbítrios, o que existe são as facetas que esse arbítrio é capaz de executar. As máximas propostas pelo arbítrio lhe conferem as condições para que ele possa ser classificado como livre ou necessitado. Tudo depende de como o agente irá conduzir as máximas que decide adotar ou não para a sua ação. Se um arbítrio pode se deixar conduzir pela natureza, ele não se encontra completamente destituído daquilo que a natureza pode lhe infligir, embora possua a capacidade, como liberdade, de se colocar para além dessa determinação da natureza. Porém, se: “o arbítrio que pode ser determinado pela razão pura se chama livre-arbítrio” (MS, RL, AA 06, 213), pois, nesse caso, foi determinado a agir pela representação da lei, então, seria livre exatamente por se colocar fora da dinâmica causal da natureza.

O arbítrio julga quais ações lhe serão acolhidas, mas visa a promover, no âmbito da ética, deveres que se comportam em conformidade com a lei moral. Pois uma lei da razão prática é a condição objetiva das máximas da própria razão prática, algo que, na MS, será chamado de deveres de virtude. Vontade (*Willen*) e arbítrio (*Willkür*) pertencem ao domínio da razão prática, mas atuam de formas diferentes. O segundo é subserviente

---

<sup>37</sup> Acerca dessa questão, v. GMS, AA 04, BA 388-390.

ao primeiro. O primeiro é absoluto e não necessita de elementos distintos além de si mesma como única lei pura e livre da faculdade da razão prática.

Em comparação com a formulação do princípio da autonomia da vontade, a qual foi chamada por Kant de ‘segunda revolução copernicana’, a distinção entre *Wille* e *Willkür* é um desenvolvimento, relativamente, menor. Uma vez que, serve para esclarecer a explicação de Kant acerca do agente moral, ao invés de introduzir um elemento radicalmente novo. No entanto, isso não deve tomado como uma trivialização dessa distinção, uma vez que, clarificar esse aspecto é significante (ALLISON, 2020, p. 453, tradução nossa)<sup>38</sup>.

Quanto à faculdade da vontade, esta não teria de passar pelo ajuizamento das máximas pelo princípio da universalidade do imperativo categórico, já que ela é o próprio imperativo da universalidade<sup>39</sup>. Enquanto o arbítrio pela sua qualidade inerente tem de ser avaliado: (i) como uma faculdade espontânea, do ponto de vista causal natural, pois pode se determinar a fazer um outro uso além daquele da natureza, a saber, o de adoção de máximas além daquelas que prometem a realização de uma inclinação sensível; (ii) nessa outra determinação, porém, se relaciona com outra faculdade também espontânea, a saber, a vontade; (iii) se possui essa espontaneidade, é capaz de produzir máximas, mas em hipótese alguma uma lei da razão prática, em virtude de que: “as leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio. Este último é, no homem, um livre-arbítrio” (MS, RL, AA 06, 226); (iv) as máximas do arbítrio, contudo, precisam se reportar ao critério de ajuizamento de máximas da vontade (ou razão prática) ou imperativo categórico erigido solenemente como: “Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (GMS, AA 04, BA 52).

---

<sup>38</sup> “Compared to the formulation of the principle of the autonomy of the will, which has been called Kant’s second Copernican revolution, the distinction between *Wille* and *Willkür* is a relatively minor development, since it serves to clarify Kant’s account of moral agency rather than to introduce a radically new element. Nevertheless, this should not be taken as a trivialization of this distinction since its clarifying role is significant”.

<sup>39</sup> Resumidamente, na KpV, Kant propõe a objetividade da liberdade por uma dedução, na medida que, nunca poderemos ver o efeito da liberdade numa ação concreta, então é indireta. Para evitar esse conflito das máximas acima mencionado, Kant insere o argumento do *facto da razão*, pela qual a faculdade da vontade é produto legislante livre de si própria e que ela realmente opera para si a nível conceitual a partir da regra pura que ela mesma produz e que vale para si, i.e., de que a vontade é não apenas *possível*, mas *real* (LOPARIC, 2003). Tal *facto* opera como a resposta suprassensível de que somos capazes (KpV, AA 05) de conceber e nos guiar por uma motivação a um princípio da razão que é transcendentalmente livre e puro: o sentimento de respeito.

Se se admite que a razão pura possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simplesmente máximas. Numa vontade de um ente racional, patologicamente afetado, pode encontrar-se um conflito das máximas com as leis práticas conhecidas por ele próprio. Por exemplo, alguém pode tomar por máxima não tolerar impunemente nenhum insulto, e ao mesmo tempo ter a perspicácia de que isso não constitui nenhuma lei prática mas somente sua máxima e que, contrariamente, enquanto regra para a vontade de todo ser racional, não pode concordar consigo própria em uma e mesma máxima (KpV, AA 05, 36).

Por outro lado, o arbítrio constitutivo dos seres humanos: “é certamente afetado, mas não determinado, pelos impulsos, e não é pois, puro por si mesmo (sem uma prática adquirida da razão) ainda que possa ser determinado às ações por uma vontade pura” (MS, TL, AA 06, 213). Isso significa que o arbítrio não apenas fundamenta as máximas para as ações, mas também permite um: “fundamento subjetivo da [sua] atividade, isto é, enquanto *motivo*” (KpV, AA 05, 140-141). Um motivo seria a atividade pela qual a máxima seria por nós tomada como a “consciência de uma atividade” (KpV, AA 05, 140) de que determinada máxima foi assim representada por nós. Evidentemente, utilizamos aqui as passagens acerca do conceito de motivo, que se referem originalmente ao caso da lei moral. Contudo, o mesmo valeria para o caso das máximas, mas sem o elemento da objetividade pura da lei moral, mas do acolhimento dessa consciência de qual máxima não puro estamos acolhendo. “Sobre o conceito de interesse, funda-se também o de máxima” (KpV, AA 05, 141). Uma máxima tem de ser capaz de prover um interesse para que o sujeito busque tomá-la como um fim a ser perseguido. Em outras palavras: “a regra que o agente elege como princípio para si mesmo a partir de fundamentos subjetivos se chama sua máxima” (MS, RL, AA 06, 225).

Os deveres do arbítrio são matéria da ética em Kant. A ética é o conjunto de deveres da liberdade interna do arbítrio, enquanto o direito, da liberdade externa do arbítrio (MS, RL, AA 06). “A liberdade do arbítrio é aquela independência de sua determinação pelos impulsos sensíveis: este é seu conceito negativo” (MS, RL, AA 06, 214). Estamos diante da espontaneidade conceitual metafísica, bem como no caso da autonomia. Enquanto

O positivo é a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal. Pois, como

razão pura aplicada ao arbítrio sem ter em conta este seu objeto, e como faculdade dos princípios (e aqui dos princípios práticos, portanto como faculdade legisladora), ela só pode, já que a matéria de lei lhe escapa, transformar a forma da aptidão da máxima do arbítrio em lei universal, ou mesmo em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio, e prescrever essa lei simplesmente como imperativo da proibição ou de comando, dado que as máximas do homem a partir de causas subjetivas não coincidem por si mesmas com aquelas objetivas (MS, RL, AA 06, 214).

O arbítrio é capaz de se subordinar<sup>40</sup> a algo, isto é, à soberania da lei moral (autonomia da vontade). Por essa razão, ele pode ser designado formalmente como livre, pois ele é capaz de transpor uma obrigação moral em um fim que é ao mesmo tempo dever (MS, AA 06). O arbítrio é livre porque é a única faculdade que pode prover ao homem o uso da sua liberdade, no sentido de práxis, como: “uma ação em conformidade o dever” (GMS, AA 04, BA 9-10). Tal aspecto inerente ao arbítrio destacado acima por nós, tal qual aparece em 1785 sofre modificações nos textos de Kant acerca da moralidade como vimos até então.

Embora a lei permaneça sempre a mesma (ela é imutável), a única maneira de o homem tomar interesse pela moralidade como motivo seria: “não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom grado; e seu estado moral, em que ele pode cada vez mais encontrar-se é o de *virtude*” (KpV, AA 05, 151). A virtude ou ética é o estágio no qual se encontram os homens, visto que estes possuem uma: “disposição moral em *luta* e não o de *santidade*, na pretensa *posse* de uma completa *pureza* das disposições da vontade” (KpV, AA 05, 151). De acordo com esse raciocínio de Kant, os deveres de virtude estão de acordo com o critério de ajuizamento da vontade como razão prática: “Aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal” (MS, RL, AA 06, 226) e “aja segundo uma máxima de fins tal qual tê-los possa ser uma lei universal para todos” (MS, TL, AA 06, 395). A primeira se refere ao ajuizamento supremo de máximas; e a segunda, como promoção de fins<sup>41</sup> pelo arbítrio como moralmente autorizados. Por isso, temos de tomar como motivo as máximas em conformidade com o princípio da moral. Destarte, máximas permitidas pela

---

<sup>40</sup> Como diz Kant: “Somente o arbítrio, portanto, pode ser denominado livre” (MS, RL, AA 06, 226) porque ele é responsável diretamente pela conversão da máxima da ação em interesses para ação envolvidos. Já a vontade é livre por si em sua essência constitutiva.

<sup>41</sup> Nesse caso dos fins, tanto da razão prática (vontade) quanto os do arbítrio, é possível detectar uma teleologia da razão em sentido prático, a qual nos dedicaremos nos capítulos 4 e 5 da presente tese.

moralidade, a saber, a autoperfeição e a felicidade do outro (MS, TL, AA 06). Reconhecer essas causas subjetivas ao não cumprimento da moralidade é uma das tarefas da ética, bem como da antropologia moral, como veremos a seguir. A ética comporta-se

primeiro, [como] uma lei que representa objetivamente como necessária a ação que deve ocorrer, ou seja, que faz da ação um dever; segundo, um motivo que conecta subjetivamente o fundamento de determinação do arbítrio para esta ação à representação da lei. Este é, portanto, o segundo elemento: a lei faz do dever um motivo (MS, RL, AA 06, 218).

O arbítrio tem de se conduzir pelos deveres por ele fundamentados para que promova a si mesma na busca da ordem dos fins. Os deveres do arbítrio nos abrem a possibilidade da adoção da “cultura da nossa razão que julga meramente sobre o prático, tem de produzir aos poucos um certo interesse, inclusive pela lei mesma, por conseguinte por ações moralmente boas” (KpV, AA 05, 285). Essa cultura do interesse pelo cultivo de máximas e deveres moralmente autorizados é de incumbência da ética, da antropologia pragmática e da antropologia moral. No caso da ética, como âmbito da: “facilidade para agir e uma perfeição subjetiva do arbítrio” (MS, TL, AA 06, 407). No caso da antropologia pragmática e da antropologia moral, ao aprimoramento do homem como ser livre em vistas de tomar para si a tarefa de buscar um caráter moral, veremos esses desdobramentos mais propriamente nos capítulos 2 e 3 da presente tese. Podemos constatar também que na KpV e na MS há uma continuidade argumentativa entre o interesse pela moralidade com a ética.

A seguir, alguns exemplos do que consistem os deveres éticos ou de virtude: “O primeiro dever do homem para consigo mesmo na qualidade de animal é a *autoconservação* em sua natureza animal” (MS, TL, AA 06, 421), “a maior violação do dever do homem para consigo mesmo, considerado meramente enquanto ser moral (a humanidade em sua pessoa), é o contrário da veracidade: a *mentira*” (MS, TL, AA 06, 429), “*conheça* (examine, sonde) *a si mesmo* não segundo sua perfeição física [...], mas antes segundo a perfeição moral em relação ao seu dever” (MS, TL, AA 06, 441, grifos nossos), “o homem deve a si mesmo (enquanto ser racional) não deixar sem uso e, por assim dizer, enferrujar a disposição natural e as faculdades das quais sua razão pode algum dia fazer uso” (MS, TL, AA 06, 444), “seja santo” (MS, TL, AA 06, 446), “ame o

próximo como a você mesmo” (MS, TL, AA 06, 451), “ser beneficente, isto é, ajudar outros homens em necessidade com vistas à sua felicidade, é um dever de todo homem” (MS, TL, AA 06, 453), “a gratidão tem também ainda de ser vista especialmente como dever sagrado” (MS, TL, AA 06, 455), “o dever de querer bem ao homem enquanto amigo” (MS, TL, AA 06, 473) e, por fim, “é um dever, tanto para consigo mesmo quanto para com os outros, ensejar o intercurso dos homens entre si com as suas perfeições morais” (MS, TL, AA 06, 473).

Estabelecidos os deveres de virtude, ainda assim temos que realizá-los, porque eles devem se constituir como interesses para a condução de uma ação. A condição do seu exercício somente é possível através de um conceito que exprime força para essa realização. Tal força é aquilo que chamamos de autocracia do arbítrio, isto é, uma máxima livre e moralmente autorizada que possui como fim a imposição de disciplina ao arbítrio em vista de fazê-lo se conduzir a realizar seus deveres autoestabelecidos outrora<sup>42</sup>. Por essa razão, podemos assumir a leitura de que: “a maior preocupação acerca da virtude em Kant tem a ver com a forma particular do autogoverno racional que aparenta ser constitutivo da autocracia kantiana” (BAXLEY, 2010, p. 61-61, tradução nossa)<sup>43</sup>, ou seja, interpretamos, assim como Baxley (2010), que a autocracia se relaciona com a virtude constitutiva da doutrina da ética. Já que a: “virtude não pode ser ensinada por meio de meras representações do dever [...], mas tem de ser cultivada por meio da tentativa de combater o inimigo interior do homem, tem de ser *exercitada*” (MS, TL, AA 06, 477). O homem é o maior adversário de si mesmo. Por essa razão, a concepção de força faz jus como complemento à moralidade no tocante ao exercício e disciplina de si pelos deveres mediante tal força. Esse exercício da autocracia do arbítrio para a ética é a matéria da nossa análise a seguir.

#### 1.4 AUTOCRACIA: FORÇA E DEVER

---

<sup>42</sup> De acordo com Hahn (2019, p. 70, nota de rodapé), a autocracia “trata-se de um produto da razão prática, da liberdade subjetiva da vontade”. Discordamos da acepção de liberdade subjetiva da vontade e pontuamos que a autocracia é do âmbito da liberdade do arbítrio, já que o conceito de vontade é idêntico ao de liberdade. No âmbito prático, a saber, a vontade é inerentemente liberdade e não pode decidir absolutamente nada além de si mesma.

<sup>43</sup> “The main concern about Kantian virtue has to do with the particular form of rational self-governance that appears to be constitutive of Kantian autocracy”.

Nesta seção, descreveremos propriamente em que consiste o conceito de autocracia. Historicamente, o conceito de autocracia<sup>44</sup> se liga ao absolutismo como regime político da Prússia e de outros países da Europa do século XVIII. Pode-se dizer que é um conceito que exprime uma situação política e histórica<sup>45</sup> bastante peculiar. O termo foi definido, do ponto de vista político, como um regime com poderes absolutamente incondicionais e pela centralização excessiva de um Estado sob os poderes de um soberano<sup>46</sup>. Destarte, autocracia é, do ponto de vista político, o regime da obediência servil a um soberano, o qual possui poderes ilimitados, mas que, nem sempre, chega a ser classificado como uma espécie de déspota esclarecido. De acordo com o verbete do “*Dicionário de Política*”, de Bobbio, Matteucci e Pasquino (2007):

autocracia não tem uma precisa conotação histórica. Este termo não foi criado para classificar um tipo particular de sistema político concreto (mesmo quando autocrata era chamado especialmente o czar da Rússia). Este é um termo abstrato que se usa com dois significados principais: um particular e outro geral. No significado particular e mais pleno da palavra, autocracia denota um grau máximo de absolutismo na direção da personalização do poder. Uma autocracia é sempre um Governo absoluto, no sentido de que detém um poder ilimitado sobre os súditos. Além disso, a autocracia permite que o chefe do Governo seja de fato independente, não somente dos súditos, mas também de outros governantes que lhe estejam rigorosamente submetidos. O chefe de um Governo absoluto é um autocrata sempre que suas decisões não possam ser freadas pelas forças intragovernativas. Sob este aspecto, o monarca absoluto pode ser um autocrata, mas pode também não ser, quando divide o poder com alguns colaboradores que tenham condições de limitar sua vontade (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2007, p. 372).

Autocracia<sup>47</sup> envolve uma contraposição às máximas subjetivas que não se conformam perante a lei moral (HOLANDA, 2018) – a autocracia é uma consequência normativamente guiada de fazer valer os deveres do arbítrio, por ela se tratar, justamente, de uma máxima. A partir do que foi exposto, há uma hierarquia de submissão envolvida

---

<sup>44</sup> Para os desdobramentos do conceito de autocracia fornecidos para a nossa leitura de Kant, não utilizaremos a acepção de autocracia para fins comparativos, tematizada por Theodor W. Adorno e Friedrich Nietzsche. Acerca disso, v. ADORNO, T. W. *Aspectos do novo Radicalismo de Direita*, 2020. v. NIETZSCHE, F. *KSA - Werke: Kritische Studienausgabe*, 2009.

<sup>45</sup> Acerca dessa discussão histórica, v. CARSTEN, F. L. *The origins of Prussia*, 1968. Vide também ROSENBERG, H. *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: The Prussian experience (1660-1815)*, 1958.

<sup>46</sup> Acerca do caso específico da autocracia prussiana, v. ANDERSON, P. *Linhagens do Estado Absolutista*, 2016.

<sup>47</sup> Para nós, há uma distinção entre o autocrata político e o autocrata como qualquer ser humano do mundo.

no conceito de força como autocracia do arbítrio: deter a força necessária para submeter-se a si mesmo. Podemos pensar que a autocracia é a submissão a algo ou alguém. No caso da filosofia prática pura, a autocracia é a submissão do arbítrio perante a santidade inerente aos deveres. A esse respeito, devemos reconhecer que

Há, no ser humano, um certo tipo de plebe que precisa ser submetida a um governo e que tem de receber, sob uma regra, um regimento de vigilância, que deve permitir coagi-la, abaixo de tal regra, de acordo com a ordem de tal governo. Essa plebe, no homem, são as ações da sensibilidade. Elas não concordam com a regra do entendimento, mas são boas tão somente na medida em que estão de acordo com isso. O ser humano deve ter disciplina. Ele disciplina-se conforme as regras de prudência. Por exemplo, muitas vezes, ele tem vontade de dormir mais tempo, mas força-se a levantar, porque vê que é necessário. Outras vezes, ele deseja comer ou beber mais, mas vê que isso lhe é prejudicial (V-Mo/Collins, AA 27, 317).

Vemos aqui a relação entre autogoverno e regra: o arbítrio necessita de uma coerção capaz de colocar em exercício uma disciplina ao arbítrio. Claramente, não há um problema de se seguir regras oriundas de imperativos hipotéticos e/ou de prudência, contanto que estes sejam autorizados pelo princípio da moralidade: a autonomia da vontade. Acerca desses desdobramentos envolvidos no nosso raciocínio,

Kant pensa na autocracia, antes de tudo, como uma forma de regra de si moral (*moral self-rule*) ou autogoverno de acordo com a razão perante a sensibilidade. Um autogoverno pressupõe uma habilidade de controlar e limitar a influência sob a vontade dos sentimentos e inclinações que entram em conflito com o interesse moral. Autocracia implica um poder executivo da alma para impor as escolhas moralmente boas legisladas pela direção ou orientação do poder da vontade (BAXLEY, 2010, p. 53, tradução nossa)<sup>48</sup>.

Podemos discorrer que a disciplina do arbítrio também aparece no volume XXVII das obras completas de Kant e como tal:

Essa disciplina é o poder executivo (*executive Gewalt*) da prescrição da razão sobre as ações que surgem da sensibilidade. Essa é a disciplina da prudência ou da disciplina pragmática. Mas devemos ter ainda um outro tipo de disciplina, a saber, a moral. De acordo com ela, temos que tentar dominar e

---

<sup>48</sup> “Kant thinks of autocracy foremost as a form of moral self-rule or self-governance in accordance with reason over sensibility, a self-governance presupposing an ability to control and limit the influence on the will of feelings and inclinations that conflict with moral concerns. Autocracy implies an executive power of the soul to enforce the morally good choices legislated by the directing or guiding power of the will”.

coagir todas as nossas ações sensíveis não segundo a prudência, mas de acordo com a lei moral. A disciplina moral consiste nessa autoridade e essa é a condição sob a qual, tão somente, podemos realizar os deveres em relação a nós mesmos (V-Mo/Collins, AA 27, 318).

Vemos aqui uma divisão: a da disciplina pragmática e a da disciplina moral. Na primeira, vemos que elementos externos são relevantes para adquirirmos conhecimento desta. Na disciplina pragmática, estão envolvidos elementos importantes de uma antropologia pragmática e de uma antropologia moral, as quais veremos melhor nos capítulos subsequentes. Já a disciplina moral é aquela que permite dotar à máxima o interesse único e exclusivo do dever pelo dever. Por conseguinte, a mais louvável e difícil de ser exercitada, porque: “Kant trata a autocracia como a forma ideal do autogoverno moral para seres racionais meramente finitos” (BAXLEY, 2010, p. 49, tradução nossa)<sup>49</sup>. A autocracia só é direcionada a seres racionais que possuem arbítrio e não agem necessariamente motivados pela moralidade da vontade.

Consequentemente podemos dizer: o domínio sobre si é o dever supremo para consigo mesmo. O governo (*Herrschaft*) sobre nós mesmos consiste no fato de que podemos submeter todos os princípios e faculdades ao nosso livre-arbítrio. Isso pode ser considerado conforme duas regras: de acordo com a regra de prudência e da moralidade. Toda regra de prudência, decerto, baseia-se na regra do entendimento, mas, no caso da regra de prudência, o entendimento serve-se da sensibilidade. Ele lhe dá em mãos os meios pelos quais a inclinação é satisfeita, porque depende dos fins da sensibilidade. O verdadeiro domínio sobre nós mesmos é, no entanto, o moral (HOLANDA, 2018, p. 98).

Isto posto, a autocracia é domínio do arbítrio como máxima que estabelece disciplina. Isto posto, nas *Preleções Collins*, o raciocínio que se segue é o de que: “para haver um poder soberano sobre nós é necessário conceder à moralidade o poder supremo sobre nós, dominando a nossa sensibilidade” (V-Mo/Collins, AA 27, 319). “A autocracia kantiana pode vir a ser uma forma austera de autogoverno, como aquele que visa assegurar um acordo entre a razão e a sensibilidade por meios repressivos” (BAXLEY, 2010, p. 62, tradução nossa)<sup>50</sup>, mas, para isso, nos encontramos justamente diante da dificuldade de autogovernar o arbítrio através da dominação da sensibilidade.

<sup>49</sup> “Kant treats autocracy as the ideal form of moral self-governance for merely finite rational beings”.

<sup>50</sup> “Kantian autocracy might turn out to be an austere form of self-rule, one that aims to secure an agreement between reason and sensibility by repressive means”.

A respeito do arbítrio: “falta-lhe o poder executivo e esse é o sentimento moral. Esse sentimento moral não é nenhum sentimento de distinção entre o mal e o bem, mas um motivo no qual nossa sensibilidade concorda com o entendimento” (V-Mo/Collins, AA 27, 319). Novamente, Kant tematiza nas *Preleções Collins* que o “sentimento de respeito é apenas o atestado da vigência da lei moral para a faculdade da vontade, mas a sua adoção como motivo é insatisfatória para o arbítrio, haja vista que nosso arbítrio não é santo, mas patologicamente afetado. Com isso, o que nos resta fazer? “Ora, mas o domínio sobre si mesmo depende da força do sentimento moral. Podemos muito bem nos autogovernar se enfraquecermos as forças opostas” (V-Mo/Collins, AA 27, 319). Ou seja, a estratégia envolvida na aplicação de força da autocracia ao arbítrio é o de obrigar o arbítrio a estabelecer máximas que possam se contrapor àqueles que seduzem o arbítrio a uma ação moralmente condenável. Assim,

Primeiro, precisamos disciplinar a nós mesmos, isto é, ter disciplina em vista de nós mesmos, através de ações repetidas para extirpar a propensão que surge do motivo sensível. Aquele que deseja se disciplinar moralmente deve ter muita atenção em si mesmo para, sempre, prestar contas de suas ações diante do juiz interno, já que então, por meio de prolongada prática, é concedida força ao motivo moral e, através da cultura, é adquirido um hábito de demonstrar prazer ou desprazer em relação ao bem ou mal moral. Por meio disso, o sentimento moral é cultivado, e então a moralidade terá força e motivos. Através desses motivos, a sensibilidade é enfraquecida e superada e, de tal maneira, o domínio sobre si mesmo é alcançado. Sem disciplinar suas inclinações, o homem não pode conseguir nada (V-Mo/Collins, AA 27, 320).

Desse modo, a resposta à questão anterior é a de empreender a disciplina para adoção dos deveres e de máximas conforme os deveres, os quais devem tornar-se o padrão para a nossa conduta rotineira. Tal argumento estabelecido por nós agora se assemelha ao conceito de caráter inteligível<sup>51</sup>, como veremos no capítulo 3.

Para Baxley (2010), surge a interpretação de que a disciplina do arbítrio operada pela autocracia visa a transformar o sujeito em: “uma pessoa autocrática e [que] domina a si mesma, ao invés de ceder à emoção e à inclinação; jogando como mestre sobre si mesmo. [O autocrata] é retratado como aquele que, seguramente, subordina sua

---

<sup>51</sup> Baxley (2010, p. 57, tradução nossa) segue a mesma linha argumentativa acerca da autocracia e o caráter moral, quando assume que a autocracia visa o autodomínio, enquanto o caráter moral se enquadra como a “realização dessa capacidade (que significa o fato de termos adquirido um bom caráter)”. “The realization of this capacity (which signifies the fact that we have acquired a morally good character)”.

sensibilidade à natureza racional” (BAXLEY, 2010, p. 54, tradução nossa)<sup>52</sup>. No volume XXVIII das obras completas de Kant, esse tema surge como: “no autodomínio, encontra-se uma dignidade imediata, pois ser senhor de si mesmo demonstra uma independência de todas as coisas” (V-Th/Pölitz, AA 28, 213). O conceito de autocracia carrega consigo próprio a definição de disciplina para o assenhoreamento de si mesmo como fim racional. Nessa independência da sensibilidade, o ato (*Akt*) de se conduzir de maneira autocrática, nos retira do domínio das máximas da sensibilidade e nos confere o status da liberdade como máxima moralmente autorizada. Enquanto em Collins, Kant argumenta que

A autocracia é demonstrada quando mantemos nosso ânimo ativo e efetivo sob a fadiga do trabalho, quando estamos contentes com ele, quando estamos satisfeitos conosco e somos conscientes de nos sentir com força suficiente para conduzir o trabalho sem desgosto e quando temos força para preponderar sobre seu incômodo. Portanto temos de ter o propósito de perseverar firmemente naquilo que desempenhamos e de erradicar a força persuasiva da procrastinação. A presença de espírito também é um aspecto da autocracia: [...] é a união e a harmonia das forças do ânimo (*Gemütskräfte*) requeridas na consumação de uma tarefa. Isso não é, certamente, coisa para qualquer um, mas se baseia no talento, embora seja possível ser fortalecida através de exercícios (V-Mo/Collins, AA 27, 180-181).

Autocracia é sempre esse exercício constante do embate do dever com as paixões no ânimo humano, pois comporta o elemento da ponderação do uso da força como disciplina que visa a afastar a elaboração de máximas não morais. Em 1803, esse tema ainda é discutido por Kant e o filósofo sempre nos sugere a importância de se exercitar aquilo que temos que fazer de modo não impulsivo, pois é o: “tratamento através do qual se tira do homem a sua selvageria” (Päd, AA 09, 442). Mesmo após descrevermos acerca da necessidade de se impor a autocracia às máximas do arbítrio, bem como o acolhimento dos deveres de virtude, esses exercícios ainda não: “conduziram inadvertidamente ao interesse pela moralidade” (MS, TL, AA 06, 484). De acordo com essa passagem da MS de 1797, vê-se que o arbítrio necessitaria tomar esse interesse, o que significaria poder se restringir autocraticamente a adoção de máximas contrárias à moralidade, tomando-se interesse apenas pelos próprios deveres éticos.

---

<sup>52</sup> “The autocratic person disciplines and masters herself, instead of yielding to emotion and inclination; in playing the master over herself, she is portrayed as having securely subordinated her sensible to her rational nature”.

Com base no que discorremos até agora acerca da ética e da autocracia, podemos nos indagar se obtivemos os elementos satisfatórios para que possamos apontar as razões pelas quais ainda não é possível agir moralmente? Podemos responder que, para isso, será necessário mais do que implementar as condições para ajuizar acerca das máximas do sujeito e se estas são, de fato, morais ou não. Além disso, podemos constatar que os deveres de virtude em acréscimo da força como máxima da autocracia se mostram insatisfatórios para fornecermos uma resposta acerca disso.

A partir de 1797, por conseguinte, para Kant, nos faltam ainda as condições da: “produção, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e, de igual modo, outros ensinamentos e prescrições fundados na experiência” (MS, RL, AA 06, 217). Para que possamos deter tais elementos necessários para o autoconhecimento de si que, aparentemente, constituem uma condição relevante para o arbítrio, com respeito a isso, será necessário trazer reflexões de um outro domínio específico, mas não destituído de todas as características que pontuamos até o momento, a saber, esse outro domínio é o da antropologia pragmática e o da antropologia moral. Essa antropologia seria: “a contraparte de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a Antropologia Moral” (MS, RL, AA 06, 217), a qual seria a responsável por um conjunto de aspectos tanto puros quanto não puros, que auxiliam a pôr em marcha a moralização do ser humano no curso da sua busca pela finalidade terminal da razão, a saber, do homem como cidadão do mundo.

Desta antropologia (moral) não se pode prescindir, mas ela não deve de modo algum preceder aquela metafísica dos costumes ou ser a ela misturada, porque então se corre o perigo de extrair leis morais falsas, ou ao menos indulgentes, que fazem com que pareça inacessível o que precisamente por isso não é alcançado — ou porque a lei não foi discernida nem apresentada em sua pureza (MS, RL, AA 06, 217).

Dessa maneira, a autocracia é o autodomínio das máximas que devem ser direcionadas e conduzidas pelo arbítrio, enquanto a virtude necessita desse autodomínio para fazer valer os seus deveres perante os homens, tornando-os aptos a utilizar a sua liberdade do arbítrio em favor do seu próprio aperfeiçoamento, como seres cada vez menos dependentes das inclinações sensíveis para conduzi-los.

Em resumo, como os seres humanos não podem, a rigor, agir “por causa da lei” (KpV, AA 05, 127), podemos nos orientar na busca de um fundamento de uma ação que esteja de acordo com a “legalidade” (KpV, AA 05, 127) do princípio moral. Isso significa que, mesmo que não possamos transpor necessariamente a lei moral a sua aplicação como interesse puro, que corresponderia a agir “pelo espírito da lei” (KpV, AA 05, 127), ainda podemos fazer algo a respeito das máximas que propomos para as ações que façam jus à “legalidade da lei” (KpV, AA 05, 127), ou seja, podemos estabelecer máximas moralmente autorizadas para as nossas ações. Mas isso ainda é insuficiente. Falta ao homem buscar realizar os fins que expressam a moralidade, ou seja, os deveres. Contudo, mesmo os deveres tomados como fins, ainda a eles subjaz um outro fim que tem de ser buscado: o de fim cosmopolita – o de homem como cidadão do mundo.

A virtude estabelece o dever de respeito universal em relação a mim mesmo e a outrem. Para cada uma dessas circunstâncias necessita-se de um autoconhecimento e de um certo conhecimento acerca dos outros (o qual não pertence a autocracia). Por conseguinte, agora estamos diante do projeto de uma antropologia moral, bem como de uma antropologia pragmática. No domínio da antropologia kantiana, levaremos a cabo a tese da finalidade da razão prática mediante o conceito de homem como cidadão do mundo.

Para buscar realizar esse fim, o homem necessita se orientar cosmopolitamente, o que significa que ele tem de buscar e adotar: “uma cultura e exercícios morais” (KpV, AA 05, 288) que lhe permitiriam fazer de si um ser que age de acordo com a sua razão, em vista de alcançar a sua finalidade como ser racional. Tal cultura e exercícios não necessariamente precisam ser puros. Mas, para isso, o homem necessita de elementos da antropologia moral, da antropologia pragmática, da hospitalidade, da educação, da religião, do cultivo do gosto, do manejo social, dentre outros que se encaixam na dinâmica desse fim supracitado. Esse fim depende desses elementos para fazer valer a possível busca pela obtenção de um caráter moral, já que estamos aqui falando sobre seres racionais finitos. Propomos que a moralidade só poderá ser satisfatoriamente aplicada quando o homem suscitar a si mesmo em vista de tornar a si mesmo um cidadão do mundo. Para isso, será necessário discutir em que consiste uma antropologia moral como a instância capaz de propor ao homem uma tal cultura e exercícios morais.

## CAPÍTULO 2

### ANTROPOLOGIA MORAL

No presente capítulo, levaremos a cabo não somente o projeto de leitura e interpretação da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*<sup>53</sup> (1798), mas também, a necessidade de se estabelecer o projeto interpretativo de uma antropologia moral. Para cumprir tal intento, explanaremos sobre o que trata uma antropologia pragmática e, em que medida, uma antropologia moral seria uma tese de leitura que auxiliaria os seres humanos em busca da finalidade terminal da razão prática, a saber, de agentes cosmopolitas livres.

Primeiramente, expomos no que consiste a distinção da antropologia de cunho pragmático em relação a uma Psicologia Empírica e, em que medida, a antropologia pragmática estabelece-se como campo empírico através da sua análise primordial, a do homem como agente racional e livre. O conhecimento pragmático contido na Antropologia se aplica ao homem no sentido do que o homem: “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (ANTH, AA 07, 119). Tal conhecimento possui como pré-requisito o conhecimento de que o homem, enquanto ser dotado de liberdade do arbítrio, possui a capacidade de representar para consigo máximas subjetivas, deveres éticos, deveres jurídicos e a lei objetiva para suas ações.

Em seguida, mostraremos no que consiste a antropologia moral, como instância que apresenta diversos elementos que visam torná-lo um cidadão do mundo. Enxergamos a antropologia moral como capaz de trazer esclarecimentos tais para o cultivo dos homens em vistas da sua finalidade terminal racional, na qualidade ativa de potenciais cidadãos do mundo. A antropologia, nessa perspectiva descrita acima, pode ser pensada como uma antropologia moral e que possuiria uma relação direta com certos conhecimentos do mundo<sup>54</sup> e de como os homens são seres atuantes no mundo. Tais conhecimentos

---

<sup>53</sup> Todas as demais ocorrências do termo “Antropologia” em maiúsculo tratam especificamente da obra “Antropologia de um ponto de vista pragmático”. Enquanto as demais ocorrências do termo em minúsculo se referem à antropologia pragmática ou moral.

<sup>54</sup> Também chamado de conhecimento cosmológico por Kant, esses conhecimentos não são puros.

antropologicamente atravessados seriam relevantes para o direcionamento do arbítrio com vistas à concretização daquilo que é demandado pela razão prática como “*sic volo, sic jubeo*” (KpV, AA 05, 56).

Mais adiante, resumidamente, explicamos a primeira parte da Antropologia, a Didática Antropológica, que consta observações acerca das três faculdades superiores. Em seguida, descrevemos o caráter natural dos seres humanos através da concepção de temperamentos inatos, por esse viés, dissertamos acerca da Psicologia Empírica possuir um papel dentro da antropologia pragmática: a da exposição, descrição e operacionalidade desses temperamentos.

Ao fim, mostraremos a nossa hipótese de leitura acerca de uma antropologia da saúde contida na antropologia moral. A antropologia da saúde em Kant visa a promoção da saúde do ânimo mediante o cultivo de máximas e de interesses moralmente autorizados. Assim sendo, um ânimo saudável poderia colocar em marcha os fins da razão que precisam ser buscados pelos homens, a saber, a sua própria moralização. Todos esses aspectos referidos acima, menos a antropologia moral, se comportam como conhecimentos de cunho antropológico-pragmático que visam dar ao homem uma orientação relevante e empírica para a sua atuação no e pelo mundo.

## 2.1 - DO PROPÓSITO DE UMA ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

Nesta seção, estabeleceremos a análise da obra de Kant, *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), para argumentar por eliminação no que consiste o sentido de “pragmático” adotado pelo filósofo. Para isso, ilustraremos que a antropologia pragmática não se comporta do mesmo modo que a Psicologia Empírica. Interpretaremos também de que modo essa antropologia se comportaria em relação às definições fornecidas pelo filósofo acerca do que seria uma filosofia.

Em linhas gerais, para Kant, o conceito de pragmático se ampara em uma metodologia própria acerca de observações empíricas, ou como nos diz Kant nas suas *Reflexões* que datam do período pré-crítico: “tudo desde o qual as regras não podem ser extraídas a partir de fundamentos objetivos e sim subjetivos: gosto, sentimento, pertence à antropologia” (Refl, AA 14-19, 875. M. 219). Essa descrição não muda na sua definição

estrutural da primeira parte da “*Antropologia de um ponto de vista pragmático*” de 1798, Kant refaz o seu percurso argumentativo sobre as três críticas com a finalidade de trazer a estrutura das faculdades que compõem o ânimo (*Gemüt*) humano e como elas assim operam. Ademais, Kant não oferece a tais observações empíricas apenas um estatuto descritivo de forma pontual e situacional acerca da vida humana ordinária, mas também a possível finalidade de tornar tais observações em vistas de nos aprimorarmos, seja para nos ajudar a aguçar a funcionalidade das nossas faculdades superiores: entendimento, razão e juízo, seja para nos auxiliar a reconhecer comportamentos nocivos em outrem ou em relação a nós próprios, como o de um homem desprovido de palavra ou mesmo de *caráter*. Para mostrarmos a viabilidade de tal objetivo pela antropologia, teremos que estabelecer no que consiste essa antropologia metodologicamente e a sua importância na filosofia de Kant. Porém, primeiramente, vamos nos ater ao conceito de filosofia e como a antropologia pragmática se reporta a esse conceito.

Anteriormente à publicação da obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), Kant já mostrava certa preocupação acerca de um tipo de filosofia de cunho não estritamente metafísico-prático. Tal pretensão é descrita na sua célebre carta a Marcus Herz (1773):

Revelo a ninguém mais além de ti: a esperança de que os meios deste trabalho filosófico serão dados de uma forma durável, distinta - para a religião e moralidade – como mera mudança favorável mas, ao mesmo tempo que, essa filosofia será dada uma aparência que a faça mais atrativa para os matemáticos tímidos. Desse modo, eles serão persuadidos de que esta [filosofia] é tanto possível quanto respeitável (*Br*, AA 10, 144, tradução nossa)<sup>55</sup>.

Nessa aparição singela acerca de uma antropologia, Kant nos apresenta seu ensejo de estabelecer um campo de investigação cuja metodologia se distingue daquela já utilizada na sua filosofia prática. Também podemos destacar a importância do reconhecimento de uma tal antropologia como parte da filosofia. Mas de que tipo é essa filosofia, já que ela não é uma metafísica, tal qual a filosofia crítica prática? Ainda não estamos diante da conexão entre o conceito de antropologia e o de pragmático. Estamos

---

<sup>55</sup> “I reveal to no one but you: the hope that by means of this work philosophy will be given durable form, a different and – for religion and morality – mere favourable turn, but at the same time that philosophy will be given an appearance that will make her attractive to shy mathematicians, so they may regard her pursuit as both possible and respectable”.

falando de uma noção geral de um campo<sup>56</sup> designado apenas como antropologia e que ela estabelece uma relação com a filosofia. Assumimos, por enquanto, a leitura de uma antropologia filosoficamente amparada<sup>57</sup> (HAHN, 2010) ou filosoficamente perpassada. De antemão, apoiar-nos-emos na interpretação de Zammito (2004) para dizer que em relação a antropologia

No seu Anúncio de Curso, Kant indica que irá começar a lecionar psicologia empírica no início de suas classes de metafísica e isso se deve por duas razões pedagógicas: a primeira, se fundamenta sobre a base otimista de que os estudantes irão permanecer no curso e estarão aptos a compreender o uso de exemplos concretos anteriormente de si próprios para aplacar as formulações abstratas dos seus estágios posteriores. A segunda, de forma pessimista de que os estudantes podem muito bem desistir. Diante dessas duas circunstâncias, começando com a psicologia empírica, Kant toma aversão, mas isso é uma coisa boa desde que seja compreensível, aprazível e útil. Um semelhante pragmatismo motiva os planos de Kant para ensinar lógica. Ele distingue entre a crítica e o cânon do senso-comum (*gesunden Verstandes*) e a crítica e o cânon da real aprendizagem (*eigentlichen Gelehrsamkeit*) (ZAMMITO, 2004, p. 284, tradução nossa)<sup>58</sup>.

Haja visto essa passagem, podemos dizer que a antropologia em sentido kantiano não pode ser designada como Psicologia Empírica. As explicações acerca dos objetivos da psicologia empírica e da lógica não fornecem aqui uma interpretação suficientemente

<sup>56</sup> Acerca do conceito de campo na filosofia de Kant, v. LOPARIC. Z. *As duas Metafísicas de Kant*. 2003.

<sup>57</sup> Hahn (2019), defende que a antropologia de Kant é uma antropologia filosófica. “A antropologia filosófica pode tão somente guiar a investigação realizada pela antropologia empírica, definindo e justificando a ideia de homem como um ser capaz de legislar regras para o uso das suas próprias faculdades. Entretanto, apenas a antropologia empírica pode ensinar sobre como os seres humanos efetivamente empregam suas faculdades na realização dos mais diversos fins. Assim, como não é possível conhecer o homem sem a experiência, a ideia de homem não deve ser considerada uma ampliação do conhecimento antropológico. Em vez disso, cumpre a função sistemática de ordenar o conjunto de dados empíricos acerca do homem” (HAHN, 2019, p. 72 e 73). Concordamos com o intérprete acerca de uma relação entre a filosofia de Kant e a sua antropologia. O fundamento para esse raciocínio se pauta na afirmação de que os homens constituem o objeto da Antropologia pela acepção primordial de que são seres livres, que agem segundo máximas e são motivados por um conjunto de fatores inerentes a estas. Não entraremos no mérito da possibilidade, defesa e crítica a uma leitura de antropologia empírica no pensamento kantiano. Para os nossos objetivos, focaremos apenas na relação entre a filosofia e a antropologia pragmática, como uma Psicologia não Empírica do homem.

<sup>58</sup> “In his course announcement, Kant indicates that he will begin to teach empirical psychology at the outset of his metaphysics class, and this for two sorts of pedagogical reasons, first, on the optimistic basis that students will stay the course and be able to use the concrete examples of the early phase to grasp the abstract formulations of the later stages; but second, on the pessimistic basis that students might well fade out. For these dropouts, starting with empirical psychology, Kant avers, is a good thing since it is comprehensible, pleasant, and useful. A similar pragmatism motivates Kant’s plans for teaching logic. He distinguishes between a critique and canon of common sense (*gesunden Verstandes*) and a critique and canon of real learning (*eigentlichen Gelehrsamkeit*)”.

forte para que possamos classificar a Antropologia como Psicologia Empírica. Com isso, propomos, por conseguinte, a leitura de que a Antropologia não pertence ao conjunto de aspectos que caracterizam a Psicologia Empírica.

Para Kant, a filosofia é o conhecimento geral da razão, mas esse conhecimento possui um objeto em comum que converge em duas diferentes metodologias. A filosofia, em geral, é a sabedoria para designar os homens a fins, por isso, é do âmbito da razão.

Toda filosofia é teórica ou prática. A teórica é a regra do conhecimento. A prática é a regra da conduta em vista do livre-arbítrio (*Freie Willkür*). [...] Além disso, a filosofia se divide em especulativa ou prática. As ciências se denominam, em geral, teórica e prática, sejam quais forem seus objetos. Elas serão teóricas se forem o fundamento dos conceitos do objeto; serão práticas se forem o fundamento de *execução* dos conhecimentos desses objetos (V-Mo/Collins, AA 27, 01).

[...] A filosofia prática não é prática pela forma, mas de acordo com o objeto, e esse objeto são as ações e a conduta livre. A filosofia teórica é o conhecimento e a prática é a conduta (V-Mo/Collins, AA 27, 02).

Se estamos falando de fins, o mais natural a se pensar é que estamos lidando com o aspecto prático, isto é, da normatividade. No entanto, no campo prático, lidamos, majoritariamente, com a filosofia a partir do seu ponto fundamental como princípio puro, ou seja, metafísico. Se queremos falar acerca do homem não somente por seus aspectos gerais (como ser racional finito ou ser patologicamente afetado), devemos pensar na possibilidade de estarmos lidando com um aspecto da filosofia no sentido não puro, isto é, pragmático, cujos aspectos descritivos não são metafísicos, mas usuais e cotidianos. Em vista disso, temos de levar a sério que

a metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com as suas próprias asas, crítica que a precede a título *preliminar* (propedêutico), constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia (A 850/B 878).

Não estamos lidando explicitamente aqui com uma fundamentação da filosofia empírica feita a rigor por Kant, mas com um contorno geral acerca de que existe tal distinção e no que consiste essa diferença entre as duas filosofias, pois lidamos com a necessidade de um uso prático para a metafísica, o que não é tão óbvio. A filosofia pura no contexto inteiro da *Crítica da Razão Pura* ganha objetividade conceitual como metafísica especulativa da natureza. A filosofia em geral

refere tudo à sabedoria, mas pelo caminho da ciência, o único que, uma vez aberto, não se fecha mais e não permite que ninguém se perca. A matemática, a física, o próprio *conhecimento empírico do homem*, possuem um alto valor como meios para se alcançarem fins da humanidade, na maioria das vezes fins contingentes, mas no fim das contas também para se atingirem fins necessários e essenciais, embora unicamente mediante um conhecimento racional por simples conceitos, o qual, designe-se como se quiser, não é propriamente outra coisa senão a metafísica (A 850/B 878).

O cultivo da filosofia em geral é de grande utilidade para o homem no campo prático, pois direciona aquilo que ele pode, de fato, conhecer no campo especulativo, já que a metafísica “considera a razão segundo os seus elementos e máximas supremas, que devem encontrar-se como fundamento da *possibilidade* de algumas ciências e do *uso* de todas” (A 851/ B 879). Se quisermos levantar a hipótese de que conhecimento empírico do homem necessita justamente da objetividade por um conhecimento racional por conceitos, temos que indicar que a antropologia pragmática seria a responsável pelos conhecimentos empíricos acerca do homem? Se assumirmos que sim, estamos defronte a interpretação de que esse conhecimento de cunho empírico se refere ao homem<sup>59</sup> e que este seria matéria de análise do âmbito da antropologia pragmática, porém esta se beneficiaria da metafísica angariada nos trechos acima acerca do papel da filosofia pura. Embora sejam conhecimentos distintos, como já visto anteriormente, ainda sim a antropologia pragmática necessita de uma estrutura que lhe confira objetividade, o que só pode ser fornecido pelo rigor inerente à filosofia pura. Para a Antropologia, lhe restaria a situação de “guia da pesquisa empírica no domínio de objetos materiais sensíveis” (LOPARIC, 2007, p. 5).

Em Kant, não podemos fundamentar a objetividade tem de se dar sempre de forma pura, i.e., destituída de componente empíricos. Por isso, a fundamentação objetiva da metafísica em geral é dada através da formulação de juízos sintéticos *a priori*. Destarte,

---

<sup>59</sup> Um exemplo de conhecimento pragmático, nessa acepção, seria o de “sentar-se numa parte dos muros de um teatro romano antigo (em Verona ou em Nimes); ter nas mãos um utensílio daquele povo, proveniente da velha Herculano descoberta sob a lava depois de muitos séculos; poder mostrar uma moeda dos reis da Macedônia ou um camafeu da escultura antiga etc., desperta a maior atenção nos sentidos do conhecedor. A propensão a adquirir um conhecimento meramente por novidade, raridade ou ocultamento se chama *curiosidade*” (ANTH, AA 07, 163). Nesse exemplo fornecido por Kant, ilustra-se a forma pela qual o homem se depara com objetos antes de conhecidos e por eles toma uma atitude curiosa para entendê-los. A curiosidade seria uma maneira de conduzir o homem a empreender a vontade de descobrir aspectos empíricos diversos acerca da humanidade em geral.

sugerimos que o campo da “metafísica da razão especulativa é, então, o que no *sentido mais estrito* se costuma chamar metafísica. Na medida, porém, em que “a doutrina pura dos costumes também pertence ao ramo particular do conhecimento humano e filosófico derivado da razão pura” (A 842/B 870), logo podemos “abster-nos totalmente de todos os princípios empíricos que poderiam acrescentar ainda no conceito qualquer experiência que servisse para formular um juízo sobre esses objetos” (A 848/B 876). O que importa nessa passagem é a impossibilidade objetiva de conhecimentos empíricos tomados sem um juízo sintético *a priori* que possam conferir-lhe assim a pretensa objetividade requerida. A experiência empírica<sup>60</sup>, mesmo em Kant, tem de ser mediada pela objetividade semântica<sup>61</sup> (LOPARIC, 2003) da metafísica, isto é, da filosofia pura.

Assim posto, o que detalhadamente consistiria uma antropologia para Kant? Na primeira *Crítica*, Kant não a define de acordo com o que vimos como característica de uma antropologia pragmática. O que podemos dizer é que a antropologia lida com objetos não metafísicos, i.e., impuros (LOUDEN, 2000). Para Kant, a dificuldade primeira é a aproximação da Antropologia com a Psicologia Empírica, o que ainda aparece na primeira crítica pela questão de

Qual será a posição da *psicologia empírica*, que sempre reclamou o seu lugar na metafísica, e da qual se esperavam na nossa época tão grandes coisas para o esclarecimento desta ciência, depois de se ter perdido a esperança de estabelecer *a priori* qualquer coisa de concludente? Respondo: o seu lugar é aquele onde deve ser colocada a física propriamente dita (empírica), isto é, do lado da filosofia *aplicada*, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori* e com a qual portanto deve estar unida, mas não confundida. Assim, a psicologia empírica (...), contudo, deveria nela (metafísica) reservar-se-lhe um pequeno lugar, segundo o uso da Escola (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque não é ainda tão rica para constituir isoladamente um estudo e todavia é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica (A 848 e 849/ B 876 e 877).

Se a Psicologia Empírica não é certamente a rigor uma metafísica, então também não temos evidência textual o suficiente para dizer que ela também se constitui como objeto da Antropologia, de acordo com o que mencionamos até então. Justamente por isso, uma psicologia empírica estaria domiciliada no campo de uma antropologia e não

<sup>60</sup> Acerca disso, v. LOPARIC, Z. *A semântica Transcendental de Kant*, 2002.

<sup>61</sup> Acerca disso, v. LOPARIC, Z. *A semântica Transcendental de Kant*, 2002.

seria, destarte, ela mesma definida como uma antropologia, mesmo que estritamente. Por conseguinte, há uma distinção entre os dois conceitos. Podemos ir além: a Psicologia Empírica está contida no conjunto do que seria uma antropologia que, como veremos adiante, a qual aparece em uma seção específica desta obra de 1798. Se assim o fosse, ela não seria designada pelo termo de “Psicologia Empírica” e teríamos a facilidade textual de dizer que seria o caso de uma antropologia carregar todos os sentidos acima mencionados e não o de uma Psicologia Empírica.

Podemos tomar o critério por eliminação acerca da antropologia não poder ser considerada uma Geografia Física porque seus objetos são distintos, pois a primeira lida com o conhecimento empírico do homem; a segunda pressupõe: “reconhecimentos precisos da descrição da natureza (*Kenntnisse der Naturbeschreibung*): física, química, mesmo em alguns pontos de vista, da matemática e também um olhar treinado filosoficamente” (GEO, AA 09, 153, tradução nossa)<sup>62</sup>. O homem é um ser que faz parte da natureza, e isso não é algo questionável, mas ele não é somente natureza, pois pelo Idealismo Transcendental, ele também é constituído pelas suas operações racionais no domínio suprassensível, como vimos anteriormente. Destarte, a Geografia Física também possui objetos de análise empíricos, ou seja, lida com o ambiente externo: onde habitam certos conjuntos de homens e como estes são afetados pelas condições climáticas, topográficas etc<sup>63</sup>.

Se a Geografia Física se concentra metodologicamente nos objetos apreendidos pelo sentido externo, então a Antropologia se ocuparia com os objetos do sentido interno, pois “o sentido interno vê as relações de suas determinações somente no tempo, por conseguinte, no fluxo, onde não há continuidade da observação, o que, porém, é necessário para a experiência” (ANTH, AA 07, 134). Também “o sentido interno não é a pura apercepção, uma consciência do que o ser humano *faz*, pois esta pertence à faculdade de pensar, mas do que ele *sofre* quando é afetado pelo jogo de seus próprios pensamentos” (ANTH, AA 07, 161). Tal distinção é relevante se quisermos levar em consideração a extensão e os usos de tais conhecimentos supracitados.

---

<sup>62</sup> “Noch ungemein genaue Kenntnisse der Naturbeschreibung, Physik und Chemie, selbst in mancher Hinsicht, der Mathematik, und einen geübten philosophischen Blick voraus”.

<sup>63</sup> Acerca disso, v. GEO, AA 09, 156.

Se a antropologia se concentra<sup>64</sup> também no sentido interno da experiência humana, como auto-observação de si<sup>65</sup>, então podemos dizer que essa instrução do sentido interno pode ser avaliada como um desdobramento do que estamos fazendo até agora, como antropologia moral, pois para me dedicar à minha própria auto-observação devo ser, em algum grau, um autocrata, como vimos anteriormente. Entretanto, antes de chegarmos à essa conclusão, resta finalmente dizer que os domínios da Geografia Física e da antropologia pragmática são diferentes. Podemos pensar que o homem e a alma são objetos de investigação que esbarram com o conceito de liberdade. O conceito de liberdade é a chave fundamental para se pensar uma antropologia moral, como veremos a seguir.

Por eliminação textual com base no que foi dito acima, a psicologia empírica “deve ser completamente banida da metafísica e já está dela completamente excluída pela ideia desta ciência” (A 848/B 877). Com isso, poderíamos estar diante de uma Psicologia Empírica no caso da antropologia como aquela que não se enquadra na metafísica? Essa não é uma questão fora de conflitos interpretativos. Porém, deve-se levar em conta que o objeto da Psicologia Empírica é oriundo de um uso específico da razão<sup>66</sup>, mas não em sentido prático, mas em sentido especulativo, pois está atrelada ao conceito metafísico de alma<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> As avaliações também são realizadas pela observação dos outros, nesse caso, não se concentram majoritariamente no sentido interno.

<sup>65</sup> Ou como nos diz Kant na Antropologia: “observar em mim os diferentes atos (*Akt*) da faculdade de representação, quando eu os provoco, é algo digno de observação” (ANTH, AA 07, 134).

<sup>66</sup> Kant fornece um uso prático ao conceito de alma pelo viés do ideal do Sumo-Bem. Nos deteremos melhor nesse aspecto no capítulo 6 do presente trabalho.

<sup>67</sup> A psicologia racional é fruto de um raciocínio da razão que conduz à universalização do conceito de “alma” sem nenhuma correspondente na intuição, logo é um “pensamento sem conteúdo” (A 51/ B 75). Destarte, funda uma aparência de um conhecimento e, conseqüentemente, erige sistemas filosóficos inteiros que se conduzem nesse uso desordenado da razão em sentido especulativo, como resultado origina “três questões dialéticas que constituem a finalidade própria da psicologia racional e que não podem ser resolvidos de forma diferente das investigações precedentes. São elas: 1) da possibilidade da união da alma com um corpo orgânico, isto é, da possibilidade e do estado da alma na vida do homem; 2) do começo dessa união, isto é, da alma no nascimento do homem e antes do seu nascimento; 3) do fim dessa união, ou seja, da alma na morte e depois da morte do homem (questão da imortalidade) (A 384). Entretanto, “o processo da psicologia racional está dominado por um paralogismo que é representado pelo seguinte silogismo: O que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe e é, portanto, substância. Ora, um ser pensado, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito. Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância” (B 411). Acerca do paralogismo da alma, isto é, da psicologia racional, acerca disso, v. A361/B 411 – A 408/B 435.

Ou seja, ao “objeto do sentido interno, [...], a natureza pensante” (A 846/ B 874) e “a metafísica da natureza pensante chama-se *psicologia* e, [...]. trata-se aqui apenas do *conhecimento racional* da alma” (A 846/ B 874). Deter o *conhecimento* especulativo acerca da alma nos é impossível, por se tratar de um númeno. Podemos apenas estabelecer que o conceito de alma pode *ser pensado* e que de forma alguma podemos lhe conferir critério de objetividade em sentido especulativo, e mesmo em um sentido prático, esse conceito pode ser frutífero apenas em relação ao ideal do Sumo-Bem atrelado a ideia de Deus.

Porém, outro problema aparece na primeira *Crítica*: o de que a Psicologia Empírica “é, portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa *antropologia pormenorizada* (que seria o análogo a uma física empírica)” (A 846/ B 874). Com esse fator, nós temos que nos retratar e recuar com a definição problemática vista até agora de uma Psicologia Empírica? Não necessariamente. Temos que nos ater, primeiramente, ao contexto dessa explanação, já que não há a menor possibilidade de se descrever uma antropologia pragmática no contexto de uma Crítica da Razão Pura, o que também é o caso da Psicologia Empírica. Essa discussão acerca da Psicologia Empírica não se encerra por aqui. O que seria, então, uma “antropologia pormenorizada”? Para nós, seria uma antropologia pragmática que se respalda sob o conceito de homem como cidadão do mundo. Por essa razão, assumimos a leitura de que a antropologia pragmática não pode ser uma Psicologia Empírica, pois esta não possui um conceito puro e teleológico imanente: o de homem como cidadão do mundo. A partir dessa nossa interpretação, podemos nos apoiar na citação de Zammito (2002) acerca do caráter da antropologia, pois

Kant reconciliou essas duas profissões [acadêmicos e estudantes] por argumentar que os acadêmicos necessitam se tornar “cidadãos do mundo” — que é o oposto de um pedante — por aprender como tornar aplicável o seu conhecimento num contexto popular. Então, [aqueles] não escolarizados poderiam apreciar e entender o que eles têm a oferecer (ZAMMITO, 2002, p. 301, tradução nossa).<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> “Kant reconciled these two professions by arguing that the academic needed to become a “man of the world” — the opposite of a pedant — by learning how to make his knowledge applicable in a popular context, so that the unschooled could appreciate and understand what he had to offer”.

O objetivo geral de uma tal Antropologia seria a sua capacidade de uma nova designação descritiva e um novo enfoque metodológico, o homem como cidadão do mundo e não somente o conceito particular de homem. A Antropologia se detém no “conhecimento do mundo” (ANTH, AA 07), e esse conhecimento não é uma via de mão única, mas um conhecimento útil ao homem e feito pelo homem e cujo destinatário é o próprio homem, como veremos melhor no capítulo 7. Quem detém a possibilidade de emitir juízos empíricos acerca do homem é a antropologia pragmática, mesmo que ela não execute uma descrição cristalizada, uniforme, estanque e imutável do que constitui o homem ou ser humano, ainda sim, o objeto ao qual ela se dedica é o homem como um agente dotado de razão e, destarte, de liberdade do arbítrio e o que ele faz e é capaz de fazer com essa liberdade e o que ele deve fazer da sua liberdade é tornar-se um cidadão do mundo. A Psicologia Empírica se debruça acerca do suprassensível conceito de alma e esta questão não está livre de embaraços epistêmicos. Por fim, a Antropologia não se dedica apenas ao homem no seu sentido fisiológico ou do seu caráter físico e, tampouco, no sentido genérico como ser racional em geral, mas sim, por uma acepção do ideal cosmológico da razão prática do homem como um potencial *cidadão do mundo*.

## 2.2. - CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UMA ANTROPOLOGIA MORAL

Na presente seção assumimos a leitura de uma antropologia moral em Kant a partir do conhecimento antropológico a ela conferida. Primeiramente, tematizaremos acerca do que se trata o conhecimento de cunho pragmático. Em seguida, mostraremos que, no caso da antropologia moral, a orientação do conhecimento cosmológico seria a de pautar-se pelo conceito de homem como cidadão do mundo, que será objeto de nossa análise de forma mais explícita a partir do capítulo 6.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Immanuel Kant enseja mostrar que o conhecimento do mundo<sup>69</sup> (*Weltkenntnis*) advém do próprio homem

---

<sup>69</sup> Uma das descrições do conhecimento do mundo é fornecido na obra “Geografia Física” de Kant: “Uma educação ainda está seriamente em falta se não se ensinar uma pessoa como aplicar seu conhecimento adquirido e trazê-lo à luz por sua utilidade, pois essas aquisições de conhecimento devem estar de acordo que o entendimento da situação e da situação no qual ele se encontra, i.e., tem de tornar o nosso conhecimento, prático. E é isso que significa conhecimento do mundo” (KANT, PG, AA 09).

tomado como um ser livre no tocante às suas máximas. Uma antropologia pragmática tem em vista explicitar esse conhecimento do mundo pelo viés do que a natureza dotou ao homem e mostra também em quais condições o homem pode melhor desenvolver *certo* conjunto de suas potencialidades naturais (*Naturanlagen*) (HAHN, 2010) em vistas da sua destinação (*Bestimmung*) inculcida pela natureza: o de usar a sua faculdade da razão. Por definição: antropologia pragmática se direciona a explicar o homem como um ser que é um habitante e agente de modificação constante do mundo. Desse modo, de acordo com a MS de 1797, à Antropologia

Precisaremos tomar frequentemente como objeto *a natureza* particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para nela *mostrar* as conclusões dos princípios morais universais sem por meio disso tirar algo da pureza dos últimos, nem pôr em dúvida sua origem *a priori* — Isso quer dizer apenas que uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela (MS, TL, AA 06, 217).

O conhecimento do mundo é pragmático; logo, próprio do homem e para o homem e que este tem de ser reconhecido como agente detentor de liberdade do arbítrio, além de ser a prerrogativa argumentativa de Kant: de não estar impassível e indiferente ao seu ambiente circundante e a si mesmo. Mundo e homem mantêm uma relação conceitual descritiva e de interdependência para a antropologia pragmática de Kant. Pois, para Kant, todos “os conhecimentos adquiridos através da civilização possuem como propósito um uso pelo próprio homem no mundo” (ANTH, AA 07). Isto posto, o conhecimento do mundo (*Weltkenntnis*) representa as observações (HAHN, 2010) estabelecidas justamente pelas capacidades de assimilação do homem em relação ao seu ambiente, tanto interno quanto externo.

Quando o homem possui esse conhecimento do mundo da antropologia pragmática, qual seja, o das suas potencialidades dotadas a ele pela natureza, i.e., seu caráter físico, de como operam as suas faculdades e de observações tolhidas empiricamente, ele pode se dispor de se reconhecer como portador da liberdade como agente impugnável, o que nada mais é do que um agente detentor de parâmetros objetivos de avaliação de suas próprias máximas. Com isso, o homem pode utilizar-se desse conhecimento pragmático para avaliar, testar, elucidar acerca daquilo que pode funcionar

como elementos em busca de erigir o seu caráter moral através daquilo que propõe a si mesmo, que é o caso de uma antropologia moral, o fio condutor para a apresentação e estabelecimento do homem como cidadão do mundo.

Como a Antropologia: “é uma ciência sobre as leis subjetivas do livre-arbítrio” (AA 28, 03) e a “filosofia prática [...] é uma doutrina da execução do princípio moral”, então a antropologia moral seria justamente o conhecimento das operações do arbítrio e o que pode lhe ser danoso ou favorável aos seus interesses objetivos: os deveres. Para tanto, defendemos que a Antropologia de Kant, além de ser pragmática possui também uma faceta do uso da liberdade do arbítrio em vistas de guiá-lo rumo ao estabelecimento de um caráter que possa refletir aquilo que o homem é capaz de fazer de si próprio (ANTH, AA 07), a saber, como faceta de uma antropologia moral.

Zeljko Loparic (2003), em seu artigo “*As duas Metafísicas de Kant*”, também defende a hipótese de leitura de uma antropologia moral, porém *através de uma teoria do sentido e do significado da experiência* do campo prático kantiano. O que isso significa? Significa que a antropologia moral é a “teoria do domínio de aplicação das leis e dos conceitos *a priori* do direito e da virtude” (LOPARIC, 2003, p. 3). Interessante como Loparic (2003) não se remete diretamente à lei moral para se pensar numa antropologia moral, mas foca explicitamente no estatuto dos deveres do arbítrio. Talvez, o autor coloque essa questão e passagem do domínio da moralidade para o dos deveres como isentas de muitos problemas, algo de que discordamos, mas o que vale dizer agora é que essa antropologia moral opera como “um sistema da liberdade”. Para Loparic (2003), o sistema da liberdade elaborado por Kant visa à fundamentação do princípio moral, a sua “realidade objetiva prática” (LOPARIC, 2003, p. 2) e a justificação do

sistema completo da liberdade cujos princípios permitiriam legislar *a priori* não apenas sobre a moralidade das nossas ações, mas também sobre outros aspectos essenciais da práxis humana – da atividade humana atribuível à liberdade – tais como o direito, a política e a educação (LOPARIC, 2003, p. 2).

Nisto consiste uma antropologia moral, para Loparic (2003) que esta pode ser considerada como sistema da liberdade e que representaria um programa *a priori* da finalidade última da práxis humana que não se detém apenas na justificação semântica

das ações e seus princípios, mas se estenderia até uma história da razão prática como análise e normatização dos progressos da civilização e espécie humana (LOPARIC, 2003). Esse é um empreendimento bastante ambicioso.

Um empreendimento como esse também: “indica que o conceito de antropologia moral [...] pode e deve ser aproximado do da antropologia pragmática” (LOPARIC, 2003, p. 9). O autor toma tal conectivo entre as duas formas de antropologia de forma cautelosa. As duas antropologias se *aproximam*, mas não são uma única e mesma antropologia. Dessa forma, qual seria a diferença entre elas? Loparic (2003) as aproxima no projeto geral da execução dos deveres da MS conectada com o enunciado da ANTH daquilo que o homem “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (ANTH, AA 07, 119). Para Loparic (2003): “a antropologia pragmática visa um tipo diferente de objeto: as realizações do ser humano enquanto agente livre, isto é, fatos que obedecem às leis do uso interno ou externo da liberdade” (LOPARIC, 2003, p. 9). Se a antropologia pragmática faz isso e a antropologia moral também executa essa mesma função, logo seriam a mesma coisa para Loparic (2003)? Para evitar uma confusão terminológica dessa natureza, o autor nos diz que: “a antropologia moral kantiana é fundada na experiência da execução das leis *a priori* explicitadas na metafísica dos costumes pelo agente humano que se sabe e se quer livre” (LOPARIC, 2007, p. 10). Ainda assim nos resta a questão porque anteriormente ele havia designado esse mesmo papel também à antropologia pragmática. Em vista disso, a diferença entre as duas não fica explícita. De todo modo, a Antropologia pode ser pensada como inerente ao sistema da liberdade estabelecido pela moralidade, pois se debruça no conceito de homem na condição de ser dotado de liberdade (ANTH, AA 07), como vimos acima. Ao fim, podemos dizer que a antropologia moral tematizada por Loparic (2003) prega semanticamente a realização da experiência prática como “psicologia científica” (LOPARIC, 2003, p. 9) do homem.

Já Frierson (2003), em sua obra “*Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy*”, visa a trazer uma interpretação explícita acerca de uma antropologia moral a partir do problema de como conciliar as duas causalidades às ações humanas em particular. Em outras palavras, como lidar com a fundamentação de uma ação por dever sob a causalidade numênica se as ações são fenomênicas? Ou que tipo de passagem podemos e temos condições de estabelecer acerca dessas causalidades? Ou, como nos diz

Frierson (2003, p. 3, tradução nossa)<sup>70</sup>: “o problema prático é o de como explicar para os julgamentos morais que fazem uso de *insights* antropológicos a respeito daquilo que auxilia e do que obstaculiza o desenvolvimento moral”. A partir dessas indagações, o autor visa a resolvê-las adotando a seguinte maneira:

Se Kant não afirma a liberdade transcendental ou não espera que a antropologia é empírica ou se restringe a antropologia a um contexto não-moral, então ele seria facilmente salvo. Mas Kant não pode se salvar tão facilmente. Ele realmente afirma essas três reivindicações na forma de dilema. O projeto para salvar Kant, portanto, envolve mostrar que há um caminho no qual essas três podem ser mantidas consistentemente (FRIERSON, 2003, p. 4, tradução nossa).<sup>71</sup>

Desta forma, iremos por partes. Primeiramente, o objetivo seria uma reavaliação do Idealismo Transcendental ou de como a liberdade prática é capaz de não somente se referir ao campo metafísico, mas também possui a faceta de movimentar os agentes a buscarem fins que *podem* ser os fins propostos pela razão. Mas não necessariamente.

Mostro que Kant possui uma forte e não compatibilista concepção da liberdade humana. Me foco no único aspecto crucial que torna difícil o seu trabalho antropológico. Esse aspecto é assimétrico na relação causal entre o eu livre numênico e a sua aparência fenomênica no mundo, uma tal assimetria surge mesmo se esperarmos dois-objetos, dois aspectos ou duas-perspectivas na metafísica de Kant (FRIERSON, 2003, p. 4, tradução nossa)<sup>72</sup>.

O autor supracitado faz uma reconstrução rápida do Idealismo Transcendental com a finalidade de pontuar que as duas causalidades não entram em choque porque a decisão que conduz a uma ação pode ser descrita empiricamente e, no caso da Antropologia, uma ação [executada] seria detentora de uma objetividade avaliativa ou até mesmo descritiva. A questão toda repousa na avaliação empírica de uma ação e

---

<sup>70</sup> “The practical problem is how to account for moral judgments that make use of anthropological insights regarding helps and hindrances for moral development”.

<sup>71</sup> “If Kant does not affirm transcendental freedom, or does not hold that anthropology is empirical, or restricts anthropology to nonmoral contexts, then he is easily saved. But Kant cannot be saved that easily. He does affirm all three of the claims that form the dilemma. The project of saving Kant thus involves showing that there is a way that they can all be held consistently”.

<sup>72</sup> “I show that Kant has a strong, non compatibilist conception of human freedom. I focus on one crucial feature of Kant’s account that makes his anthropological work difficult. That feature is an asymmetry in the causal relation between the noumenal free self and its phenomenal appearance in the world, an asymmetry that arises whether one holds a two-object, two-aspect, or two-perspective account of Kant’s metaphysics”.

retrospectivamente dos seus interesses envolvidos. Além de se assumir que toda ação tem de ter uma responsabilidade moral, mesmo que não praticada. De onde vem esse raciocínio? Da própria definição de agente moral, segundo ele. Pois “Kant insiste que o nível *fundamental* da explicação é a liberdade. As causas naturais apenas expressam essa liberdade” (FRIERSON, 2003, p. 24, tradução nossa)<sup>73</sup>.

A lei moral possui uma coerção distinta daquela da natureza, porém, é importante salientar que é possível estabelecer diversos incentivos para a moralidade visam a cultivar a ação por dever (HAHN, 2010), aos poucos, em nós. E também, o conceito de força é extremamente oportuno para se pensar que uma ação por dever pode ser executada como superação dos objetos empíricos, mas esse conceito de força não é objeto da análise de Frierson (2003). Ao fim, a condição de que as duas causalidades se mantenham “autônomas” uma em relação à outra é a de que: “a teoria da liberdade de Kant implica numa assimetria na qual a liberdade é anterior à natureza. Dessa forma, isso significa que o eu livre pode influenciar, mas não pode ser influenciado pelo mundo empírico” (FRIERSON, 2003, p. 31, tradução nossa)<sup>74</sup>. O autor se ampara na relação entre os dois mundos a partir de uma análise teleológica, a saber: o fenômeno é uma causa de um número (KU, AA 05). A autoidentidade de si seria concebível através das nossas representações. Tal distinção da identidade de um “eu puro” e de um “eu empírico” (usualmente chamado de extensão material, isto é, corpo) seria um aspecto a ser considerado como mantenedor da objetividade metafísica dos dois campos, além de se portar como uma “ponte”, no caso da liberdade, entre as duas causalidades.

Frierson acrescenta à sua interpretação de uma antropologia moral a hipótese de leitura à antropologia como ciência empírica que, em linhas gerais, Frierson (2003, p. 32, tradução nossa) nos indica sua posição clara acerca da Antropologia: “Há duas dimensões importantes tanto para a questão se a antropologia é empírica, as quais eu discuto. Primeiramente, alguém pode indagar se a antropologia é empírica no seu *método*. [...]”

---

<sup>73</sup> “Kant insists that the fundamental level of explanation is freedom. Natural causes just express that freedom”.

<sup>74</sup> “Kant’s theory of freedom implies an asymmetry according to which freedom is prior to nature. On one account, this means that the free self can influence but cannot be influenced by the empirical world”.

Segundamente, alguém pode indagar se o *assunto* da antropologia é empírico<sup>75</sup>. A questão do Idealismo prevalece como base para essa leitura: a de tomar o homem como númeno<sup>76</sup> e fenômeno como suas características constitutivas. Para nós, não vale apenas isso. Frierson (2003) não menciona o juízo sintético *a priori* da Antropologia, o do homem como cidadão do mundo, como veremos no capítulo 6. Faz menção apenas a outros mecanismos que possam fazer valer um estudo no qual: “os seres humanos devem ser considerados objetos de análise empírica, mas, ao mesmo tempo, como moralmente responsáveis” (FRIERSON, 2003, p. 32, tradução nossa)<sup>77</sup>. Nessa chave de leitura do Idealismo como caracterização do homem, o autor se atém a responder que a: “antropologia é dependente de boas observações, precisamente porque é uma ciência empírica” (FRIERSON, 2003, p. 34, tradução nossa)<sup>78</sup>. No entanto, Frierson (2003) nos diz que o sentido de ciência que ele está atribuindo no seu uso como conectivo é o de que

A antropologia de Kant é universal. Kant diz que a antropologia deve começar pelo “conhecimento universal” e o sujeito da antropologia são os seres humanos como tais. De fato, uma das dificuldades para a antropologia é precisamente que pode erroneamente incluir detalhes contingentes que refletem tempos e lugares particulares como parte do testemunho científico da antropologia (FRIERSON, 2003, p. 34, tradução nossa).<sup>79</sup>

Esse conceito de antropologia como ciência empírica do homem se forja a partir da universalidade abrangente do conhecimento do homem. Isso só é possível mediante o Idealismo Transcendental ao se dividir o homem como fenômeno como aquilo que sabemos corporalmente acerca dele, e como númeno como aquilo que culturalmente o homem cultiva. Esse raciocínio não nos parece incorreto; porém, ao se dizer que a

---

<sup>75</sup> “There are two important dimensions to the question of whether anthropology is empirical, which I take up in turn. First, one can ask whether anthropology is empirical in its method. [...] Second, one can ask whether the subject matter of anthropology is empirical”.

<sup>76</sup> Não discorreremos acerca da leitura da distinção entre “númeno” e “coisa em si”. Para nós, os dois conceitos se referem a mesma faceta: àquilo que não é capaz de ser tangenciado pela sensibilidade pura. Acerca disso, v. LOUZADO. “*Non est*” não é “*est non*”: *phaenomenon e noumenon na Crítica da Razão Pura*. 2003.

<sup>77</sup> “Human beings must be considered objects of empirical study but at the same time as morally responsible”.

<sup>78</sup> “Anthropology is dependent upon good observation precisely because it is an empirical science”.

<sup>79</sup> “Kant’s anthropology is universal. Kant says that anthropology must begin with “universal knowledge” and that the subject of anthropology is human beings as such. In fact, one of the difficulties for anthropology is precisely that one might mistakenly include contingent details reflecting particular times and places as part of the scientific core of anthropology”.

antropologia é uma ciência a partir da universalidade do seu objeto (o homem), logo não podemos concordar que esse tipo de conhecimento seja dessa espécie, até mesmo Frierson (2003) reconhece que as particularidades atrapalham nessa avaliação de uma antropologia como ciência. O critério de cientificidade dada à antropologia não pode ser da mesma espécie que aquele atribuído às ciências, como a física, por exemplo. Frierson (2003) crê que outro elemento pode ajudar nessa questão, a saber, a auto-observação do homem: “Kant sugere que a auto-observação é o método primário da antropologia, isso é claro que a antropologia também envolve interação com e pela observação dos outros” (FRIERSON, 2003, p. 42, tradução nossa)<sup>80</sup>. Assumimos também a importância metodológica da observação de si baseando-nos nas representações que fazemos acerca do que empiricamente nos afeta e que atravessa o nosso sentido interno. Mesmo com essa autoanálise mediante o sentido interno do sujeito, ainda assim esse conhecimento não possui o mesmo grau de objetividade tal qual o da metafísica, da lógica, da matemática ou da física.

Mesmo com todos esses elementos, Frierson (2003) não é capaz de nos trazer elementos objetivos para tornar a antropologia de Kant uma ciência com estatuto epistêmico forte o suficiente apenas e somente mediante as observações empíricas a ela contidas. Frierson (2003) poderia optar por fornecer um grau de objetividade maior, caso se amparasse no juízo sintético *a priori* da Antropologia, que tenta dar coesão e maior objetividade a essa filosofia designada por ele como empírica. Para isso, o autor não apresenta muitos desdobramentos de uma antropologia como ciência empírica.

A defesa enfática da antropologia moral por Frierson (2003) aparece como complementar à supracitada ciência empírica. Pois Frierson (2003) visa a tratar a questão da antropologia moral não como: “particularmente, a antropologia moral, na teoria moral madura de Kant não é o tipo de antropologia necessária para aplicar o imperativo categórico para ações humanas concretas” (FRIERSON, 2003, p. 48, tradução nossa)<sup>81</sup>, mas sim, como: “essa antropologia parece levantar problemas para a explicação de Kant sobre a liberdade se a ela for inserida um uso moral tal que ajuda a superar empiricamente

---

<sup>80</sup> “Kant suggests that self-observation is the primary method of anthropology, he is clear that anthropology also involves interaction with and observation of others”.

<sup>81</sup> “In particular, moral anthropology in Kant’s mature moral theory is not the kind of anthropology needed to apply the categorical imperative to concrete human situations”.

obstáculos do desenvolvimento moral” (FRIERSON, 2003, p. 48, tradução nossa)<sup>82</sup>. Realmente, se pensarmos nessa aplicação imediata da lei às ações particulares, recairíamos na terceira seção da GMS, a saber, entraríamos no problema de se provar a lei prática por uma ação realizada no mundo fenomênico necessariamente em virtude dessa lei para que possamos provar a liberdade. O objetivo de Frierson (2003) na sua análise da antropologia moral visa a mostrar que a

Antropologia é muito importante para alguns tipos de aplicação da lei moral, mas uma antropologia que serve meramente para aplicar a lei moral não é uma “antropologia moral”. Antropologia moral lida especificamente com suas condições subjetivas de propagação e fortalecimento, ao invés de meramente especificar os princípios morais. Dito isso, a antropologia moral estuda as influências que ajudam ou impelem alguém a adotar ou agir por princípios morais. De certa forma, é claro que essa antropologia ainda envolve a aplicação da lei moral às situações humanas particulares, mas seu escopo é significativamente restrito. A aplicação com a qual a antropologia moral se preocupa é com o trabalho dos deveres imperfeitos do agente para o desenvolvimento da sua perfeição moral (FRIERSON, 2003, p. 49, tradução nossa).<sup>83</sup>

Primeiramente, certamente a antropologia constitui um conjunto de conhecimentos que visam a manejar as habilidades de como podemos lidar conosco e com outrem. Desta maneira, estamos numa relação direta com os deveres de virtude estabelecidos por Kant na MS e não com o dever moral diretamente, mas indiretamente por esses deveres, como discutimos anteriormente. Frierson (2003) está correto ao pensar essas características da antropologia moral, pois mostra a possibilidade de tornar o dever objetivo, isto é, moral, em deveres éticos. Do mesmo modo, defendemos, ocorre com a conversão das faculdades: vontade e arbítrio. Acerca desse último ponto, Frierson (2003) rapidamente descreve essa distinção do ponto de vista do Idealismo Transcendental como parte do projeto de análise da antropologia moral:

---

<sup>82</sup> “This anthropology will seem to raise problems for Kant’s account of freedom if it is put to moral use, such that empirical helps and hindrances aid moral development”.

<sup>83</sup> “Anthropology is very important for these sorts of applications of the moral law, but anthropology that merely serves to apply the moral law is not “moral anthropology.” Moral anthropology deals specifically with subjective conditions that spread and strengthen, rather than merely specify, moral principles. That is, moral anthropology studies the influences that help or hinder one in adopting and acting on moral principles. In a certain sense, of course, this anthropology still involves the application of the moral law to particular human situations, but its scope is greatly restricted. The application with which moral anthropology is concerned is the working out of the imperfect duty to develop one’s moral perfection”.

Se as influências empíricas atualmente são relevantes para o status moral de alguém, tal como Kant sugere na sua antropologia, então eles devem ter alguma importante relação consigo mesmo enquanto alguém livre. Eles não podem apenas influenciar como alguém nos aparece. Essa é uma importante nota de rodapé que não reconcilia completamente a liberdade transcendental com a antropologia moral. Certamente, há alguns pontos de relação entre a vontade livre e a aparência da vontade como núcleo da solução, mas Kant ainda precisa dar conta de como as aparências se relacionam com a vontade livre. Dado o escrutínio da liberdade, esse empreendimento não pode ser unicamente metafísico. Mas também precisa ser metafísico. Tudo o que Kant precisa mostrar é por que alguém deve se preocupar *moralmente* com tais aparências que podem ser afetadas por influências *empíricas*. Em particular, ele precisa mostrar por que alguém deve se preocupar moralmente acerca das diversas mudanças individuais envolvidas na antropologia moral (FRIERSON, 2003, p. 97, tradução nossa).<sup>84</sup>

Contudo, Frierson (2003) enseja trazer o sentido de “pragmático” para a discussão da antropologia moral. Notoriamente, isso se vale da necessidade de conectar o aspecto moral com a questão pragmática geral que envolve a obra de Kant.

Esse termo possui, ao menos, três sentidos diferentes na filosofia moral de Kant e aspectos da *Antropologia* refletem cada um desses diferentes sentidos. Raciocínio “pragmático” pode envolver (1) a *felicidade* de alguém, (2) a totalidade de *prático* e/ou (3) o *uso dos outros* para alcançar certos fins. Destes, apenas o primeiro exclui elementos morais das suas considerações, enquanto o segundo necessariamente os inclui. O terceiro envolve moralidade, apesar de mais obliquamente (FRIERSON, 2003, p. 50, tradução nossa).<sup>85</sup>

Diante desse dilema lexicográfico, Frierson (2003) trata superficialmente desses três pontos, não traz novas informações acerca da conexão entre moral e pragmático na Antropologia de Kant. Frierson (2003) cita o objetivo da obra em questão, mas não entra

---

<sup>84</sup> “If empirical influences actually are relevant to one’s moral status, as Kant suggests in his anthropology, then they must have some important relation to oneself insofar as one is free. They cannot just influence how one appears. Thus this important footnote does not completely reconcile transcendental freedom with moral anthropology. It rightly points to the relationship between the free will and the appearance of that will as the core of the solution, but Kant still needs an account of how appearances relate to the free will. Given the inscrutability of freedom, this account cannot be a metaphysical one. But it also need not be metaphysical. All that Kant needs to show is why one should be morally concerned with those appearances that can be affected by empirical influences. In particular, he needs to show why one should be morally concerned about the sorts of changes involved in moral anthropology”.

<sup>85</sup> “This term has at least three different meanings in Kant’s moral philosophy, and aspects of the Anthropology reflect each of these different senses. “Pragmatic” reasoning can involve (1) one’s happiness, (2) the whole sphere of the practical, and/or (3) the use of others to achieve one’s ends. Of these, only the first excludes moral elements from its consideration, while the second necessarily includes them. The third involves morality, though more obliquely”.

no mérito de como o conhecimento pragmático pode metodologicamente se conectar à moralidade. Superficialmente, o conceito de pragmático se torna uma designação de uma totalidade que não é descrita, mas imposta discursivamente. No entanto, não seremos injustos também. Frierson (2003), assim como nós, foca majoritariamente na hipótese de leitura da antropologia moral, e essa também é a nossa proposta, mesmo que não sigamos os passos de sua reconstrução argumentativa.

Ainda estamos tentando entender o conceito de “totalidade do prático” estabelecido acima pelo autor. Será um conceito que se relaciona com a antropologia moral? Ou será mesmo equivalente à antropologia moral? Aparentemente, ele se refere à segunda indagação feita por nós. A antropologia moral é representada como a totalidade do campo prático. Contudo, conceber a unidade do campo prático através da antropologia moral é uma tarefa árdua. Frierson (2003) faz isso através do conceito kantiano de “mal radical” (FRIERSON, 2003). Para Frierson (2003, p. 104, tradução nossa), a “antropologia moral promove incentivos e evita obstáculos à moralidade”<sup>86</sup>. Desta forma, ela seria capaz de fazer uma “revolução” do arbítrio do sujeito (FRIERSON, 2003), em outras palavras, nessa revolução, o sujeito poderia agir moralmente (FRIERSON, 2003). Tal análise da antropologia moral feita por Frierson (2003) se aproxima daquela defendida por Loparic (2003) acima.

Para Louden (2003), a antropologia moral é aquela que reconhece através do conhecimento do homem aquilo que ele é capaz de fazer fisicamente e moralmente. Até aí, não temos problemas, pelo contrário, parece-nos sensato admitir uma interpretação nesse sentido. Tal antropologia moral seria importante porque: “os agentes necessitam de uma antropologia moral através do curso de suas vidas para continuamente afinar e refinar seus poderes de julgamento” (LOUDEN, 2003, p. 24, tradução nossa)<sup>87</sup>. Essa seria uma das grandes utilidades do projeto da antropologia moral, que seria suportada por diversos elementos descritos e captados por esse campo com a finalidade exequível da moral. Tal interpretação é ponto pacífico entre a de Louden (2003) e a nossa.

---

<sup>86</sup> “Moral anthropology promotes aids and avoid obstacles to morality”.

<sup>87</sup> “Agents need moral anthropology throughout the course of their lives in order to continually sharpen and refine their powers of judgement”.

Para nós, cabe explicitamente, no tocante à antropologia pragmática estabelecer um “plano (que já supõe o conhecimento do ser humano)” (ANTH, AA 07, 120) e que este é o conhecimento do homem tolhido através da observação empírica deste a partir de como ele se porta no mundo e para o mundo (perante outros agentes racionais e livres). Do contrário, “a antropologia do cidadão do mundo fica muito limitada” (ANTH, AA 07, 120). Ou seja, a antropologia pragmática faz alusão a um conhecimento direcionado e estabelecido como finalidade terminal o cosmopolitismo da razão prática. Já a antropologia moral constitui, para nós, aqui, uma postura interpretativa cuja finalidade é a de cumprir as condições para o “fecho da abóbada” (KpV, AA 05) do cosmopolitismo como teoria da exequibilidade moral, a qual necessita também da atuação da teleologia na filosofia prática de Kant. Essa breve descrição da antropologia moral é nítida nos textos de Kant se levarmos em conta a destinação à qual se ocupa a metafísica, já que, de acordo com Kant na KrV

A metafísica é também o acabamento de toda a *cultura* da razão humana, acabamento imprescindível, mesmo deixando de lado a sua influência, como ciência, sobre fins determinados. Com efeito, considera a razão segundo os seus elementos e máximas supremas, que devem encontrar-se como fundamento da *possibilidade* de algumas ciências e do *uso* de todas. Que a metafísica sirva, como mera especulação, mais para prevenir erros do que ampliar o conhecimento, não prejudica em nada o seu valor, antes lhe dá mais dignidade e consideração, através do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal (A 851/ B 879).

Novamente, a busca pelas respostas aos objetos teorizados pela metafísica tradicional são investigações necessárias e naturais aos homens, mas isso não significa que tal investigação filosófica não nos conduza a lugar algum, na medida em que, são classificados por Kant como objetos pensáveis. Pelo contrário, tal busca da objetividade é necessária também para o desenvolvimento das motivações e das máximas do homem em vistas da sua finalidade terminal – dessa maneira, o âmbito prático se beneficia da Antropologia, tanto pragmática quanto moral, mas principalmente, do exercício conjunto destas duas em vistas do cosmopolitismo como fim terminal da moralidade. Se reconhecemos a importância da filosofia nesse aspecto, temos de considerar que há um elemento prático aí envolvido. Na verdade, temos de atribuir importância de uma

metafísica do âmbito prático, principalmente como uma teleologia dos fins da razão prática que visa realizar o ideal de cidadão do mundo.

No entanto, a antropologia pragmática lida empiricamente acerca do homem, mas aponta para a sua finalidade terminal prática mediante o cosmopolitismo: “o homem como um cidadão do mundo” (ANTH, AA 07). Diante desse conceito, estamos defronte à antropologia moral, pois se admite intrinsecamente a necessidade prática do cosmopolitismo tomado como dever prático. Mesmo que o método da antropologia pragmática seja empírico-descritivo acerca do homem, a sua objetividade se baseia nesse ideal cosmopolita fundamental. Admitimos que o homem também é um objeto de conhecimento, ou melhor, ele é o objeto *desse* conhecimento: o homem é o provedor e, ao mesmo tempo, destinatário desse conhecimento do mundo. O homem é, do ponto de vista metafísico ou da filosofia pura, simultaneamente nùmeno e fenômeno. Se quisermos conhecer algo palpável acerca do que consiste o homem, devemos então nos reportar não à metafísica, mas a Antropologia.

É justamente disso que se ocupa uma antropologia moral: “do conhecimento empírico para que o homem desempenhe aquilo que ele deve e tem que fazer de si mesmo pois, a questão da formação do caráter, presente na antropologia pragmática, não deixa de ser um tópico da antropologia moral” (HAHN, 2010, p. 169). O homem pode e é capaz de construir o seu caráter moral via máximas adotadas e estabelecidas pelo arbítrio, e é nisso que se constitui o objeto da antropologia moral. Uma antropologia moral se ocuparia da formação de um caráter inteligível ou moral do homem (HAHN, 2010) e, conseqüentemente, de um cidadão do mundo ao estabelecer a condução de si à execução de uma ação por dever. Nesse sentido, a antropologia moral necessita do conhecimento da antropologia pragmática com vistas a desenvolver o caráter (moral) dos seres humanos (HAHN, 2010) e, conseqüentemente, com a finalidade de que eles possam exercer a sua liberdade não apenas formal, mas também mediante a execução da lei prática: sendo assim, o homem como autônomo, autocrático e agente cosmopolita. A antropologia moral pode ser tomada como aquela que: “pretende identificar as condições subjetivas (sem que seja possível um conhecimento especulativo dessas condições), que não são outra coisa que faculdades, predisposições e propensões que compõem a natureza humana” (HAHN,

2010, p. 171). Para Hahn (2010), as duas facetas da antropologia de Kant mutuamente cooperam e se complementam<sup>88</sup>, a saber,

A antropologia moral não cria a possibilidade da moralidade, pois esta já existe na natureza humana (a razão não ordena o impossível – tudo o que deve, pode ser executado). O trabalho da antropologia consiste apenas em identificar as condições subjetivas presentes na natureza humana e, por assim dizer, engendrar mecanismos (amparados em princípios empíricos) que combatam as condições que são obstáculos ao cumprimento da moralidade e que promovam as condições (predisposições) que favorecem a execução de princípios (HAHN, 2010, p. 166).

Acrescentamos algo a mais acerca dessa passagem: para nós, *a antropologia moral possui a finalidade de possibilitar que o homem possa realizar a finalidade terminal da razão prática, como um cidadão do mundo*, pois o que o homem pode fazer de si mesmo é tornar-se autocrático, virtuoso e agente cosmopolita. Podemos pensar a relação entre a antropologia moral e a antropologia pragmática mediante o conhecimento descritivo acerca do homem, à medida que

[...] Possuímos agora duas instruções para ambas as capacidades, a saber, a lógica para o entendimento e a filosofia prática para a vontade. [...] Estamos levando em conta aqui, portanto, um ser dotado de livre-arbítrio que não é apenas um ser humano, mas que pode ser também qualquer ser racional. E aqui examinamos as regras do uso da liberdade, e isto é a filosofia prática em geral. Portanto ela possui regras objetivas da conduta livre [...] A *antropologia* ocupa-se com as regras práticas subjetivas. Ela considera a conduta real do ser humano, mas a filosofia moral busca trazer sob regras sua boa conduta, a saber, o que deve acontecer. Em outras palavras: como uma ação possível pode ser boa. Ela contém as regras do bom uso da vontade. [...] A ciência das regras de como o ser humano deve se comportar é a filosofia prática e a ciência das regras de sua conduta é a antropologia. Essas duas ciências estão proximamente relacionadas e a *moral não pode existir sem a antropologia*, pois se deve primeiramente conhecer do sujeito se ele também está em condições de levar a cabo o que dele se exige em relação ao que deve fazer (V-Mo/Collins, AA 27, 2 e 3).

---

<sup>88</sup> Um exemplo dessa complementaridade seria: “Jovem homem! Evita a saciedade (da diversão, do excesso, do amor e semelhantes), se não com o propósito estóico de se abster completamente dela, ao menos com o fino propósito epicurista de ter a perspectiva de uma fruição sempre crescente. Essa parcimônia com o pecúlio de teu sentimento vital te fará realmente mais rico pelo retardamento do prazer, ainda quando no fim de tua vida deves ter renunciado em grande parte ao uso dele. A consciência de ter a fruição em seu poder é, como tudo o que é ideal, mais fecunda e muito mais ampla que toda a satisfação dos sentidos” (ANTH, AA 07, 165).

A ética é o caminho da virtude possível para o bem viver dos homens consigo próprios e com outrem. Já a antropologia moral seria a bússola que conduziria, via seus conhecimentos de mundo, o homem na condição de cidadão do mundo, visto que “é preciso conhecer do homem se ele também é capaz de fazer o que dele se exige” (V-Mo/Collins, AA 27, 3).

Fazendo os devidos balanços acerca das propostas apresentadas por Loparic (2003), Frierson (2003), Louden (2003) e Hahn (2010), podemos defender que a antropologia moral constitui o esforço de unidade interpretativa acerca da moralidade kantiana, englobando a ética, o direito, a religião, a educação, o cosmopolitismo e a antropologia pragmática como aspectos para constituir tal avaliação. Nessa acepção, tudo o que se refere ao prático é matéria de análise de uma antropologia moral que propõe a partir destes aspectos a coesão explicativa para a exequibilidade da moralidade. Não tomamos necessariamente o objetivo de assumir a viabilidade da adoção da moralidade às ações por esse viés, mas sim, designamos a adoção da moralidade *indiretamente* pela construção de um caráter moral e, a partir desse caráter, o homem tem de visar a representação de máximas e se motivar a buscar por fins moralmente autorizados, assim ele seria apto para agir “*em conformidade com a lei moral*” (GMS, AA 04, BA 9-10) e não “*de acordo com a lei moral*” (GMS, AA 04, BA 8). Porém, para nós, essa unidade da moral só é possível mediante o aspecto inerente da própria moralidade, a da concepção de fins inerentes a lei prática, a saber, o fim da universalidade da dignidade da humanidade. Uma tal unidade se refere teleologicamente ao uso da razão prática pelos seres humanos em vistas de promover fins. Tomando esse pressuposto, estabelecemos que a coesão explicativa para uma antropologia moral seria guiada pelo conceito cosmopolita do homem como cidadão do mundo. Podemos assumir que defendemos aqui a hipótese do Idealismo Transcendental como um método para a leitura da Antropologia, pois tomamos o homem na sua acepção numênica e fenomênica, mas não estamos tomando o homem como conceito isoladamente e destituído de qualquer critério de sociabilidade, mas sim, estamos lidando com as condições necessárias para a formação do caráter (moral) para um cidadão do mundo. Finalmente, a partir do que foi exposto, nossa interpretação visa esclarecer que o ideal de homem como cidadão do mundo depende de uma série de elementos, principalmente, éticos e cosmopolitas que

conduziriam o homem a buscar adotar um caráter inteligível para si próprio que seja condizente com as exigências da razão prática, tanto na letra da lei quanto nos fins estabelecidos por ela. Tais aspectos defendidos acima por nós serão mais bem discorridos nos próximos capítulos.

### 2.3. - OBJETIVOS GERAIS DA DIDÁTICA ANTROPOLÓGICA

Na presente seção, descreveremos a primeira parte da separação dos conteúdos da ANTH de Kant, como vimos anteriormente, esta obra se debruça, na sua primeira parte, sobre a descrição das três faculdades do homem, a saber, a faculdade de conhecer, a de desejar e a do sentimento de prazer e desprazer. De certa forma, Kant esboça uma casuística que pode ser útil a um uso melhor dessas faculdades pelo homem e para o próprio homem. O filósofo nos relembra o funcionamento, o campo e os objetos de cada uma das três faculdades superiores trazendo à luz suas descrições de um ponto de vista não metafísico, mas trazendo elementos empíricos como descrições de cunho pragmático acerca das operações destas em e sob determinadas circunstâncias. Alguns exemplos acerca da cognição fornecidos são:

é notável que a criança que já sabe falar suficientemente bem comece no entanto bastante tarde a falar por meio do eu (talvez bem depois de um ano), tendo até então falado de si na terceira pessoa (Carlos quer comer, andar etc.), e uma luz parece se acender para ela, quando começa a falar por meio do eu: a partir desse dia nunca mais volta a falar daquela maneira. — Antes simplesmente *sentia* a si mesma, agora *pensa* em si mesma. — A explicação desse fenômeno poderá custar bastante ao antropólogo (ANTH, AA 07, 127).

Kant, primeiramente, se debruça sobre a faculdade especulativa e direciona a ela uma explicação acerca do seu funcionamento a partir da concepção da identidade de si ou da apercepção originária<sup>89</sup> humana através de um processo natural de aprendizado referencial de uma criança. Em primeiro lugar, aos objetos externos, e em seguida, ao

---

<sup>89</sup> Apercepção originária é tratada epistemicamente como “eu penso” presente ao longo dos desenvolvimentos da metafísica tradicional, cujo maior expoente acerca desse assunto presente na filosofia moderna foi Descartes. “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (B 131 e 132).

reconhecer a si própria como portadora de determinadas qualidades e características, como um nome, nesse caso. Esse é um conhecimento pragmático de como podemos explicar a aquisição da linguagem e do processo da identidade de si (o eu) no aspecto intersubjetivo pela adoção pública de um nome. Tal processo é extremamente importante para que possamos ter consciência de quais representações que fizemos ou que estamos fazendo. Porém, podemos acrescentar uma observação de Kant acerca do egoísmo como decorrência do processo acima, que é bastante frutífera para a nossa análise da antropologia moral:

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 irreversivelmente, se não da 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 (ANTH, AA 07, 128).

Esse é um bom exemplo de como lidamos conosco diante desse sentimento e para com outrem. Destarte, como o egoísmo é contrário ao mandamento moral, devemos evitá-lo. Para fazer oposição a esse sentimento, 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” (ANTH, AA 07, 130). Novamente, estamos diante daquilo que foi descrito na MS como um motivo que é estabelecido como contrário a uma vicissitude, por isso, um dever. Um cidadão do mundo procederia de forma não egoísta, pois o fundamento da sua ação seria destituído de um interesse não universalizável. Ou seja, ele seria altruísta, mas sem se desvincular das máximas que se reportam obrigatoriamente à lei moral. Bem mais adiante, Kant elabora um resumo acerca da faculdade do entendimento do ponto de vista da descrição metafísica:

O entendimento como faculdade de *pensar* (de representar algo por meio de *conceitos*), também é denominado faculdade de conhecer *superior* (por diferença com a sensibilidade, como faculdade *inferior*), porque a faculdade das intuições (puras ou empíricas) só contém o singular nos objetos, enquanto a faculdade dos conceitos contém universal das representações deles, a *regra*, à qual o diverso das intuições sensíveis tem de ser subordinado para produzir unidade do conhecimento do objeto (ANTH, AA 07, 196).

A faculdade superior da cognição humana é o entendimento, aquele que estabelece as categorias e suas respectivas aplicações. A faculdade inferior da cognição humana é a sensibilidade que apreende os objetos externos por meio das intuições puras do tempo e do espaço. Agora, o entendimento descrito pela antropologia pragmática é de uma natureza tal que

Um entendimento correto não é tanto aquele que brilha pela variedade de seus conceitos tanto quanto aquele que contém a faculdade e a habilidade de conhecer o objeto, portanto, de apreender a *verdade* pela *adequação* deles. Alguns seres humanos têm na mente muitos conceitos que, no conjunto, redundam numa *semelhança* com aquilo que se pretende saber do objeto, mas não coincidem com ele, nem com a determinação dele. Eles podem ter conceitos de grande extensão, que também são conceitos *flexíveis*. O entendimento correto que basta para os conceitos do conhecimento comum se chama bom *sensu* (ANTH, AA 07, 197).

Um bom uso do entendimento, de acordo com o filósofo, seria o da correta adequação conceitual com o objeto representado<sup>90</sup>. O bom senso seria o uso correto dos conceitos aos seus objetos e de suas determinações. É necessário saber julgar e saber aplicar as regras do entendimento. Um pouco mais adiante, Kant também nos traz outro exemplo pragmático da possibilidade de se instruir o entendimento.

Mediante instrução, o entendimento natural pode ser ainda enriquecido de muitos conceitos e dotado de regras; porém a segunda faculdade intelectual, a saber, a de discernir se algo é um caso da regra ou não, o *juízo*, não pode ser *ensinada*, mas só exercitada; daí seu crescimento se chamar *maturidade*, entendimento que só vem com os anos. Também é fácil de compreender que isso não poderia ser diferente; pois a instrução (*Belehrung*) ocorre por transmissão de regras (ANTH, AA 07, 199).

Ou seja, o entendimento pode se valer de exercícios empíricos para o seu bom funcionamento, isto é, para que possa aplicar corretamente os seus conceitos aos objetos correspondentes. Sem a correta aplicação do conceito ao caso correspondente, que é uma atividade do juízo, logo estamos diante, como nos diz Kant, do fato de que a “falta de juízo *sem* engenho[que] é *estupidez*” (ANTH, AA 07, 204), mas também se julgamos corretamente a relação entre o conceito e seu correspondente, estamos diante de alguém com engenho, logo alguém esperto (ANTH, AA 07, 204). Pois, a função do entendimento

---

<sup>90</sup> Acerca disso, v. A 137/B176 – A 147/B 187.

é “positiva e expulsa as trevas da ignorância” (ANTH, AA 07, 228). Agora, a antropologia moral desempenha novamente um papel de como podemos dar um bom uso a essa faculdade, e para tal temos de “1. pensar *por si*. 2. Pôr-se (na comunicação com seres humanos) no lugar do *outro*. 3. Pensar sempre de *acordo consigo mesmo* (ANTH, AA 07, 228). Assim, estamos diante daquilo que podemos fazer como exercício de instrução à faculdade do entendimento via conhecimento antropológico.

Kant descreve que a faculdade de prazer e desprazer lida com o contentamento. O “contentamento é um prazer sensorial, e o que dá prazer ao sentido é agradável” (ANTH, AA 07, 230). O contentamento lida com “o sentimento de promoção da vida; dor, o de impedimento dela” (ANTH AA 07, 231). Uma boa maneira de aumentar o contentamento no homem seria pela “cultura, a saber, aumento da capacidade de fruir ainda mais os contentamentos dessa espécie, tais como o das ciências e belas-artes” (ANTH, AA 07, 236 e 237).

Através desses elementos, o homem aprende a tomar interesse por algo civilizatório. Um outro exemplo de antropologia moral que corresponde a civilidade humana é o cultivo do gosto que visa a tornar o homem dotado de bom gosto. A busca pela obtenção e manejo do gosto, de acordo com a nossa leitura da antropologia moral, visam a “disciplina (ou corretivo) do gênio, cortando-lhe bem as asas e tornando-o bem-comportado e polido” (KU, AA 05, 319). Podemos abstrair aqui o conceito de gênio, pois, de acordo com os nossos propósitos importa muito mais esse aspecto corretivo ou disciplinar do gosto para os seres humanos. Buscar possuir um bom gosto coloca o homem na dinâmica do que defendemos acerca da antropologia moral: de como as ciências, a arte, o bom gosto etc, uma orientação para que o homem faça de si um detentor de caráter moral. Mas não iremos parar nossas análises apenas nesses parâmetros.

O bom gosto requer que “o juízo de qualquer outro *tem de* concordar com o meu” (ANTH, AA 07, 240). Isso é chamado por Kant de assentimento por objetividade subjetiva. O assentimento dos outros sobre o meu juízo particular é uma forma de objetividade que temos acerca daquilo sobre o que estamos ajuizando. Isso vale para a arte, para determinadas observações cotidianas frugais, para a aplicação conceitual a um objeto externo (não posso designar com pretensão de validade para outrem que uma parede é azul, mas em verdade ela é vermelha, em condições não patológicas) etc.

Tal cultivo de um gosto “pressupõe um estado de sociabilidade (para se comunicar), que nem sempre é sociável (de participação no prazer dos demais), mas de início é geralmente *bárbaro*, insociável e de mera rivalidade” (ANTH, AA 07, 240). Todo juízo de gosto tem de ser comunicável intersubjetivamente. Por essa razão, o cultivo do gosto é tomado também por um aspecto moral, o de se exercitar o gosto como função de sociabilidade humana. Todas essas definições acima da faculdade de prazer e desprazer foram metafísicas. Agora, a descrição antropológico-pragmática é a de que

É uma propensão natural do ser humano comparar o próprio comportamento com o de alguém mais importante (a criança com o adulto, o inferior com o superior) e imitar suas maneiras. Uma lei dessa imitação, para meramente não parecer inferir aos demais e onde de resto não se pensa em tirar nenhum proveito, chama-se *moda* [...] Estar *na moda* é uma questão de gosto; o fora da moda que segue um costume anterior, chama-se *antiquado*; aquele que valoriza estar *fora* da moda é um *extravagante* (ANTH, AA 07, 245).

O exemplo antropológico da moda é interessante, pois expõe um direcionamento do gosto na e pela civilização. A moda espelha dinâmicas intersubjetivas. Seguir ou não o padrão social da moda pode render ao indivíduo todo tipo de consequências, podendo receber chacotas ou ser bem tratado pelo seu vestuário. Obviamente, a recomendação pragmática é a de que é “sempre melhor ser um louco na moda que um louco fora dela” (ANTH, AA 07, 245), exatamente pelas consequências sociais que a moda implica, mesmo que “todas as modas constituem, já por seu mero conceito, modos de vida inconstantes” (ANTH, AA 07, 245), mas a moda possui a capacidade de expressar o (bom) gosto, como “arte de vestir-se de acordo com o gosto (anéis, tabaqueiras etc)” (KU, AA 05, 323).

Em relação ao gosto, podemos apontar uma antropologia moral nesse raciocínio ao qual Kant faz algumas indicações: “ser bem-educado, decente, ter boas maneiras, ser polido (com eliminação da rudeza), é apenas uma condição negativa do gosto” (ANTH, AA 07, 244). As representações positivas seriam a “música e artes plásticas (pintura, escultura, arquitetura e jardinagem) [...] a eloquência e a poesia” (ANTH, AA 07, 244).

A “poesia é a arte de levar a cabo um livre jogo da imaginação como se fosse uma atividade do entendimento” (KU, AA 05, 321), como tal, propicia a “expressão de um grande pensamento” (ANTH, AA 07, 248), pelo qual “o poeta anuncia somente um *jogo* com ideias” (KU, AA 05, 321). A partir dessa descrição, surge a indagação: “por que uma

poesia medíocre é insuportável, mas um discurso medíocre ainda tolerável?” (ANTH, AA 07, 249). A eloquência se baseia na habilidade da oratória, que “anuncia uma operação a realizar e a leva a cabo como se fosse apenas *jogo* com ideias para entreter o espectador” (KU, AA 05, 321). A oratória possui como condição intrínseca a da socialização para se fazer valer como um exercício socializador<sup>91</sup>. As artes plásticas englobam a escultura e a arquitetura, as quais são designadas como “artes figurativas” (KU, AA 05, 322) por Kant. A jardinagem é a “bela *composição* de *produtos*” (KU, AA 05, 323) pela pintura da natureza. Tais exemplos que descrevemos acima podem ser designados como produtos do homem e que devem ser utilizados por ele a fim de torná-lo um ser dotado de caráter moral.

A última faculdade exposta na Didática Antropológica é a de desejar, a qual se expressa, do ponto de vista metafísico, “no apetite é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como efeito seu. O apetite sensível habitual chama-se *inclinação*. Apetecer, sem o emprego de força para a produção do objeto é *desejo*” (ANTH, AA 07, 251). Novamente, a razão é a faculdade de fundamentação de leis práticas e sua faceta suprema é a da autonomia da vontade. Quando esboça máximas, sua faceta é a do arbítrio. O arbítrio pode ser afetado pela lei moral ou pelas inclinações. “A inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é *paixão*” (ANTH, AA 07, 251) e “estar submetido a afecções e paixões é sempre uma *enfermidade da mente*, porque ambas excluem o domínio da razão” (ANTH, AA 07, 251). Mais uma vez, o argumento é o do domínio da sensibilidade pela faceta inteligível inerente ao homem que lhe confere força para conseguir sair do domínio da sensibilidade, isto é, das paixões. Com relação a uma descrição antropológico-pragmática, Kant nos traz um exemplo bem interessante acerca da rivalidade:

Os jogos de bola dos meninos, as lutas, as corridas, as brincadeiras de soldado, além disso, os homens no jogo de xadrez e de cartas (onde, nos primeiros, o propósito é a mera superioridade do entendimento e, nos segundos, o puro ganho); finalmente, os jogos do cidadão que tenta sua sorte nas sociedades públicas com o *faro* ou com dados –, todos eles são inconscientemente estimulados pela sábia natureza à empreitada de testar suas forças em disputa

---

<sup>91</sup> Nos referimos a esse conceito do ponto de vista do senso-comum e aqui ele não faz alusão a características sociológicas.

com os outros, a fim propriamente de que a ativa força vital em geral se preserve da extenuação e se mantenha ativa. Dois desses antagonistas creem jogar um contra o outro, porém de fato a natureza joga com ambos, do que a razão pode claramente convencê-los se refletem como os meios escolhidos por eles se ajustam mal a seus fins. – Mas o bem-estar, enquanto dura esse estímulo, porque se irmana com ideias (ainda que mal interpretadas) provocadas pela ilusão, é precisamente por isso a causa de uma propensão à paixão mais veemente e duradoura (ANTH, AA 07, 275).

Nesse exemplo supracitado, temos um conhecimento dos modos de comportamento dos indivíduos nos jogos e toda essa descrição é frutífera para mostrar como os homens se comportam nesses ambientes de fruição compartilhada. É válido ressaltar que os homens poderiam escolher um meio mais elevado para a sua fruição. Outro exemplo pragmático descritivo, mas que suscita um comportamento que podemos adotar é o de que: “Alternar trabalhos também oferece, segundo a natureza específica deles, repouso de diversos modos, porque voltar a um trabalho difícil que se deixou inacabado requer, ao contrário, muita resolução” (ANTH, AA 07, 276). Esse é um exemplo pragmático de como podemos superar a preguiça e a procrastinação.

No caso da antropologia moral, um exemplo fornecido por Kant é o de um banquete e como podemos nos portar em um banquete pela

a) escolha de um tema de conversa que interesse a todos e sempre dê a alguém ocasião de acrescentar algo apropriado; b) não deixar sobrevir um silêncio mortal, mas apenas pausas momentâneas à conversa; c) não variar sem necessidade o assunto nem saltar de uma matéria à outra, porque, ao final do banquete, tal como ao final de um drama [...], a mente se ocupa inevitavelmente em recordar os vários atos do diálogo: onde não pode encontrar um fio de conexão, ela se sente confusa e não constata ter avançado, mas, antes, retrocedido em seu cultivo [...] d) não deixar surgir nem perdurar a *opaniaticidade*, nem para si, nem para os que estão do seu lado na reunião; ao contrário, como a conversa não deve ser uma ocupação, mas apenas um jogo, deve-se afastar essa seriedade com uma brincadeira oportuna; e) se uma discussão séria é, não obstante, inevitável, manter a si mesmo e as suas emoções em cuidadosa disciplina, de modo que o respeito e a afeição recíprocos sempre sobressaiam (ANTH, AA 07, 281 e 282).

O ato de sentar-se à mesa para comer e dividir a comida com outras pessoas é o marco primário da civilidade. A partir desses exemplos supracitados, Kant nos mostra os hábitos de sociabilidade que devem e podem ser exercidos, por isso essas regras à mesa constituem conhecimentos da antropologia moral.

## 2.4 - A CARACTERÍSTICA ANTROPOLÓGICA: A PSICOLOGIA EMPÍRICA DO CARÁTER NATURAL

Na segunda parte da Antropologia de um ponto de vista pragmático, consta a seção denominada “Característica Antropológica”, na qual Kant mostra quais são as características daquilo que o homem possui naturalmente, como suas propensões naturais (*Naturanlagen*) e aquilo que ele faz de si mesmo a partir da sua autorrepresentação como ser dotado de liberdade: “a) o natural ou a disposição natural, b) o temperamento ou índole sensível e c) o caráter pura e simplesmente índole moral. As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo” (ANTH, AA 07, 285). Ainda na segunda parte da Antropologia, Kant parte da pressuposição de que todos os indivíduos podem ser descritos a partir de um ponto de vista do Idealismo Transcendental: com um *caráter natural* e um *caráter moral*. O caráter natural é aquele que a natureza nos dotou.

Para Kant, o homem nasce com um desses temperamentos<sup>92</sup>, não podendo trocá-lo por outro, mas pode fazer algo em relação ao temperamento que possui a fim de superar as dificuldades inerentes a esse temperamento e, também, de potencializar as qualidades desses temperamentos. Em linhas gerais, os quatro temperamentos podem ser resumidos da seguinte maneira em analogia com a religião: “o colérico é *ortodoxo*, o sanguíneo, *livre-pensador*, o melancólico, *místico*, o fleumático, *indiferentista*” (ANTH, AA 07, 292).

É interessante frisar que muitos desses elementos presentes nessa segunda parte da obra se referem e se mesclam, eventualmente, tanto em relação ao conhecimento empírico do que a natureza faz dos homens quanto daquilo que o homem é capaz e pode escolher fazer de si próprio. A primeira característica se refere aos sentimentos de prazer e desprazer inerentes à faculdade de desejar. Essa índole sensível contida na disposição natural representa um primeiro impulso à moralidade. “É um impulso ao bem prático, ainda que não seja exercido segundo princípios, de modo que a pessoa de boa natureza e

---

<sup>92</sup> “Não há, portanto, temperamentos compostos, por exemplo, um sanguíneo-colérico (que todos os fanfarrões querem possuir, simulando serem senhores misericordiosos e não obstante também severos), mas existem apenas quatro no total” (ANTH, AA 07, 291).

a de bom coração são, ambas, pessoas que um astuto pode usar como quiser” (ANTH, AA 07, 286). A segunda característica se refere ao temperamento sensível ou caráter sensível constitutivo ao ser humano, não por sua escolha própria e individual, mas por uma determinação da natureza da qual desconhecemos seus interesses e que tais não vêm ao caso. O caráter moral será matéria de investigação no próximo capítulo.

O temperamento natural do homem na Antropologia passa por duas análises: a primeira diz respeito à análise fisiológica da época de Kant, da estrutura e funcionamento do corpo humano, e também é matéria de análise do ponto de vista psicológico, isto é, da psicologia empírica.

Do ponto de vista fisiológico, quando se fala de temperamento entende-se a constituição corporal (a estrutura forte ou fraca) e a *compleição* (os fluidos, aquilo que no corpo se move regulado pela força vital, onde também se incluem o calor ou frio na elaboração desses humores).

Mas, sob o aspecto *psicológico*, isto é, como temperamento da *alma* (da faculdade de sentir e desejar), essas expressões, tomadas de empréstimo à constituição sanguínea, são representadas somente conforme a analogia do jogo dos sentimentos e desejos com as causas motrizes corporais (dentre as quais o sangue é a principal) (ANTH, AA 07, 286).

Essa designação dos temperamentos é tarefa da psicologia empírica, pois somente ela é capaz de descrever empiricamente quais temperamentos são inatos ao homem e como esses temperamentos podem ser descritos e catalogados como referencial teórico à disposição. Kant enseja empreender uma análise dos temperamentos inatos divididos em quatro tipos: “o sanguíneo, o fleumático, o melancólico e o colérico” (ANTH, AA 07, 286). O interessante para nós acerca desses quatro temperamentos psicológicos é um retorno assumido por nós à questão da psicologia, antes de avançarmos propriamente na questão acerca destes. Interpretamos aqui que esses temperamentos são do domínio daquilo que Kant havia rapidamente tematizado acerca da psicologia empírica ao final da *Crítica da Razão Pura*.

Anteriormente, discutimos o problema da Psicologia empírica e a sua relação com a Antropologia ou mesmo se seria o caso de pensarmos a Antropologia como uma Psicologia Empírica. Para os nossos fins, a Psicologia Empírica seria muito mais viável pelo caminho de uma análise apenas dos temperamentos inatos da própria Antropologia, ou seja, a Psicologia Empírica está contida no escopo de conhecimentos abordados pela

Antropologia Pragmática apenas como análise pontual da parte do que constituiria o homem em seu aspecto físico por Kant. Mostramos a viabilidade interpretativa acerca de uma antropologia moral, mas não podemos fazer semelhante coisa com a Psicologia Empírica, cuja função fica circunscrita à de catalogação e exposição desses quatro temperamentos naturais do homem. Em vista disso, conduzimos a análise dos temperamentos inatos como uma Psicologia Empírica daquilo que a natureza faz do homem (ANTH, AA 07) e, com relação a isso, nada podemos fazer *diretamente*. *Indiretamente*, entretanto, podemos fazer algo em relação a esses temperamentos inatos mediante “o cultivo (*cultura*) de suas capacidades naturais (capacidades do espírito, da alma e do corpo) como meio para quaisquer fins possíveis, é um dever do homem para consigo mesmo” (MS, TL, AA 06, 444).

Podemos, *indiretamente*, fazer algo a partir do conhecimento descritivo acerca do caráter natural do homem disposto pela Psicologia Empírica expressa pela antropologia pragmática. Como a antropologia moral lida com as virtudes e os vícios dos homens com o propósito de constituir para ele um caráter inteligível, então ela seria capaz de cooperar com o conhecimento da Psicologia Empírica ao se utilizar do conhecimento dos temperamentos do homem com a finalidade de reconhecer quais aspectos fazem sentido a cada temperamento, e assim permite a condução de um motivo por dever de forma mais acessível de acordo com a situação descritiva de cada temperamento em específico. Mais uma vez, estamos diante de um conhecimento do homem de cunho informativo e que pode nos auxiliar como podemos manejá-lo. Do ponto de vista da antropologia moral, significa apresentar elementos que possam orientar o homem em busca do seu caráter moral às vistas da moralização teleologicamente assumida em vistas do ideal de homem como cidadão. Nesse caso, a Psicologia Empírica presta um favor bastante relevante: a de catalogar e descrever tais temperamentos. Em outras palavras, a partir desse conhecimento do temperamento do homem, podemos estabelecer maneiras de como lidar com ele com vistas à facilitação dos deveres e dos interesses daquilo que pode funcionar para um temperamento X a fim de tornar uma ação por dever moral menos desagradável ao seu ânimo. Por outro lado, esse conhecimento empírico do temperamento pode ser útil na hora de se lidar também com o temperamento de outrem. Esses dois conhecimentos, o

de si e o do outro, formam o conhecimento de mundo que move a objetividade da investigação da antropologia pragmática de Kant, como veremos melhor no capítulo 5.

Por fim, de acordo com as *Reflexões de Antropologia* (1770/1771), Kant nos diz que o caráter físico fora classificado como: “(Os coléricos lamentam (medianamente) o pesado por um breve tempo, são impacientes. Os melancólicos lamentam onde a dificuldade consiste no tempo de duração. Os sanguíneos são impacientes e brandos” (Refl, AA 14-19, 257. M 182’. E I 45, 42). Do ponto de vista pragmático, cada um desses temperamentos lida com o aspecto laboral de formas diferentes. Outra observação interessante também foi feita na mesma época por Kant, a saber os: “coléricos se tornam desafiantes e briguentos; sanguíneos: apaixonados e insinuantes; *Phlegmatici* [fleumáticos]: agradáveis; *In vino veritas*. Melancólicos: recolhidos. A bebida é difícil” (Refl, AA 14-19, 347. M 242e.). A partir dessas observações pragmáticas, podemos catalogar os temperamentos em vistas de detectar que tipo de pessoa possui quais deles em questão e como nos portaremos em relação a ela, além de podermos reconhecer qual caráter destes possuímos naturalmente. É curioso que na primeira citação, Kant não tenha feito referência ao temperamento fleumático. Já na segunda citação aparecem as diferentes maneiras pelas quais os temperamentos lidam com a dinâmica social de se ingerir bebida alcoólica e como a isso respondem, no tocante ao domínio ou não dos aspectos viscerais de suas paixões. Nesse segundo caso, Kant parece apontar que a dinâmica do caráter sensível pode ser relativamente podada pelas dinâmicas intersubjetivas e as respostas do sujeito a estas.

## 2.5. – DA ANTROPOLOGIA DA SAÚDE APLICADA AO ÂNIMO

Na presente seção, dedicar-nos-emos à aplicação da nossa análise interpretativa da antropologia moral aplicada ao ânimo (*Gemüt*) humano, pois visamos a justificar uma terapêutica para as faculdades e, conseqüentemente, para o bem-estar do ânimo, graças ao domínio dos impulsos da sensibilidade, tarefa essa incumbida ao arbítrio quando autogovernado, i.e., quando o arbítrio é autocrata. Para cumprir tal intento, brevemente

nos deteremos na tarefa de interpretar o significado do conceito de *Gemüt* (ânimo)<sup>93</sup> no contexto da filosofia de Kant. Em seguida, apresentaremos, o aspecto mais importante da presente seção: a interpretação da presença de elementos da antropologia da saúde na filosofia de Immanuel Kant. Para cumprirmos tal intento, utilizaremos majoritariamente passagens das *Reflexões de Antropologia* para elucidarmos a preocupação do filósofo acerca do que nos é possível e facultável fazer para não deixarmos o ânimo padecer de determinadas patologias.

### 2.5.1. – DO ÂNIMO: UNIDADE DA VITALIDADE DAS FACULDADES

Primeiramente, qual o significado<sup>94</sup> do termo *Gemüt* na filosofia de Kant? Do ponto de vista etimológico, Rohden (1963, p. 61-62) nos indica que

Kant entende o *Gemüt* (ânimo) como o princípio unificador das diversas faculdades em relação recíproca, tendo sentido transcendental cognitivo e também estético vivificante das faculdades de conhecimento [...]. Para o termo *Gemüt* ele fornece-nos os correspondentes latinos *animus* e *mens*.

Esse termo foi convencionalmente traduzido como ânimo<sup>95</sup> na tradição de estudos e traduções das obras de Immanuel Kant em língua portuguesa no Brasil. Tomaremos essa tradução de Valério Rohden para as reflexões a seguir.

O conceito de ânimo nos fornece uma ideia destituída do âmbito mentalista, evocando uma acepção de vitalidade e movimento, isto é, não centralizada em uma competência de uma faculdade apenas, mas traz alusão a uma operacionalidade simultânea destas, como uma harmonia de todas as faculdades sob uma faculdade vivificante: o *ânimo*. A vitalidade<sup>96</sup> seria o elemento necessário para dizer que um ser está

---

<sup>93</sup> Para esse conceito, utilizarei a tradução consolidada por Valério Rohden dentre os intérpretes de Kant no Brasil. Acerca disso, v. ROHDEN. V. *O sentido do Gemüt em Kant*. 1993.

<sup>94</sup> A expressão latina “*Ânimo*” é utilizada por Kant justamente para distinguir-se dos sentidos de “*Seele*” (alma) ou “*Geist*” (espírito). Se o sentido fosse hiperfísico, não faria sentido todo o esforço da argumentação de Kant presente no início dos Paralogismos. Acerca disso, v. A 345/B 403.

<sup>95</sup> “Penso que se deve optar pela tradução do termo “*Gemüt*” por ânimo” (ROHDEN, 1993, p. 64).

<sup>96</sup> Esse elemento de vivacidade se contrapõe ao da falta de vivacidade, ou seja, a tristeza: “por que a vida apraz e ausência de vida desapraz?” (Ref, AA 14 - 19, 571, M 241, E I 350).

vivo. Nessa acepção: “os impulsos de vida são as impressões e os pensamentos. Não sentimos a própria vida senão a sua promoção ou obstáculo” (KANT, *Reflexões de Antropologia*, AA 14 - 19, 561. M 178. E I 319). Em 1785, Kant parece indicar também que o ânimo é uma “faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se vida” (MS, RT, AA 06, 17). O ânimo promoveria a vitalidade necessária para a busca de fins, mas não de promover fins.

No caso da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Kant apresenta o ânimo como a faculdade teleológica<sup>97</sup> que ordena as demais faculdades: a de conhecer, a de desejar e a do sentimento de prazer e desprazer, a saber, entendimento, razão e julgar. Essa vitalidade dos seres, incluindo os homens, para Kant, é caracterizada pelo ânimo (*Gemüt*), o qual nos proporciona representar, imaginar, julgar e desejar algo, e nos move em direção a esse algo. Para os fins deste trabalho, deter-nos-emos mais especificamente na faculdade de desejar, a qual nos evoca a ideia de que, a partir do momento em que o ser humano deseja algo, em condições normais, ele busca satisfazer esse desejo, movimentando<sup>98</sup> diversos meios para esse fim, pois: “o deleite e a dor estão ou na mera sensação ou no ânimo. O último é alegria e tristeza. Felicidade e infelicidade dependem disso, têm de ter no ânimo o seu próprio fundamento” (Refl, AA 14 - 19, 562. M 246, E I 331).

Assim sendo, a motivação do ânimo é o de nos impelir a fugir da dor e perseguir a satisfação de um prazer<sup>99</sup> sensível, em casos não patológicos. Semelhante argumento acerca disso é utilizado na terceira crítica para mostrar que o juízo estético, o contato do homem com uma representação bela na arte, por exemplo, desperta nele o sentimento de que essa obra tem de ter uma validade intersubjetiva por despertar algo em mim. A beleza,

---

<sup>97</sup> Teleologia, para Kant, significa um juízo que tenta representar uma finalidade sistemática à natureza. É a ideia proposta pela faculdade de julgar teleológica com vistas a pensar uma unidade causal da natureza. Acerca disso, v. KU, AA 05, 360.

<sup>98</sup> Essa descrição de ânimo em constante movimento aparece em diversas passagens das *Lições de Antropologia*, principalmente evocando a ideia de jogo entre as faculdades: “A arte poética é um jogo artístico do pensamento. Jogamos com pensamentos, quando não trabalhamos com aquilo em que um fim nos obriga a tal. A gente busca entretenimento apenas por meio de pensamentos. Isto significa que todas as forças do ânimo se colocam em um *jogo* harmônico [...] O jogo das imagens, das ideias, dos afetos, e das inclinações” (Refl, AA 14 - 19, 618, 210, E I 21, M 589 - 92). Parece que esse jogo entre as faculdades é perpétuo (enquanto o ser estiver vivendo) e garante o funcionamento entre elas.

<sup>99</sup> “Há três espécies de prazeres sobre uma coisa através do sentimento: 1) O prazer imediato mediante sensação. 2) O prazer em nosso estado sobre a posse do objeto. 3) O prazer em nossa pessoa. Quando o primeiro prazer ocorre sem o segundo, então ele serve ao ajuizamento” (Refl, AA 14 - 19, 697, M 242).

como uma regra reflexionante, produz o sentimento de atração pelo objeto designado sob esse predicado, ou seja, me aproximaria de tal objeto; no caso do seu oposto, traria um afastamento, como algo repugnante (KU, AA 05). Porém, estamos nos referindo ao ânimo no seu aspecto mais primordial, descrito também como: “vida é autoatividade. A concordância do corpo com a força ativa é a vida animal” (Refl, AA 14 - 19, 574, M 241, E I 317).

Ainda que sigamos buscando aplacar essas necessidades primitivas (mas muitos deles *importantes* para a nossa sobrevivência), apontadas pragmaticamente como o: “vinho do Reno. [A] doçura. [Os] divertimentos. [A] refeição. [O] sono. [O] acasalamento” (Refl, AA 14 - 19, 574, M 241, E I 317), ainda não estamos nos referindo ao ânimo “espiritual<sup>100</sup>”, que é aquele no qual as motivações não se limitam a essas que produzem um sentimento sensível<sup>101</sup>, seja ele de prazer ou desprazer *somente*, mas sim, um ânimo o qual *possuímos condições de cultivar*, mesmo que nos traga um grande desprazer por se mostrar como concorrente da moralidade. Porém, a motivação dessa natureza tem de ser buscada para não recairmos num estado de ânimo degradado<sup>102</sup>, isto é, aquele que só se satisfaz imediatamente por afecções sensíveis, mas que o adoce paulatinamente. Para isso, temos de *buscar* motivações mais elevadas, isto é, aquelas em conformidade com a moral, pois elas trazem bem-estar e são benéficas à saúde do ânimo.

Evidentemente, a motivação moral tem de ser a lei pura da razão prática para que sejamos estritamente morais, o motivo não pode ser outro além da lei em si mesma. É importante salientar que, nem todas as ações motivadas por juízos heterônomos são imorais, e o espectro de ações motivadas por eles não são condenáveis em si por Kant. Até porque muitas dessas motivações heterônomas são capazes de: “promover ou aumentar o que o sentimento de vida apraz” (Refl, AA 14 - 19, 567, M 241), mas devemos visar às máximas cujo fim se encontra em si mesmas. Essa promoção da vivacidade dos seres humanos é o aspecto mais “espiritual” do ânimo porque há uma concordância com a vontade. Pois: “a vontade livre, que ao mesmo tempo unifica a vontade de outros com a minha, tem a maior vida” (Refl, AA 14 - 19, 567, M 241). O ânimo não mantém uma

---

<sup>100</sup> Aqui o sentido anunciado por Kant parece ser o de espiritual no sentido do Idealismo Transcendental.

<sup>101</sup> Aqui, nos contrapomos ao sentimento produzido pela lei moral, o de respeito.

<sup>102</sup> Algo que nos colocaria na categoria de apenas animais, pois não estaríamos utilizando os princípios da nossa faculdade da razão.

relação exclusiva com a faculdade da vontade, mas também se entrelaça com os princípios do arbítrio, já que

É próprio de um ânimo fraco que ele não possa se controlar e se forçar. Por exemplo, cede à tristeza, ou não pode afrontar ao hábito, ou dominar sua inclinação. As pessoas teimosas são fracas ainda que o talento ou entendimento seja forte. Cada um pode observar em si todas as doenças do ânimo, embora em grau menor ou em relação a certos objetos. A gente diz: a cabeça é fraca, embora possa pensar serenamente, mas não perseverar longamente (Refl, AA 14 - 19, 595, M 307, E I 469).

Vemos aqui a necessidade do fortalecimento do ânimo por princípios da razão prática através da autocracia, isto é, por exercícios com vistas a fortalecer esses princípios e que eles sejam cada vez mais aceitáveis e palatáveis ao nosso ânimo, tornando-o assim cada vez mais “espiritual”, pois o ânimo é, sim, a representação das nossas sensações. No entanto, a questão é que o ânimo não é capaz de representar conceito ou princípio algum, ou seja, ele é não completamente passivo em relação à sensibilidade. A questão é saber o que pode fortalecer o ânimo, e a isso atribuímos a moralidade como parâmetro necessário.

Os impulsos não são algo do sentimento, já que apenas o estímulo sensível conduz seu jogo travesso, mancha todos os princípios e torna impertinente os prudentes (o próprio ser humano enganado por um objeto de sua inclinação), querer fortalecer com atrativos ideais e belezas do engenho. Este impulso tão enganoso que nos conduz sempre sob à luz de nossas expectativas paradisíacas e nos torna joguetes de uma criança. Muito antes, se deveria orientar seu engenho nessa direção, converter os sentimentos nobres e os direitos da razão contra a tirania daquele impulso, para lhe tirar a ilusão e para ensiná-lo a obedecer a virtude e as regras da felicidade (Refl, AA 14 - 19, 718, M 246).

O cultivo de uma disciplina para o melhor acolhimento das máximas autorizadas moralmente só seria possível mediante o trabalho do arbítrio à um caráter moral. Pois, o sentimento não seria acolhido de modo doloroso para o sujeito agente, facilitando, assim, a realização de uma ação por dever, porque

Ora, se perguntamos: de que espécie é a constituição *estética*, como o *temperamento* da *virtude*, *corajoso*, portanto, *alegre*, ou abatido pelo medo e desencorajada? Assim ao mal é necessária uma resposta. A última disposição servil do ânimo (*Gemüt*) não pode nunca acontecer senão com um *ódio* secreto à lei e o coração alegre no seguimento de seu dever (não a comodidade em *reconhecimento* à mesma) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, mesmo na *devoção* que não consiste na mortificação que o pecador arrepende

inflige a si mesmo (a qual é dúbia e comumente apenas na reprovação interior por ter transgredido a regra de prudência), mas na firme resolução de fazê-lo melhor no futuro, encorajada pelos bons resultados, ela pode fazer nascer uma intenção alegre no ânimo (*Gemüthsstimmung*), sem a qual não se sabe jamais se se *ganhou afeição* pelo bem, isto é, tê-lo aceito em sua máxima (RGV, AA 06, 23).

Seguir o que é demandado pela razão traria uma espécie de beatitude para o ânimo. Certamente que com muita prática do exercício dos deveres e progressos a cada execução destes. Esse encorajamento do ânimo aparece aqui como uma disciplina da virtude que só pode ser fornecida pela razão prática e por ações em conformidade com seu fim: o dever em si mesmo e seus desdobramentos ao arbítrio pela ética. Essa renovação pode ocorrer ao ânimo não sadio pelas máximas escolhidas pelo arbítrio individual. Porém, sem esse exercício constante de agir por dever, tal renovação pode ser seriamente prejudicada. Isso não significa que é impossível, mas se torna muito mais difícil tal “revolução interna” (RGV, AA 08), ou como nos diz Kant: “Ele [o homem] certamente pode mudar, mas não repentinamente” (V-Mo/Collins, AA 27, 180). Esse é o exercício do arbítrio de algo que ele sabe que tem de fazer e que pode fazer, pois a natureza dotou o homem com a “capacidade do ânimo para resistir a todo mal” (V-Mo/Collins, AA 27, 182), tal capacidade é a faculdade da razão, até por que quem nos leva a sermos considerados maus é o arbítrio, que escolhe seguir os impulsos contrários à moralidade. O ânimo sadio ou degradado permite cultivar a nossa felicidade ou infelicidade indiretamente, pois podemos experimentar muita infelicidade agindo por dever, caso nosso ânimo esteja desacostumado a fazê-lo, mas ainda assim é um dever que temos de buscar realizá-lo.

Tais deveres cultivados por uma disciplina do arbítrio podem ser facilitados com os conhecimentos recolhidos por uma antropologia de cunho pragmático, porque ela é capaz de reunir exemplos de como as pessoas respondem nas suas ações, pois somos capazes de pensar, decidir e estamos às voltas com nossas paixões (subjetividade empírica que tem certas necessidades/carências outras que não são a lei, já que a lei é objetivamente necessária). Muitos elementos compartilhados entre os seres humanos convergem, mas divergem também, os quais serão oportunamente explicados pelo conceito de caráter inteligível no capítulo 3.

## 2.5.2. – DESESA DE UMA ANTROPOLOGIA DA SAÚDE EM KANT

A antropologia, atualmente, possui o status de uma ciência social, tendo atravessado alguns séculos para obter autonomia científico-metodológica própria e expoentes teóricos de grande importância para a reflexão acerca dos seres humanos em suas dinâmicas coletivas. Retrospectivamente, a antropologia nasceu da necessidade explicativa de categorizar diversas culturas nativas, majoritariamente não europeias, para dar coesão aos fenômenos e manifestações observáveis desses atores sociais. Grande parte dessas observações dos atores sociais de culturas e localidades geográficas distintas comporta-se metodologicamente como etnográfica ou reflexiva, cujas fundamentações metodológico-epistemológicas podem ser estruturais<sup>103</sup>, simbólicas<sup>104</sup>, coloniais<sup>105</sup>, históricas<sup>106</sup>, de gênero<sup>107</sup>, hermenêuticas<sup>108</sup>, dentre outras. Tudo depende da abordagem e do sistema no qual o antropólogo ou etnógrafo decide se debruçar para as suas análises.

No caso da antropologia da saúde, podemos elucidar a interpretação atual de que esta lida com a análise dos processos sociais no tocante ao

adoecimento, saúde e cura, incluindo todos os aspectos que se ligam a ele, tanto relacionados à experiência subjetiva, como dor, aflição e sofrimento, quanto aqueles mais evidentemente do mundo social, tais como os diferentes sistemas médicos e de cura e as políticas e micropolíticas em saúde” (MALUF, S. W.; SILVA, É. Q.; SILVA, M. A. 2020).

Por conseguinte, lato senso, adotaremos o sentido interpretativo de uma antropologia da saúde em Kant mediante a “experiência subjetiva” do acolhimento das máximas pelo arbítrio, mas com o acréscimo de princípios objetivos do sujeito e suas máximas que o conduzem a procurar possuir uma boa saúde não somente fisiológica, mas também moral. A experiência da promoção da saúde para o *Gemüt* (ânimo) pode ser vista de acordo com essa acepção como um elemento da antropologia moral, pois promove

<sup>103</sup> Acerca disso, v. LÉVI STRAUSS. C., *Antropologia Estrutural*. 2013.

<sup>104</sup> Acerca disso, v. TURNER, V. *Floresta de Símbolos*. 2005.

<sup>105</sup> Acerca disso, v. FANON, F. O. *Medicina e Colonialismo*. 2020. V. também, FANON, F. O. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. 2008.

<sup>106</sup> Acerca disso, v. SAHLINS, M. *Ilhas de História*. 1990.

<sup>107</sup> Acerca disso, v. HÉRITIER, F. *Masculino e Feminino. O pensamento da diferença*. 2018.

<sup>108</sup> Acerca disso, v. GEERTZ, C. *Negara. O Estado Teatro em Bali no século XIX*. 1991.

máximas cujos interesses visam ao bem-estar do sujeito kantiano e que tal bem-estar está associado ao ânimo. De acordo com as *Reflexões de Antropologia* de Kant, podemos dizer, primeiramente, que

A alma (*Gemüt*) possui duas habilidades originárias, que constituem o fundamento de todas as suas propriedades e efeitos: a capacidade de *conhecer* e a de *sentir*. No exercício da primeira, ela está ocupada com algo fora de si, em virtude da qual é curiosa. A sua atividade somente se ocupa de ver bem. Na segunda, ela se ocupa consigo mesma e é bem ou mal afetada (Refl, AA 14-19, 158. M 407'. E I 1).

O ânimo visto por Kant, em torno de 1773- 1775, data da citação supracitada, em relação à capacidade de sentir, é o objeto privilegiado que mostraremos para uma antropologia da saúde. Logo, tomaremos como análise fundamental aspectos práticos da filosofia kantiana em relação à saúde do ânimo, já que muitos aspectos da saúde ou doença do ânimo ecoam até mesmo sob a faculdade do arbítrio, ao menos essa é a posição assumida por Kant em algumas das suas *Reflexões de Antropologia*. Tal relação ocorre, por exemplo, da seguinte maneira: “O jogo é um dos flagelos de nossa aflição, que sempre nos coage a fornecer novas impressões ao ânimo pela contínua mudança. Tudo acaba em saúde, mas na medida em que ela é produzida por movimentos do ânimo” (Refl, AA 14-19, 536. L Bl. Ha 6. P. II). Tais movimentos do ânimo se referem ao uso pelo homem das suas faculdades, desenvolvendo-as ou não para um determinado fim. Dessa forma, o bom uso ou não das faculdades ecoa perante a saúde do ânimo. Nesse sentido, uma antropologia da saúde do ânimo se detém:

(Sobre a Antropologia). 1. A doutrina da saúde da alma. 2. A doutrina da doença da alma. 3. O medicamento da alma. 4. A doutrina dos sinais da alma. Com isso sempre tendo em vista o ser humano, não um princípio de vida espiritual, por si subsistente, mas o que encontra em sua comunidade com o corpo (Refl, AA 14-19, 159. L Bl. F 13. R II 325).

Não abordaremos o aspecto 4 elencado por Kant, por se tratar de uma reflexão da psicologia racional. Com relação aos demais elementos supramencionados, a antropologia da saúde deles se ocuparia. Dessa forma, uma antropologia da saúde em sentido kantiano seria a doutrina do ânimo e da busca pela sua beatitude. Uma tal antropologia da saúde não se limitaria apenas a uma relação com a antropologia moral,

mas também toma elementos da antropologia pragmática através de exemplos do que ocorre empiricamente aos homens, tais como, “os hipocondríacos têm uma atenção involuntária ou nos fenômenos da mente ou do corpo. Abstrair do corpo conduz à sanidade. As mentes dispersas trabalham com uma abstração involuntária” (Refl, AA 14-19, 161. M 183’. E II 427. E I 15. 16. 10. M 183’). Tal raciocínio acima decorre do cultivo da abstração como método utilizado pelos estoicos, que visa a alcançar uma plenitude maior em relação à vida, já que “somente ao esperar as coisas boas da vida, ao abstrair do mal, sou feliz” (Refl, AA 14-19, 161. M 183’. E II 427. E I 15. 16. 10. M 183’).

Um tal exercício como esse, semelhante ao dos filósofos estoicos, pode ser benéfico para a saúde do indivíduo, já que nos impele a praticar a abstração perante as situações rotineiras da vida. Mas esse exercício de abstração pragmático não para por aí, já que “através de atenção arbitrária e abstração temos o ânimo (nosso estado) em nosso poder. Afastar seus pensamentos de um desgosto, renunciar a eles” (Refl, AA 14-19, 168. M 183’. E I 266. 14.). Em relação à atenção, “manter a atenção mediante figuras (o que anima incessantemente à atenção). A atenção mediante entretenimento com o nosso agradável. A atenção através daquilo que nos diz respeito. Nossa apropriação põe a nossa atenção em movimento” (Refl, AA 14-19, 166. M 183). A relação entre atenção e abstração pelo ânimo o ajuda a mantê-lo sadio ou não. Tudo depende do balanço entre essa relação feita pela máxima de abstrair ou dar atenção a algo ou situação pelo arbítrio e como esse decide se reportar ou não a determinadas máximas. Com base no raciocínio da relação entre abstração e atenção desenvolvido acima, Kant nos diz que

Contrariamente, se tem de ser consciente de si mesmo no tratamento das suas próprias representações e sensações (a gente se sente totalmente). Esta intuição (interna) e sentimento de si enfraquece o corpo e o afasta de funções animais. [...] A irreflexão é simplesmente a falta de atenção a si mesmo (Refl, AA 14-19, 175. M 382c. E I 19. 20).

A importância de se prestar atenção a si mesmo nos livra de tomar decisões pelo arbítrio com base em um *arbitrium brutum*. A moderação da atenção a si mesmo e a atenção aos outros é importante para que possamos conhecer e detectar aspectos diversos, tanto nossos quanto de outrem. Porém, devemos portar tal atenção de modo cuidadoso, sem que ela nos leve a reações que nos tragam malefícios. Nesse caso, no tocante à saúde,

como nervosismo excessivo, ansiedade etc. O mesmo parâmetro vale para a abstração. Não podemos agir alheios a tudo o que nos cerca, como uma atitude de completa desatenção ou indiferença. Esses exemplos pragmáticos conduzem a ações que podem beneficiar o agente a fazer algo em moderação; logo, a atenção e a abstração também se comportam como elementos de antropologia moral, como cultivo daquilo que é saudável ao ânimo.

Mais um exemplo pragmático do que pode trazer beatitude ao ânimo seria o de que: “tudo o que na alma desperta o jogo das representações e sua atividade de comparação ou conexão incita o ânimo à meditação e dá mais vivacidade a seu conhecimento. A música, uma bela paisagem, a lareira, o riacho murmurante” (Refl, AA 14-19, 199. M 185’. E I 116. Zu M 531). Tais aspectos empíricos acima descritos promovem o movimento<sup>109</sup> de vivacidade do ânimo. “Escutar a si mesmo e orientar continuamente a atenção ao estado de suas sensações retira do ânimo a atividade em relação a outras coisas e é prejudicial à cabeça. Analistas adoecem facilmente” (Refl, AA 14-19, 284. M 188. E I 17). A partir da citação anterior, podemos pôr em evidência a função da antropologia pragmática para a orientação do indivíduo acerca do que lhe pode ser útil à saúde do seu ânimo.

Em outro momento das *Reflexões de Antropologia*, Kant traz aspectos das doenças que podem acometer o ânimo, dentre elas: “a loucura, a perturbação, a fantasia, a idiotice, a alienação mental, as manias, dentre outras (Refl, AA 14-19, 488. M 214’. E I 249). No caso das doenças mentais: “o delírio faz rir, a loucura faz se rir de alguém” (Refl, AA 14-19, 492. M 214). Para Kant, a loucura possui duas<sup>110</sup> características: “1. Que o ser humano não é consciente de ter o curso do pensamento em seu poder (como no sonho); 2. Que ele não considera necessário confirmar ou corrigir sua experiência pela de outros” (Refl, AA 14-19, 505. L Bl. F 18. R II 354. S. IV). A loucura é tomada pelo viés descritivo da antropologia pragmática, já outros casos são mencionados como

---

<sup>109</sup> Destacamos que o movimento do ânimo não se refere exclusivamente ao jogo deste com as sensações e os sentimentos, já que “não se pode descansar acordado, com o ânimo em movimento” (Refl, AA 14-19, 611. L. Bl. Reicke. Xc 9. S. I.). Até mesmo aspectos fisiológicos, como dormir, por exemplo, perpassam o ânimo.

<sup>110</sup> Na verdade, Kant enumera nessa passagem três características da loucura, mas discorre apenas sobre duas.

O idiota é aquele que abstrai de todos os pensamentos. Profundo: aquele que presta atenção a um objeto de modo não voluntário. Disparatado: aquele cujos pensamentos têm uma mudança e variação imprevisíveis. Delirante: aquele que, mesmo estando acordado, não distingue entre o sentido e a fantasia. Absurdo: aquele que raciocina falsamente a partir de pressupostos verdadeiros. (reajustar.) Burro: aquele que raciocina sem nenhum princípio. Louco: aquele que possui inspirações internas ou opinião – espírito elevado (Refl, AA 14-19, 504. M 252c. E I 276).

Apesar dos preconceitos de época, no tocante à classificação dos distúrbios da saúde do ânimo, Kant os categoriza para dar coesão àquilo que pode ser detectável acerca de certos comportamentos particulares dos homens. Isso constituiria uma tentativa interessante e que pode nos levar a duas questões: caso o indivíduo se enquadre nos critérios acima acerca da loucura, como podemos lhe atribuir intencionalidade ética às suas ações? Ou mesmo, como ele adequaria as suas máximas? Não visamos a dar respostas a essas questões, mas apenas trazer à tona que elas podem ser aspectos tomados como relevantes para análises do campo prático.

Kant nos diz que: “o deleite e a dor estão ou na mera sensação ou no ânimo. O último é alegria e tristeza. (Felicidade e infelicidade dependem disso, têm de ter no ânimo o seu próprio fundamento.)” (Refl, AA 14-19, 562. M 246. E I 331). Em 1772, Kant afirmava que o ânimo era capaz de carregar os sentimentos<sup>111</sup> de alegria e tristeza e que tais sentimentos de alegria e tristeza conseguem mover o ânimo em direção a uma boa ou má vitalidade de si próprio. Esse posicionamento é relevante se pensarmos que uma pessoa com o ânimo triste não é capaz de tomar as mesmas decisões práticas do que uma pessoa com o ânimo alegre. Por exemplo, um sujeito em luto<sup>112</sup> por um pai amado não é capaz de tomar decisões burocráticas que envolvam questões de herança da mesma forma que ele faria caso não estivesse sofrendo a perda de um ente tão querido. De acordo com

<sup>111</sup> Nas *Reflexões*, Kant nos diz que o sentimento é fruto de uma sensação, “onde não há sentimento, aí não há dor nem prazer” (Refl, AA 14-19, 569. M 241. E I 321) e também que “no sentimento há algo que é semelhante ao gosto, a saber, a habilidade de encontrar e escolher o universalmente unânime” (Refl, AA 14-19, 668. M 235’).

<sup>112</sup> Kant confirma esse exemplo que estabelecemos ao escrever que “a morte desapraz, já que se tem de viver para ser infeliz” (Refl, AA 14-19, 572. M 241. E I 349). Em outro momento, Kant afirma que a vitalidade é dependente das sensações que possuímos acerca dos objetos e de como lidamos com nossas representações, a saber, “a sensação de calor (a vida), de frio (a morte). Estas não são matérias, mas relações de forças. Ar, luz, calor; eletricidade positiva e negativa” (OP, AA 21, 118, tradução nossa). “Das Gefühl der Wärme (das Leben) der Kälte (der Tod). Keine von beyden sind Stoffe sondern nur Verhältnisse von Kräften. Luft, Licht, Wärme; positive und negative Elektrizität”.

a citação supracitada, podemos dizer que há uma relação entre o ânimo e o arbítrio – tudo nos leva a crer que a vitalidade do ânimo pode ser buscada pelo arbítrio, pois: “o bem-estar é a suma do gozo total da vida” (Refl, AA 14-19, 569. M 241. E I 321). Os obstáculos à vida parecem empiricamente detectáveis, como um assalto é capaz de levar uma pessoa ao óbito ou a um quadro de ansiedade grave, mas no caso da

promoção da vida, quer seja física ou ideal, só pode ser parcial (porque do contrário nós não a perceberíamos, porque falta a comparação), por isso ela tem a sua medida, pela qual o equilíbrio se resolve. Tem de fluir com toda a vida. Do contrário ele se torna dor. [...] Portanto, o sentimento da promoção da vida pressupõe em certa medida um estado indiferente ou de dor. Dores necessitam causas positivas, o contentamento flui do sentimento da vida sem obstáculos, pois nós revivemos também continuamente (batida do coração) ou nosso sentimento de vida promove, ele mesmo, a vida (Refl, AA 14-19, 587. M 405. E I 323).

Deleite e dor operam como duas categorias que movimentam o ânimo; já o arbítrio busca fins que são capazes de fornecer bem-estar ao sujeito. Em vista disso, um ânimo sadio também depende dos fins escolhidos para uma ação pelo arbítrio. De certa forma, parece que a própria autoatividade do ânimo em relação aos seus sentimentos é capaz de vivificá-lo. Esses seriam os elementos que promovem a vida ao ânimo. É curioso dizer também que a indiferença pontuada por Kant nos indica um caminho estoico<sup>113</sup> possível para o ânimo. Não estamos aqui estabelecendo uma doutrina de indiferentismo moral, mas sim, que a indiferença a afetos específicos pode trazer benefícios ao ânimo, pois um tal domínio do ânimo: “nos torna indiferentes a tudo que é físico” (Refl, AA 14-19, 588. M 405. E I 340), isto é, aos sentimentos de dor, preferencialmente. Isso faz sentido se pensarmos que uma pessoa acometida por muito estresse, em muitos casos, pode acabar desenvolvendo certas doenças. Um tal domínio do ânimo se assemelha bastante ao autodomínio desenvolvido pela autocracia ao arbítrio. Outro aspecto acerca da relação entre o ânimo e arbítrio é desenvolvida como

---

<sup>113</sup> É digno de curiosidade dizer que uma tal postura reflexiva em relação aos sentimentos e ao domínio perante estes é pontuada por Kant como “ausência de afetos. Filósofo” (Refl, AA 14-19, 601. M 245. E I 410) e que “a equanimidade a partir do equilíbrio ou a partir do autodomínio (negativo); a primeira é mais pesada. Indiferentes parecem equânimes, isto é, ser filósofos. (Equanimidade é o sentimento (de si) de uma alma sadia)” (Refl, AA 14-19, 602. M 245. E I 411. 408). O filósofo, nessa acepção, seria aquele capaz de bem orientar seus sentimentos e manter o autocontrole necessário para o seu ânimo. Isto posto, podemos dizer que o filósofo teria uma boa saúde do ânimo.

É próprio de um ânimo fraco que ele não possa se controlar e se forçar. Por exemplo, cede à tristeza, ou não pode afrontar ao hábito, ou dominar sua inclinação. As pessoas teimosas são fracas ainda que o talento ou entendimento seja forte. Cada um pode observar em si todas as doenças do ânimo, embora em grau menor ou em relação a certos objetos (Refl, AA 14-19, 595. M 307'. E I 469).

Essa citação supracitada de 1773-1775 nos fornece a informação de que seria possível dominar o ânimo mediante a intensidade, com a qual damos atenção aos nossos próprios sentimentos. É complexo dizer que, nessa época, para Kant, o ânimo poderia ser descrito de forma semelhante ao conceito de arbítrio, o qual acolhe toma interesse e decide segui-los ou não, trazendo ao arbítrio, mediante exercícios, força o bastante para se contrapor às inclinações sensíveis contrárias à moralidade. Enquanto o ânimo poderia se encontrar entre estados de alegria ou tristeza, a depender de como o sujeito decide (ativamente) com qual intensidade levar a sério as sensações que lhe impactam. A aproximação e relação entre ânimo e arbítrio nos parece bastante complexa e tende a escorregar nos limites terminológicos de ambos os conceitos e suas aplicações filosóficas em Kant.

Em outras duas reflexões, encontramos o seguinte: “um ânimo satisfeito e alegre em um coração apertado e indisposto. O coração alegre deve se diferenciar do ânimo satisfeito” (Refl, AA 14-19, 598. M 293'. E I 354). Essa relação pode ser estabelecida pela distinção entre “duas espécies de disposição de ânimo feliz: 1. A tranquilidade ou satisfação do ânimo (boa consciência); 2. O coração sempre bem-disposto” (Refl, AA 14-19, 608. M 403'. E I 470). Um coração bem-disposto poderia sofrer com menor dificuldade/intensidade as máximas de ações<sup>114</sup> que, em um primeiro momento, são consideradas difíceis, sobretudo aquelas que seguem os parâmetros da moralidade.

Como estamos mostrando, o conceito de jogo se relaciona com o ânimo e em 1772, Kant mostra ativamente a sua interpretação acerca do conceito de “jogo”:

A arte poética é um jogo artístico do pensamento. Jogamos com pensamentos, quando não trabalhamos com aquilo em que um fim nos obriga a tal. A gente busca entretenimento apenas por meio de pensamentos. Isto significa que todas

---

<sup>114</sup> Como Kant descreve em 1772, “a ação não tem nenhum fim, senão que ela mesma é o motivo” (Refl, AA 14-19, 618. M 210'. E I 21).

as forças do ânimo se colocam em um jogo harmônico [...] O jogo das imagens, das ideias, dos afetos, e das inclinações, finalmente das meras impressões na divisão do tempo, o rítmico (o tipo do verso) e a harmonia (rima). O jogo do sentido é para interpretar o verso (Refl, AA 14-19, 618. M 210'. E I 21).

Todos os jogos desses elementos descritos pragmaticamente são capazes de movimentar ativamente o ânimo. O que mais importa para a saúde do ânimo é que tais jogos possam ser harmônicos, isto é, não confirmam agitação em demasia e que o jogador (o sujeito) não leve tão a sério os seus sentimentos, mas que os maneje de forma apropriada. As artes trazem um sentido relevante no seu jogo representacional, conferindo sensações, no caso acima, harmônicas para o ânimo. Para a antropologia pragmática, os jogos do ânimo podem ser etariamente classificados:

A juventude gosta de ter emoções sérias, sublimes e trágicas (ideais); a idade: o riso, o empírico, a prudência e a jovialidade. Há um espírito do modo de escrever, o desprezível de uma maneira ridícula, o maldoso de uma maneira brincalhona, nobre e amável, retratar a preguiça como ridiculamente meritória. Contrariamente se descreve o infortúnio de uma maneira sorridente e crítica, que ressentem o coração do leitor, a mais sublime virtude como insanidade e o pequeno acima do grande. Essas são flechas que penetram profundamente no coração, dão aos seres humanos o ânimo severo, que não segue nenhum princípio extravagante, mas familiar da virtude. Pois a grandeza na maneira de pensar séria não é para o ser humano que procede do melhor modo, quando ele antes se habitua a desprezar o vício ao invés de odiá-lo, e a procurar mais facilidade na boa conduta e aversão no contrário do que virtude heroica, já que tudo à sua volta é pequeno (Refl, AA 14-19, 664. M 235').

A partir dos desenvolvimentos de cada indivíduo, particularmente, a juventude representa a época de maior vivacidade do ânimo. Consequentemente, lida, normalmente, de maneira menos séria com as questões mundanas abarcantes. O aprendizado do equilíbrio dos sentimentos o qual devemos ou não tratar com seriedade vem com o amadurecimento com o passar dos anos. Essa passagem se encontra de acordo com a publicação de 1798 de "*O conflito das faculdades*", no qual se mostra o: "poder que o ânimo do homem tem de, graças ao simples propósito firme, ser senhor dos seus sentimentos mais mórbidos" (SF, AA 07, 116). Temos assim uma ilustração de que o ânimo possui a capacidade de exercer controle frente àquilo que as sensações lhe incutem.

Em vista disso, nosso ânimo é distinto do dos animais, pois podemos escolher não dar vazão a todos os nossos sentimentos sensíveis. De posse dessa informação, poderíamos afirmar uma força ao ânimo? Aparentemente, sim. Podemos dizer que

acolher máximas objetivas e promovê-las é o que mantém o ânimo saudável, isto é, com saúde – já que: “estar submetido a afecções e paixões é sempre uma *enfermidade da mente*, porque ambas excluem o domínio da razão” (ANTH, AA 07, 251). Deter o domínio da razão significa possuir uma boa saúde do ânimo. Ainda na obra *O conflito das faculdades*, Kant enumera exemplos pragmáticos que funcionam como observações antropológicas para uma dietética filosófica, a qual possui o objetivo de conferir o cultivo do: “poder da razão no homem, ao dominar as suas impressões sensíveis por um princípio que ele a si próprio faculta, determina o modo de vida” (SF, AA 08, 119).

Tais exemplos antropológico-pragmáticos seriam (i) do uso médico da manipulação proposital da temperatura de certas regiões do corpo para obter resultados fisiológicos específicos; (ii) de se evitar “dormir longamente” (SF, AA 08, 120). Esse hábito seria responsável por não prolongar o bem-estar corpóreo, mas incita o seu oposto, pois “a cama é o ninho de uma multidão de doenças” (SF, AA 08, 120); (iii) da promoção de se motivar a realizar tarefas mesmo durante a velhice<sup>115</sup>, isto é, procurar ocupações e não se manter ocioso. O que importa dizer é que tais exemplos pragmático-fisiológicos acerca do ânimo humano são relevantes para nos determos na reflexão de que procurar se portar perante os próprios sentimentos e como estabelecemos as máximas que movimentam nosso arbítrio são relevantes para a própria promoção da vitalidade de podermos empregar nossas forças para o objetivo de agir em conformidade com a moralidade. Por fim, buscar ter um ânimo sadio pode ser considerado um fim moralmente autorizado, pois nos impele a buscar a nossa autoperfeição e, simultaneamente, nessa busca estamos promovendo o próprio bem-estar do ânimo. A partir dessas observações, estamos diante de algo que podemos promover em prol do nosso próprio bem-estar suprassensível; logo, são observações que indicam a presença de componentes da antropologia moral.

---

<sup>115</sup> Exemplos diversos desse assunto (iii) se encontram presentes em SF, AA 08, 122.

### CAPÍTULO 3

#### DO CARÁTER MORAL

No presente capítulo, iremos investigar no que consiste o caráter moral na filosofia prática de Kant. De acordo com o método do Idealismo Transcendental, pode-se afirmar que o homem detém dois tipos de caráter: o sensível (*Sinnesart*) e o inteligível (*Denkungsart*). Uma discussão se faz necessária para compreendermos o conceito de caráter e, principalmente, caráter moral. A seguir, tomaremos a interpretação de que o caráter moral é um modo de pensar (*Denkungsart*) (MUNZEL, 1999, HAHN, 2010) e como este<sup>116</sup> é relevante para que a ação moralmente autorizada possa, de fato, ocorrer e sem se colocar em contradição com a hipótese e a distinção de domínios dos dois mundos (sensível e inteligível), tal qual fora tematizada, principalmente, nas *Antinomias da Razão Pura*, mais especificamente na terceira antinomia, que se debruça acerca do problema da objetividade da liberdade em sentido transcendental.

O potencial choque entre o mundo sensível e inteligível desaparece se levarmos em conta as descrições e limitações impostas por Kant à causalidade natural como condicionado determinado no espectro temporal e à causalidade numênica como incondicionado e pura espontaneidade desvinculada do tempo. Na causalidade natural, é elementar à faculdade da razão buscar a condição primeira de todas as causas. Porém, isso leva a razão a operar infinitamente em busca da causa primeira e motriz responsável por todas as demais causas. O conceito de causa inteligível ou numênica não apenas possui a função de salvaguardar e possibilitar a fundamentação do domínio prático, como vimos no capítulo 1, mas também é suficientemente importante pensar em uma outra

---

<sup>116</sup> Felicitas Munzel (1999) acredita que a relação entre caráter sensível e caráter inteligível pode ser pensada como “o trabalho conjunto das duas ordens da causalidade em vistas de um único fim (propósito final), a unidade da razão e da sensibilidade da *Denkungsart* e da *Sinnesart* no caráter moral concretamente exercitado no mundo, requerem atenção não apenas ao que são os princípios objetivos (obra da segunda Crítica), mas também às condições de possibilidade da realização desses princípios em e através da natureza sensível” (MUNZEL, 1999, p. 52, tradução nossa). “The working together of the two orders of causality toward a single end (final purpose), the unity of reason and sensibility, of *Denkungsart* and *Sinnesart* in moral character concretely exercised in the world, requires attending not only to what the objective principles are (the work of the second Critique), but also to the conditions of the possibility of the realization of these principles in and through sensible nature”. Levaremos em consideração essa interpretação de Munzel durante o presente capítulo.

dimensão desse domínio: como poder de independência das causas empíricas (A 551/B 579), e curiosamente, opera nessa função como potência motriz para a própria noção de cadeia causal. A partir do exposto, logramos mostrar que: (i) o que significa possuir um caráter e um caráter moral e que o primeiro não significa agir a rigor de forma moral<sup>117</sup> ou por dever; (ii) o que se encontra em jogo para que o homem possa formar um caráter. De posse desses aspectos, podemos assumir que a interpretação do caráter moral possibilita o respaldo para a leitura de uma antropologia moral<sup>118</sup> que, para nós, empenha o papel para a formação de um cidadão do mundo que tem de possuir um caráter moral/modo de pensar e a antropologia moral fornece as ferramentas para tal.

### 3.1 CARÁTER SENSÍVEL E CARÁTER INTELIGÍVEL OU DA NECESSIDADE DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL PARA SE REFLETIR ACERCA DE TAIS CONCEITOS

*A Crítica da Razão Pura* é uma obra de quase inesgotáveis discussões acerca da metafísica. Notoriamente, Kant estabelece um dos raciocínios mais sublimes na discussão acerca do conceito de liberdade a fim de não se comprometer com uma herança determinista acerca da liberdade tal qual a de David Hume. Para isso, Kant elabora a distinção do domínio das faculdades superiores na KrV: entendimento e razão. A faculdade da razão possui inúmeras utilidades no contexto textual das obras de Kant via Idealismo Transcendental, mas na Dialética Transcendental da KrV, a possibilidade da liberdade é chamada de

*Inteligível*, num objeto dos sentidos, ao qual não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa dos

---

<sup>117</sup> Para essa leitura, utilizaremos a interpretação de Robert Louden (2011), de que caráter e caráter moral não ilustram a mesma faceta na filosofia moral de Kant (LOUDEN, 2011), mas sim que há de se considerar que “a antropologia moral kantiana também contém conselhos do autodesenvolvimento do caráter” (LOUDEN, 2011, p. 74, tradução nossa). “Kantian moral anthropology also contains practical advice on the self-development of character”. Tal raciocínio será importante para os desdobramentos futuros da presente tese.

<sup>118</sup> Acreditamos na plausibilidade dessa interpretação, por se tratar de um desenvolvimento daquilo que o homem orienta a si próprio na ordem do uso da sua liberdade do arbítrio. Tal leitura também é assumida por Louden (2011) e por Hahn (2010).

fenômenos, podemos considerar então dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível (KrV, A 538/B566).

Dessa maneira, o domínio inteligível é descrito textualmente como capaz de desempenhar o papel de incondicionado. Dessa maneira, “formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar justamente num só e mesmo efeito” (A 538/B 566). Tal constatação diz respeito à polaridade<sup>119</sup> constitutiva do sujeito cognoscente como detentor de um caráter empírico e, também, de um caráter inteligível<sup>120</sup>, já que esse sujeito transcendental “se ocupa da experiência, mas só na medida em que deixa de ser um objeto da experiência” (B 427) fenomênica, pois

Toda causa eficiente, porém tem de ter um *caráter*, i.e., uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *caráter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural (KpV, A539/B567).

Dois aspectos chamam a atenção na passagem supracitada: (i) a lei incondicionada de todas as condições empíricas<sup>121</sup> como potencial causa de todas as demais, apenas e estritamente no tocante ao aspecto pensável do caráter<sup>122</sup>; (ii) a concepção de caráter empírico que é oriundo das determinações e ações provenientes da e pela causalidade

<sup>119</sup> O homem, “por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade” (A547/B575).

<sup>120</sup> Ora, nos Paralogismos da Razão Pura, a autoidentidade do ser pensante ou “eu” em sentido transcendental, “no único caso em que pode ser empregado, a saber, na comparação de mim mesmo com os objetos da experiência exterior, não serve para determinar o caráter próprio e distintivo da natureza deste eu, pode-se pretender saber que o *eu* pensante, a alma (um nome para designar o objeto transcendental do sentido interno), é simples, mas esta expressão não tem uso algum que se possa estender aos objetos reais e não pode, por esta razão, ampliar de maneira nenhuma o nosso conhecimento” (A 360/361).

<sup>121</sup> Não podemos nos esquecer da advertência de Kant de que “entre as causas do fenômeno não pode certamente haver nada que por si possa iniciar, em absoluto, uma série. Toda a ação, enquanto fenômeno, na medida em que produz um acontecimento, é ela própria acontecimento ou ocorrência que pressupõe um outro estado em que se encontre a sua causa; e, assim, tudo que acontece é tão-só uma continuação da série, e nesta não é possível um começo que se efetue por si mesmo” (A543 e 544/B571/572).

<sup>122</sup> Felicitas Munzel (1999) aborda explicitamente que na KrV aparecem diversos sentidos do conceito de “caráter”. Acerca disso, v. MUNZEL, F. *Kant's Conception of Moral Character. The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement*. 1999.

natural. Porém, somente essa causalidade descrita em (ii) é insuficiente para mostrar a veracidade da afirmação (i). Pois, “em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *caráter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno” (A539/B567). A partir dessa constatação, o homem como ser dotado de caráter sensível se encontra permanentemente subjugado pelos: “fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas [...] deverá ter também caráter empírico como todas as outras coisas da natureza” (A546/B574). Destarte, não fica claro se esse caráter empírico do homem parece ser aquele chamado de: “caráter natural<sup>123</sup> ou disposição natural (*Naturell oder Naturanlage*)” (ANTH, AA 07, 285) ou se se refere ao caráter sensível, ambos tratados por Kant na Antropologia. Porém, na KrV podemos presumir um exercício de Kant acerca de um esboço do caráter moral tal qual estabelecemos no presente trabalho, pois

A razão, por muito razão que seja, terá que dar mostras de um caráter empírico, porque toda a causa pressupõe uma regra, pela qual certos fenômenos se seguem como efeitos, e cada regra requer uma uniformidade de efeitos que funda o conceito da causa (como de uma faculdade). Este conceito, na medida em que deve ser aclarado a partir de simples fenômenos, podemos designá-los por caráter empírico e é constante, enquanto os efeitos aparecem sob diferentes formas, consoante a diversidade das condições que os acompanham e em parte os limitam.

Assim, o arbítrio de todo homem possui um caráter empírico, que é tão-só uma certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais e as suas ações, quanto ao seu modo e aos seus graus, e julgar os princípios subjetivos do arbítrio (A549 e 550/B 577 e 578).

Obviamente, não é possível admitir nesse aspecto que tal relação de fato ocorra a olho nu, mas é apenas uma forma de se pensar uma tal relação. Quanto ao caráter inteligível, podemos pensá-lo como a causalidade inteligível que é espontaneidade absoluta, ou seja, liberdade, e por isso mesmo responsável por todo o aporte e

---

<sup>123</sup> Na Antropologia, Kant descreve o caráter natural como aquele que “se refere (subjetivamente) mais ao sentimento de prazer ou desprazer em como um ser humano é afetado por outro (e ele pode ter nisso algo de característico)” (ANTH, AA 07 286).

fundamentação do campo prático<sup>124</sup>. O homem é, então, portador de dois tipos de caráter: “*temperamento* ou índole sensível (*Sinnesart*)” (ANTH, AA 07, 285) e o “caráter pura e simplesmente ou índole moral” (ANTH, AA 07, 285), isto é, do âmbito suprassensível, cujo domínio é inteligível, logo um caráter qualificado como inteligível.

O caráter sensível<sup>125</sup> (*Sinnesart*) já foi mencionado por nós no capítulo 2 do presente trabalho, pela catalogação dos temperamentos sensíveis<sup>126</sup>. Retrospectivamente, em linhas gerais, o caráter físico não pode ser modificado, mas lapidado; enquanto o caráter inteligível, sim. O máximo que podemos fazer no tocante ao caráter físico é trabalhar com as características do temperamento que carregamos conosco, ampliando o uso daquilo que nos favorece naturalmente ou não; enquanto o caráter inteligível nos fornece boas esperanças para tematizarmos um pouco mais acerca da teoria da virtude e da moralidade.

### 3.1.2. - DO CARÁTER INTELIGÍVEL

No caso do caráter inteligível, o conceito de “eu da apercepção pura” (B400) não foi qualificado por Kant apenas como fenômeno, mas que carrega um componente inteligível. Sendo assim, é uma síntese *a priori*, já que o “eu” numênico não é cognoscível pela experiência fenomênica, mas é o aporte da experiência numênica pela sua liberdade absoluta das condições causais da natureza. Isto posto, é pura espontaneidade<sup>127</sup> que nos motiva a afirmar que esse “eu” é uma condição necessária para a autoidentidade do sujeito como agente livre, mas disposto fisicamente no ordenamento causal da natureza. O

---

<sup>124</sup> Henry E. Allison descreve esse fundamento epistêmico para o campo prático mediante a célebre “tese da reciprocidade” que consiste em “a tese de que o conceito de uma vontade livre e estar sujeito a lei moral ou imperativo categórico implicam-se reciprocamente” (ALLISON, 2020, p. 349, tradução nossa). Ou seja, liberdade e lei prática constituem inseparavelmente a condição uma da outra. “The thesis that the concept of a free will and being subject to the moral law or categorical imperative reciprocally imply each other (the reciprocity thesis)”.

<sup>125</sup> Para Munzel, “o caráter sensível se refere aos atributos mentais e emocionais” (MUNZEL, 1999, p. 25, nota de rodapé, tradução nossa). “*Sinnesart* refers to mental and emotional attributes”. Logo, a tudo o que é físico do ser humano.

<sup>126</sup> Hahn, afirma que Kant “se serve da exposição das diferenças no caráter da pessoa (que é subdividida em disposição natural, temperamento ou caráter sensível [*Sinnesart*] e caráter inteligível [*Denkungsart*]), do sexo, do gênero, do povo e da espécie para traçar um quadro geral da humanidade” (HAHN, 2010, p. 140).

<sup>127</sup> Acerca disso, v. KrV B430.

caráter numênico, nessa acepção, se restringe tão somente à liberdade de não estar submetido ao condicionado da(s) série(s) causal (causais) da natureza, mas ainda assim, o homem tem de ser pensado como “ser ativo [...] nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível” (A541/B569).

Dito isso: “essa causalidade inteligível seria o efeito da ação originária, em relação aos fenômenos, de uma causa que, enquanto tal, não seria fenômeno, mas inteligível mercê desse poder” (A544/B572). Esse poder seria a prova de que a razão, de fato, é uma faculdade com poder operante suficiente (esse raciocínio é anterior ao conceito de fato da razão) que é capaz de produzir o princípio formal da autonomia da vontade e esta seria responsável por se autodeterminar a si mesma, conseqüentemente, produziria o sentimento de respeito que lhe conferiria a sua habilidade de reconhecer esse princípio como atuante. Logo, uma lei, como vimos diversas vezes anteriormente. Dessa maneira, “a razão, enquanto faculdade em si mesma prática, livre das peias das condições desta segunda ordem, pode legitimamente alargar a primeira e, conjuntamente, a nossa própria existência para além dos limites da experiência e da vida” (KpV, B 426).

Há, aqui, uma conexão entre a faculdade da razão e aquilo que seria denominado “vida”<sup>128</sup>. Não estamos lidando com um aspecto da razão como contemplação do seu princípio, mas também da possibilidade ativa de tomarmos parte de uma ação no mundo mediante tal princípio. “O caráter inteligível pode nunca também ser imediatamente conhecido, pois nada pode ser percebido exceto pela maneira a qual nos aparece. Ele pode ser *pensado* de acordo com um caráter empírico” (A 539 e 540/B 567 e 568). Novamente, estamos diante do Idealismo Transcendental. Se notamos uma ação, logo nos perguntamos: “quais são as razões por detrás desta?” Dessa forma, involuntariamente, nos remetemos a um fator não empírico, mas inteligível do ajuizamento das máximas operantes. O que conhecemos são os efeitos de uma ação por N razões que possam tê-la motivada; investigamos as máximas possíveis para que essa ação tenha sido executada da forma como nos aparece; julgamos essa ação e o juízo que nos permite catalogar as ações

---

<sup>128</sup> Mais especificamente, o *Gemüt* como cerne ao qual se encontram relacionadas as faculdades.

de outrem de determinadas maneiras, inclusive, de pontuar se essa pessoa tem caráter ou não.

Para Schmidt (2005), a causalidade numênica e fenomênica para a ocorrência de uma ação moral na práxis é desenvolvida mediante a ideia de uma “fisiologia moral”:

A fisiologia racional da moral é conformemente produzida pela razão prática quando os princípios puros da moralidade recebem uma aplicação constitutiva a um tipo particular de agente racional dado empiricamente. Desde que nós mesmos somos seres humanos e desde que as espécies humanas também são nosso único exemplo de uma dada forma empírica de ser racional, nós somos unicamente requisitados pela nossa própria razão prática para formularmos um sistema da moralidade *a priori* para nós mesmos, com vistas a delinear nossos deveres entre nós mesmos e outros seres humanos. Esse sistema da moral, o qual nós temos de implicitamente reconhecer como determinando os tipos de deveres em geral que nós, como seres humanos, estamos sujeitos, podem ser chamados de fisiologia da moral humana” (SCHMIDT, 2005, p. 76, tradução nossa)<sup>129</sup>.

O problema para o autor supracitado não se concentra na interpretação de “um sistema *a priori* dos deveres para o homem” (SCHMIDT, 2005, p. 76), mas, sim, na sua avaliação de uma “fisiologia racional da moralidade humana<sup>130</sup> (*human physiology of morals*)”, que, basicamente, consiste em pensar a relação entre ação efetiva e moralidade sem se reportar à antropologia moral e, principalmente, à antropologia pragmática. Algo fica faltando nessa mediação entre princípio e realização via ação do princípio, se se leva em consideração que a MS se reporta o tempo todo aos deveres como exequíveis, tomando em consideração a natureza falível do ser racional em geral, isto é, ser humano e de certos obstáculos que não o movimentam a realizar uma ação por dever. Mas o que

---

<sup>129</sup> “The rational physiology of morals is accordingly produced through practical reason when the pure principles of morality receive a constitutive application to a particular type of empirically given rational agent. Since we ourselves are human beings, and since the human species is also our only example of an empirically given type of rational being, we are only required by our own practical reason to formulate an *a priori* system of morals for ourselves and other human beings. This system of morals, which we must implicitly recognize as determining the general types of duties to which we as human beings are subject, may thus be called the rational physiology of human morals”.

<sup>130</sup> Schmidt se reporta o tempo todo a MS como uma obra que visa a “uma aplicação constitutiva dos princípios da moralidade aos seres humanos como agentes racionais, de forma a determinar um sistema *a priori* de deveres aos seres humanos ou, em outras palavras, como uma fisiologia racional da moral humana” (SCHMIDT, 2005, p. 77, tradução nossa). Com efeito, uma tal tarefa da aplicação da moralidade a seres humanos presente na MS pode ser vista como constitutiva aos objetivos de uma antropologia moral. Mas apenas analisando a MS, que é o que faz a autora, ainda assim, ela não leva em consideração uma antropologia moral como totalidade do projeto da moralização humana numa ordem dos fins racionais, tal qual o fazemos aqui. Kant também não parou apenas na MS para as suas análises acerca da moralização dos seres humanos. Por essa razão, damos importância enorme à interpretação de uma antropologia moral.

nos importa não é esse tipo de ação, mas da possibilidade de uma: “ação em conformidade ao dever” (GMS, AA 04, BA 9-10), como veremos na próxima seção.

### 3.2. - INVESTIGAÇÕES ACERCA DO CARÁTER MORAL

A presente seção visa descrever no que consiste o conceito de caráter moral, porém, antes descreveremos brevemente acerca de “um caráter em geral” (MUNZEL, 1999) (HAHN, 2010). Na segunda parte da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Kant nos fornece a informação de que o homem pode vir a constituir um caráter. Mas o que isso significa? Kant nos esclarece que:

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal *natural* (não civil) dos signos (*semiótica universalis*) se serve da palavra *caráter* numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que um certo homem *tem* este ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geral, *um* caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade (ANTH, AA 07, 285).

Mediante o Idealismo Transcendental<sup>131</sup>, podemos afirmar que: do ponto de vista fenomênico, o homem é avassalado fisicamente pela natureza como fator abarcante à sua extensão física; já em relação ao seu caráter natural<sup>132</sup>, nem sempre é esse o caso, pois a natureza o dotou de um temperamento, mas o homem não está fadado a se conformar com tal característica e tomá-la como irremediável. O temperamento inato pode parecer determinista à primeira vista; porém, podemos dizer que o homem possui a capacidade (como ser livre) de aparar as arestas de seu temperamento, repudiar e/ou aprimorar determinadas características e investir em outros aspectos que não o limitem apenas ao que a natureza lhe forneceu<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> Hahn crê que o Idealismo Transcendental é utilizado para discernir entre os dois domínios do caráter: “segundo Kant, observar o caráter por dois pontos de vista: um empírico e outro inteligível” (HAHN, 2010, p. 196).

<sup>132</sup> “O caráter sensível é composto pelo natural ou predisposições naturais (Naturanlagen), e pelo temperamento ou modo de sentir (Sinnesart)” (HAHN, 2010, p. 199).

<sup>133</sup> Acerca dessa questão, Hahn provê uma leitura determinista acerca do caráter sensível como temperamento inato, “o caráter sensível é herdado da natureza” (HAHN, 2010, p. 206), nessa visão, o temperamento parece imutável e a ele não poderíamos moldá-lo de alguma maneira. Na nossa visão, o

É importante destacar que um caráter geral ainda não pode ser descrito como um caráter moral (HAHN, 2010). Escolher seguir com as características inerentes ao temperamento inato é uma escolha particular do indivíduo que, a todo momento, pode escolher adotar máximas e atribuir interesses que o aproximem cada vez mais daquilo que é autorizado moralmente. E é nisso que consiste o caráter inteligível ou moral: como a possibilidade sempre em aberto de que o homem é capaz de fazer algo acerca de si mesmo (ANTH, AA 07) através do uso da sua própria liberdade exatamente por possuir muitas condições para tal, mediante o uso das suas faculdades, principalmente a da razão. Contudo, vejamos no que consiste um caráter em geral, primeiramente.

Para Kant: “o caráter não é inato porque os princípios não são inatos. Os caprichos são [modificáveis] versáteis. O homem é volúvel. O caráter fixa o conceito da pessoa” (Refl, AA 14-19, S I. XV 868, tradução nossa)<sup>134</sup>. Possuir um caráter significa representar, e conseqüentemente, agir por interesses que não sejam antagônicos e/ou contraditórios entre si, ocasionalmente. Possuir um caráter revela uma índole que não se muda constantemente de acordo com as circunstâncias, mas demonstrando um “senso rígido e inflexível nalguma resolução tomada” (ANTH, AA 07, 293). Nesse sentido, o caráter é maleável (no sentido de não estanque, mas também não pode ser considerado absolutamente volátil) e se forja durante toda a vida do homem a partir daquilo que ele acolhe para si mesmo como máxima para não somente a sua ação, mas também com o bom uso (ou não) da sua faculdade de julgar acerca das suas resoluções propostas e da sua conseqüente aplicação.

Uma particularidade que diz respeito ao *caráter*, a saber, a de *não ter um caráter*, mas ser volúvel, extravagante e não-confiável (sem maldade), fazer inimigos intencionalmente, sem todavia odiar ninguém, e fazer troça mordaz do amigo, sem querer magoá-lo, reside numa disposição, em parte inata, que governa o juízo prático, a do *engenho* destrambelhado (ANTH, AA 07, 249).

---

temperamento sensível pode ser objeto da aplicação da liberdade pelos seres humanos, senso assim, possível *indiretamente* lapidá-lo, mas não modificá-lo completamente. Lapidar um caráter sensível significa poder dar a ele um uso que propicie o nosso próprio desenvolvimento como indivíduos e também da nossa relação com outrem.

<sup>134</sup> Character ist nicht angebohren, weil Grundsätze nicht angebohren sind.) Launen sind [verän] wandelbar. Der Mensch ist wetterwendisch. Der Character fixirt den Begriff der Person“.

De acordo com Sturm (2011, p. 35, tradução nossa): “a noção valorativa de caráter apenas encontra uso na vida prática e a descritiva apenas na investigação científica da ação humana”<sup>135</sup>. Para o autor, a noção de caráter parece se relacionar com o conceito de pragmático em Kant, e dessa forma, a antropologia pragmática serviria como a investigação acerca do caráter dos seres humanos. Outro elemento importante acerca do caráter é o de que: “nós adquirimos um modo de pensar se o adquirimos apenas por meio de complicadas dinâmicas sociais e por processos de aprendizagem” (STURM, 2011, p. 37, tradução nossa)<sup>136</sup>. O modo de pensar (*Denkungsart*) na filosofia de Kant representa a instância daquilo que o homem faz de si próprio através da sua disposição moral: como quais critérios adota de forma livre como máxima de sua ação e os interesses que o levariam a tal. O modo de pensar opera como projeto a ser desenvolvido pelo homem a partir daquilo que ele adota para si próprio. Destarte, aqui temos o componente da relação entre ação e fundamentação da ação.

Possuir um modo de pensar (*Denkungsart*) significa, em linhas gerais, constância e certa permanência do homem em relação aos seus princípios que se refletem nas suas ações, como o empreendimento em direção a uma possível construção de um caráter, principalmente, de um caráter moral. Em outras palavras, o caráter moral ou inteligível: “constitui o modo de pensar (*Denkungsart*) do sujeito agente” (HAHN, 2010, p. 36). Por essa definição, nos aproximamos do caráter moral presente na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Intérpretes como Munzel (1999), Louden<sup>137</sup> (2002) e Hahn (2010) advogam não somente a favor da aproximação entre os dois conceitos, mas também radicalizam a interpretação de que ambos sugerem a mesma faceta. Munzel

---

<sup>135</sup> “The evaluative notion of character only finds use in practical life and the descriptive one only in the scientific investigation of human action”.

<sup>136</sup> “We acquire a mode of thought if we do acquire it at all only through rather complicated social dynamics and learning processes”.

<sup>137</sup> “Minha própria opinião é a de que as aulas de antropologia de Kant contêm uma antropologia distintamente moral” (LOUDEN, 2002, p. 5, tradução nossa). “My own view is that Kant’s anthropology lectures do contain a distinctively moral anthropology”. Para o autor, a antropologia moral de Kant pode ser, brevemente, descrita como: “A segunda parte da moral [...] que mostra como esta segunda parte empírica se relaciona com a primeira parte não empírica da ética e, porque, ‘antropologia’ no meu senso particular desse termo pode ser dita como constitutiva dessa segunda parte” (LOUDEN, 2002, p. 6, tradução nossa). “The second part of morals”, showing how this second, empirical part relates to the first, non-empirical part of ethics, and why ‘anthropology’ in my particular sense of the term can be said to constitute this second part”. Mostramos mais detalhadamente a interpretação de uma antropologia moral adotada por Louden no capítulo 2 do presente trabalho.

(1999, p. 10, tradução nossa) explicitamente nos diz que o modo de pensar se comporta: “(*Denkungsart*) em como e porque é definitivo do caráter”<sup>138</sup>. O autor também radicaliza essa interpretação quando nos diz que o “caráter como conduta do pensamento que é, simultaneamente, o caráter do agente ativo no mundo e, [...] requer a consideração da unidade do pensamento e das ações” (MUNZEL, 1999, p. 51, tradução nossa)<sup>139</sup>. Acreditamos nessa hipótese de leitura também, pois creditamos importância à formação do caráter moral ou do modo de pensar como aspecto que facilita o exercício dos interesses que acolhemos para as ações em conformidade com a moralidade e de máximas para ações que visam à própria ação como fim em si mesma. Essa interpretação é assegurada pelo que Kant em 1785 indica no início da GMS:

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 tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter* (GMS, AA 04, BA 01).

O caráter, para ser considerado um caráter moral<sup>140</sup>, necessita estabelecer máximas objetivas para que possa ser conduzido a realizar ações em conformidade com aquilo que o homem se propôs a si mesmo. Assim sendo, de ações consistentes e moralmente autorizadas. Assim, estamos diante do conceito de caráter moral ou inteligível a partir desses elementos por nós descritos e outrora fundamentados por Hahn (2010), como vimos acima. Assim, o modo de pensar torna possível o exercício do aprimoramento pela liberdade do homem de diversas maneiras. Essa também é a leitura de Perez (2010), a saber,

o estudo da natureza humana não só levaria em consideração os elementos biológicos e a causalidade natural que, por exemplo, encontramos na disposição animal, no instinto sexual, no impulso a se alimentar e na satisfação deles, não só relevaria as características que podemos observar em campo ou em livros de viagens ou em obras literárias clássicas, isso tudo está organizado

---

<sup>138</sup> “(*Denkungsart*), into how and why it is definitive of character”.

<sup>139</sup> “Character as conduct of thought that is at once the character of the active agent in the world and (...) requires an account of the unity of thinking and acting”.

<sup>140</sup> A passagem entre o conceito de caráter para o conceito de caráter moral é brilhantemente exposta na tese de doutorado de Alexandre Hahn. Acerca disso, v. HAHN, A. *A função da Antropologia Moral na Filosofia Prática de Kant*. 2010.

a partir de um conceito prático de natureza e está guiado pelo interesse também prático de distinguir entre o que obstaculiza e o que propicia a realização da lei moral (PEREZ, 2010, p. 86).

É possível reconhecer que o modo de pensar se beneficia de diversos aspectos criados pelos seres humanos para a sua constituição: seja pelo cultivo do gosto através da arte, da religião, da educação, da cultura, do luxo, da literatura, da poesia, da música, em suma, pelo convívio na esfera civil, que permite o aprimoramento do homem por esses produtos oriundos do próprio homem e do seu uso da liberdade.

Podemos dizer que, adquirir um caráter exige não apenas o contato com a sociedade<sup>141</sup>, mas também a participação entre os agentes sociais, já que o homem necessita “de ser um membro de alguma sociedade civil” (ANTH, AA 07, 330). Devemos pensar que os elementos necessários para a formação do caráter só fazem sentido e só podem ser constituídos mediante a dinâmica social. O caráter também é dependente daquilo que não apenas fazemos de nós mesmos, mas aquilo que fazemos de nós próprios depende da relação que temos com outrem para que, enfim, possamos assumir uma postura ativa em relação a nós próprios e em relação aos outros. Assumimos a importância da sociedade como o terreno propício para a formação de um: “caráter social humano” (ZÖLLER, 2011, p. 147, tradução nossa)<sup>142</sup>.

Obviamente, não deixaremos de lado o aspecto individual de acolhimento de máximas e dos interesses aos quais o homem conduziria as suas ações. Contudo, cabe pontuar a importância da dinâmica social para a dinâmica do desenvolvimento e aprimoramento do caráter dos indivíduos, já que a antropologia pragmática nos conduz a aguçar a observação para com outrem e também quais aspectos empíricos podem ser interessantes para podermos lidar socialmente com as pessoas em geral. Munzel (1999) também possui uma análise semelhante à de Zöller (2011) acerca dessa importância da dinâmica social no processo de formação de um caráter, pois “a conquista ontológica, a bem-sucedida formação do caráter, pode ser compreendida como inextricavelmente associada com a comunidade humana e com a práxis política e, ao mesmo tempo, como

---

<sup>141</sup> Veremos melhor os aspectos teleológicos inerentes à sociabilidade humana no capítulo 4 do presente trabalho.

<sup>142</sup> “Human social Character”.

um ato supremo da autonomia individual” (MUNZEL, 1999, p. 19, tradução nossa)<sup>143</sup>. Por essas razões, estabelecer um caráter cada vez mais orientado em direção a autonomia seria o ideal para os seres humanos, tanto individualmente quanto coletivamente. Mas, em relação ao caráter moral propriamente, a ele designamos a faceta de nos permitir “agir em conformidade com a moral” (GMS, AA 04, KpV, AA 05).

Na obra *Antropologia de um ponto de vista Pragmático* (1798), Kant nos adverte que “o *imitador* (na moral) é sem caráter, pois este consiste precisamente na originalidade da índole. A fonte de onde haure sua conduta foi aberta por ele mesmo” (ANTH, AA 07, 293). Parece-nos correto dizer que observar alguém e agir de forma semelhante, tomando como exemplo particular, em determinadas circunstâncias, não parece de todo ruim, mas fazer isso com uma constância, tornando-se um hábito<sup>144</sup>, configura falta de caráter, pois nos parece que não há um bom uso de como julgar acerca do que se deve fazer. Esse segundo aspecto parece competir com uma universalidade de adoção de ações que não seguem o parâmetro de análise individual, pondo o indivíduo como *estritamente* não autônomo e, conseqüentemente, *estritamente* não autocrata. O indivíduo, nessa nossa acepção, tem de se orientar por si próprio em relação aos fins da humanidade.

Tal tensão entre universal e particular se apresenta nesse aspecto – imitar<sup>145</sup> a postura e ação alheia torna o indivíduo dependente de outrem, porque tem de acompanhar o que o outro faz e tenta pensar de forma análoga a este, recaindo assim no não uso pleno das suas faculdades e potencialidades para a formação de seu próprio caráter. Por exemplo, tomar de inspiração um estilo de pintura de um tutor por quem possuímos admiração não parece exalar falta de caráter, agora nos utilizarmos das exatas mesmas técnicas, das mesmas posturas de comportamento, do mesmo acervo intelectual e

---

<sup>143</sup> “The ontological achievement, the successful formation of character, may be comprehended as inextricably associated with human community and political praxis and, at the same time, as supreme act of individual autonomy”.

<sup>144</sup> Para Kant, o conceito de hábito não possui um significado positivo. Se assim o fosse, o aproximaria de Hume, e a fundação da moralidade seria um mero exercício fundado no hábito; destarte, para Kant, o hábito “produz facilidade na ação, mas, por fim, também necessidade. Essa necessidade por hábito diminui a imputação, uma vez que restringiu nosso arbítrio, mas o ato, por meio do qual o hábito é contraído, é imputável. O hábito involuntário diminui a imputação [...]. Mas o hábito é uma prova da repetição constante da ação e, portanto, é tanto mais imputável. Se alguém praticou frequentemente uma boa ação e ela se torna um hábito para ele através de repetição constante, é tanto mais imputável. Isso é válido também em relação às más ações” (V-Mo/Collins, AA 27, 198).

<sup>145</sup> A ideia de imitação em Kant é aquela que não traz credibilidade, sendo assim, “a imitação não tem lugar de modo algum no domínio moral e os exemplos servem apenas de incentivo” (GMS, AA 04, BA 29-30).

artístico, em suma, queremos nos portar como se a nossa personalidade fosse a cópia da de outra pessoa, configura falta de caráter. Uma coisa é tomar como exemplo algum aspecto pontual de outra pessoa para nos orientar em aspectos muito específicos; outra coisa seria tentar se tornar exatamente igual a essa pessoa.

Na avaliação de Hahn (2010, p. 204), “o caráter inteligível é aquilo que faz do homem um ser que participa de um mundo moral (inteligível). Esse caráter é constituído (...) unicamente pelo modo de pensar (*Denkungsart*)”. Tal interpretação se confirma pelo texto de Kant, a saber,

Mas ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade, segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão. Mesmo que esses princípios realmente possam por vezes ser falsos ou errôneos, o aspecto formal do querer em geral, de agir segundo princípios firmes (não saltando de lá para cá como num enxame de mosquitos), é em si algo estimável e digno de admiração, como também raro (ANTH, AA 07, 292).

Tais princípios são raros justamente porque se amparam na afirmação de que a temporalidade inerente ao sentido interno é responsável por incutir a autoidentidade de si como critério da responsabilidade das ações ao sujeito, isso significa que

Nada mais lhe resta senão pensar uma transformação que prossegue ao infinito (no tempo) em constante avanço para uma finalidade última. Nesse avanço o modo de pensar (que não é um fenômeno, [...] porém algo suprassensível e portanto invariável no tempo) permanece e se conserva idêntico (EAD, AA 08, 510, 511).

Tal afirmação pode parecer, à primeira vista, como contraditória com o que dissemos anteriormente acerca da capacidade da plasticidade humana de absorver e modificar seus parâmetros de máximas às ações. Contudo, essa flexibilidade não se refere à moralidade, pois isso seria absurdo por si só, visto que o que se trata acima é a responsabilidade moral do agente pelas máximas elencadas e pelos interesses que o ser humano acolhe para buscar fundamentar o seu caráter. O que se conserva como estático é a autoidentidade do sujeito como ser dual na avaliação filosófica de Kant: físico e suprassensível, e não o seu caráter que é essencialmente livre. O homem deve sempre buscar por uma tal constância, mas isso não é seguramente o que sempre ocorre – o sujeito pode ser capaz de deslizar nas suas próprias máximas convincentemente utilizadas

outrora. Analisando que as suas razões podem ter sido errôneas. Destarte, o esforço de ser autêntico revela a ambição de se alcançar um modo de pensar que busca cada vez mais a estabilidade

Entre 1778 e 1779, Kant segue a mesma linha de raciocínio mencionada quando nos diz que: “o talento arquetípico é genialidade, o imitador não” (Refl, AA 14-19, 533. M 252d). Parece haver uma alusão à arte de se portar como indivíduo singular, e nessa singularidade “o caráter tem um valor intrínseco e está acima de qualquer preço” (ANTH, AA 07, 292). Vale questionar de que modo podemos alcançar essa singularidade não imitativa. Tudo nos leva a crer que seria o esforço pela autocracia de agir de avaliar e tomar máximas cujos parâmetros são seguros e que não se modificam no decorrer do tempo, como uma certa segurança de se seguir critérios sólidos para as ações.

Não basta para nossa avaliação apenas deter um caráter, mas um caráter genuinamente moral. O caráter moral consistiria, então, na permanência da busca de se conduzir por máximas e interesses moralmente aceitos, sendo assim, nós podemos pensar que possuir um caráter moral significa deter o controle do que fazer de si mesmo. Logo, possuir um caráter moral nos conecta à força necessária para agir de acordo com aquilo que estabelecemos seguramente para nós mesmos. Possuir um caráter moral nos torna autocratas de nós mesmos.

Outro aspecto importante para se possuir um caráter é a aparência moral permitida para que possamos lidar com outrem, ou seja, da nossa capacidade de fingir que não visa a nos prejudicar ou trazer malefícios a outrem:

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter (ANTH, AA 07, 151).

Com isso, podemos afirmar que, para termos um caráter, necessitamos aprender e saber manejar bons modos para com os demais seres humanos. “Em geral tudo o que se denomina *decoro* (*decorum*) é da mesma índole, a saber, nada mais que *bela aparência*” (ANTH, AA 07, 152), mesmo que para mantermos essa boa aparência social ou decoro

tenhamos que enganá-los. “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” (ANTH, AA 07, 152). Saber enganar também é uma arte que necessita ser apreendida, não no sentido de tomar vantagem dos demais, mas no sentido de bem utilizada para fins societários relevantes para o nosso próprio aperfeiçoamento e para conduzir a humanidade ao seu fim terminal. Afinal, “nas relações sociais, a decência, a pudícia, o decoro e a cortesia são formas pelas quais se pode ‘preparar o terreno’ para um caráter moral” (KLEIN, 2018, p. 117). Essa leitura de Klein (2018) é relevante para atestarmos que os elementos societários se comportam como disciplinas para a aquisição de um caráter moral, pois “com os progressos do gênero humano, a cultura dos talentos, o primor do gosto (com sua consequência, a opulência) tomam a dianteira ao desenvolvimento da moralidade” (EAD, AA 08, 505, 506, 507) mediante justamente a formação do caráter moral que é possível se seguir o parâmetro da universalização inerente à lei moral.

Sobre isso funda-se um dever de respeito ao próprio homem no uso lógico de sua razão; não repreender os seus passos em falso, rotulando-os como despropósito, como juízo absurdo, mas, antes, pressupor que tem de haver algo de verdade em tal juízo e extrair esse algo; com isso, porém, descortinar, ao mesmo tempo, a *aparência enganosa* (o elemento subjetivo do fundamento da determinação do juízo que, por um erro, foi tomado como objetivo) e, assim, na medida em que a possibilidade de errar é esclarecida, manter o respeito pelo entendimento deste homem. Com efeito, se com aquelas expressões se nega ao opositor todo e qualquer entendimento em um certo juízo, como se pode fazê-lo entender que errou? O mesmo se passa com a reprovação do vício, que nunca pode chegar ao completo desprezo e negação de todo valor moral do vicioso, porque este, segundo essa hipótese também nunca poderia melhorar; o que é incompatível com a ideia de um *homem* que, enquanto tal (enquanto ser moral), jamais pode perder toda disposição para o bem (MS, TL, AA 06, 463 e 464).

Buscar deter um caráter, em última instância, significa manejar a si próprio em relação à ordem de fins da razão prática: possuir um caráter é um fim. Já possuir um caráter moral é um fim moralmente autorizado e que tem de ser perseguido como um dever em relação a si mesmo. Certamente, o homem tem de ser reconhecido em sua totalidade como um ser dotado de dignidade e respeito.

Com base nos nossos raciocínios até o momento, forneceremos alguns outros exemplos que podem ajudar a ilustrar o que estamos definindo sobre o caráter. Primeiro exemplo: se uma pessoa que prega boas ações e ela mesma age em conformidade com tais boas ações (ou seja, não é hipócrita), pois trata as demais com gentileza e dispense

boa vontade para com instituições de caridade. Nesse segundo exemplo, as demais pessoas a reconhecem também como alguém que detém um caráter filantropo e que não se deixa abalar nas suas resoluções (máximas) em detrimento de situações externas que possam vir a colocá-la em questionamento acerca da conexão entre seu caráter e suas ações. Em vista disso, uma tal pessoa consegue balancear o que acolhe para si e como lida com os outros de forma similar.

Segundo exemplo: devo fazer um comentário jocoso acerca de uma pessoa específica para o seu melhor amigo, mesmo que ela não esteja presente? Além de ser um motivo não moral, ainda mostra a falta de discernimento quanto ao uso de se julgar corretamente, já que parece bastante imprudente falar mal de uma pessoa para alguém que a ama e em condições ideais seria capaz de defendê-la. Tal situação pode levar a muitas outras com resultados bastante desagradáveis ao agente. Alguns exemplos de antropologia pragmática que possam ajudar a discernir melhor acerca do caráter: “O talento de fazer seus talentos chegarem bem ao ser humano: charlatanice, insinuações, eloquência, maneira, tom suave, audácia, fazer a corte” (Refl, AA 14-19, 1080. M 289). Essas são maneiras de como escolher se portar no mundo. A maior parte desses exemplos se referem a um modo coeso de agir ao longo dos anos de vida, embora nem todos esses exemplos ilustrem sempre condutas moralizáveis.

A cordialidade é algo diferente da determinação. Num encontro eu estaria determinado a não fugir, mas o meu coração bateria fortemente, e eu poderia muito bem perder o sangue-frio. Isso é corporal. Se a isso se acrescenta uma, em parte, descuidada jovialidade, então se chama coragem. Paciência não é coragem. Se suicidas são pusilânimes. Eles são impacientes, mas não são pusilânimes. Covardia pode existir, ainda que não se tema a morte no suicida (Refl, AA 14-19, 1083. L Bl. E 63. R II 226).

De acordo com o intérprete de Kant supracitado anteriormente, vemos diversas observações antropológicas de cunho pragmático. É interessante perceber os conceitos antagônicos destacados por Kant: coragem e covardia (fugir do encontro), paciência e impaciência. Todos os pares categoriais se relacionam na forma como os indivíduos lidam consigo próprios e com outrem. Tais atributos são estabelecidos, medidos, avaliados e incorporados ao caráter inteligível dos indivíduos. Em suma, podemos dizer que um homem com caráter representa “*força da alma em geral*” (ANTH, AA 07, 293). Porém,

isso não pode ser tomado necessariamente como algo bom, do ponto de vista da avaliação moral, pois nada impede que tais máximas sejam minimamente questionáveis ou mesmo perversos e malignos. Essa força da alma representa a autocracia para a escolha das máximas que queremos exercer para formarmos um caráter.

A maldade, como disposição do temperamento, é todavia menos ruim que a bondade dela sem caráter, pois por meio deste último se consegue sobrepujar a primeira. Mesmo um homem de mau caráter (como Sila), embora provoque abominação pela crueldade de suas máximas severas, é ao mesmo tempo objeto de admiração (ANTH, AA 07, 293).

Kant parte da pressuposição de que todos os indivíduos possuem a capacidade de adquirir um *caráter moral*, o que faz sentido se nos ativermos ao fato de que devemos agir racionalmente. Como as faculdades do homem lhe estão dispostas para o seu uso contínuo e todas elas apontam para uma destinação elevada para a humanidade<sup>146</sup>, não apenas individualmente, mas também da própria espécie humana como um todo, no âmbito numênico, “como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade” (GMS, AA 04, BA 109). Fundamentalmente, a razão contida no ser humano permite que ele represente a si mesmo como ser dotado de liberdade, isto é, inteligível. Isso é inevitável, pois é o pressuposto e consequência direta da razão prática: como autonomia da vontade. Mas aqui estamos falando da faceta legislativa da liberdade humana; a outra faceta da execução de uma ação livre como dotada de valor moral que ainda não foi satisfatoriamente preenchida, por isso o caráter moral será de grande valor para pensarmos essa segunda faceta.

Pois, primeiramente, o caráter moral pode ser considerado como aquele que pode ser construído a partir das máximas adotadas e das ações do homem em relação a si mesmo e na sua relação com outros homens. Nesse sentido, podemos observar e categorizar o que podemos chamar de um homem que possui um caráter. Esse seria o critério do observador que possibilita nos deter no aspecto antropológico que nos permite até mesmo afirmar que os

---

<sup>146</sup> Veremos essa questão minuciosamente mais adiante.

Vícios adotam princípios que contradizem diretamente (já segundo a forma), o caráter do homem enquanto ser moral, isto é, a liberdade interna e a dignidade inata do homem; o que equivale a dizer que eles tomam como princípio não ter nenhum princípio e também nenhum caráter, isto é, aviltar-se e tornar-se objeto de desprezo (MS, TL, AA 06, 420).

O conhecimento da natureza humana tolhida empiricamente, como no caso supracitado, representa parcialmente a investigação de Kant acerca do caráter moral, que representa um construto sempre em aberto, ou seja, o caráter moral diz respeito àquilo que o homem faz de si mesmo enquanto agente das suas próprias representações práticas (ANTH, AA 07) e, conseqüentemente, como age a partir delas, já que “a capacidade de agir conforme aos motivos (*motivis*). Isso faz a personalidade” (V-Lo/Philippi, AA 24, 1012). Contudo, também temos que nos ater ao aspecto inteligível do homem, já que a personalidade moral, isto é, o caráter moral é constituído necessariamente pelas máximas acolhidas pelo arbítrio. Um homem que possui caráter moral toma como fundamento para a sua ação algo não circunstancial e cumpre na práxis aquilo que estabeleceu para si mesmo. Isso vale necessariamente para aquele que acolhe máximas em concordância com a lei moral. Em vista disso, um homem dotado de caráter pode nos incutir confiança, mas aquele que segue os parâmetros autorizados pela moralidade possui um mérito maior em relação à confiança que podemos depositar nele.

O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo adquirido. Pode-se admitir também que o estabelecimento dele, como uma espécie de renascimento, como uma certa promessa solene que a pessoa faz a si mesma, torna inesquecíveis para ele esse renascimento e o momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era (ANTH, AA 07, 294).

O caráter moral, analogamente, se comporta como os deveres de virtude da MS, pois necessita de reforço e autovigilância das máximas, com o acréscimo de ações a elas envolvidas, já que esse caráter moral não é estanque, como vimos, e pode a qualquer momento, quando não exercitado (ou não corretamente exercitado), recair em ações que configuram a ausência de caráter ou mesmo de um caráter contrário à moralidade. Diferentemente dos deveres de virtude, o caráter de um indivíduo também pode ser observável empiricamente por outrem, enquanto não podemos assumir que uma máxima da virtude tal foi responsável pela ação em questão. Em vista disso, o “caráter moral que

os seres humanos fazem de si mesmos como uma lei que pode somente ser uma forma da lei da liberdade” (MUNZEL, 1999, p. 66, tradução nossa)<sup>147</sup>, e isso só é possível se o caráter moral se comporta como “conduta da vida” (MUNZEL, 1999, p. 71, tradução nossa)<sup>148</sup> humana.

Um homem dotado de caráter moral se coloca como um ser livre que age racionalmente. Seguindo esse raciocínio, o caráter moral se ampara em máximas moralmente aceitáveis. Além disso, “onde o caráter é estabelecido, a ordem moralmente boa da adoção de máximas caracteriza livre escolha, enquanto a firme determinação que caracteriza o comportamento da mente (*Denkungsart*)” (MUNZEL, 1999, p. 15, tradução nossa)<sup>149</sup>. Tal análise de Munzel (1999) se encontra justamente com o que estamos desenvolvendo aqui acerca das máximas e do caráter moral. Haja vista que o modo de pensar se comporta como a aplicação subjetiva de um conceito objetivo (deveres éticos) nas atividades humanas. Podemos concordar com essa acepção. Contudo, não podemos assumir que o caráter moral conduz necessariamente à aplicação da moralidade (HAHN, 2010), pois o caráter moral representa a aceitação de elementos que compõem uma disciplina que pode vir a se comportar como motivação subjetiva para a busca da execução daquilo que a moralidade permite como fim em si mesma. Isso ocorre por disciplina (KLEIN, 2018) e por: “uma antropologia moral enquanto formadora do caráter moral (*Gesinnung*) do homem” (HAHN, 2010, p. 211) que encaminham o arbítrio a buscar obter um caráter inteligível.

Assim como a virtude é incessantemente um exercício, o caráter moral se encontra sob a égide de uma possível mutabilidade, e por essa razão tem de ser também incessantemente exercitado. Esse exercício é chamado por Hahn (2010) de um aspecto que reflete a antropologia moral:

Neste sentido, quando o homem se esforça (luta) para ser moral, diz se que ele tem uma disposição moral. Em vista disso, parece-me que virtude e disposição moral são conceitos recíprocos. Pois, para Kant, a virtude é o próprio esforço (luta) para dominar ou vencer os obstáculos que impedem a moralidade, e esse

---

<sup>147</sup> “Moral character, what human beings make of themselves, as a law can only be a form of law of freedom”.

<sup>148</sup> “Conduct of life”.

<sup>149</sup> “Where Character is established, the morally good order of maxim adoption characterizes free choice, while firm resolve characterizes comportment of mind”.

esforço só é empreendido quando se tem uma disposição moral. Mas ter uma disposição moral requer esforço (HAHN, 2010, p.205).

Continuando o paralelo da Antropologia com a Metafísica dos Costumes, podemos aproximar a disposição moral buscada para o estabelecimento de um caráter moral e a virtude como autêntico exercício daquilo que é moralmente condizente. Para a ética, o homem é capaz de legislar a si mesmo a partir da autorização de uma regra que é assumida como um dever que possui valor absoluto. O conceito de fim que é um dever, expresso na doutrina da virtude da Metafísica dos Costumes, expressa um juízo sintético *a priori* não puro da virtude (MS, AA 06), pois considera que alguns elementos só podem ser conhecidos de maneira empírica, quais sejam, que os deveres encontram obstáculos para a sua realização. Os fins assumidos para consigo e com os outros conduzem a uma expressão positiva, como “a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma” (MS, TL, AA 06, 214). Contudo, lembremos que essa faceta da lei moral como restrição nos traz o saber do que não se pode fazer com base na universalização das máximas para uma ação, o que não significa que temos que assumir inteiramente a faceta negativa da moralidade em relação à formação do caráter moral.

Podemos assumir, nesse caso, a possibilidade de leitura de que a restrição de máximas pode ser um elemento relevante para a formação do caráter moral pela antropologia moral: como critério objetivo para uma “*disciplina*” (KLEIN, 2018, p. 111). Para o autor, essa disciplina<sup>150</sup> não se refere a uma antropologia moral, mas a uma educação da disposição moral<sup>151</sup> para, enfim, tornar possível o estabelecimento de um caráter inteligível. Acreditamos na relevância de se pensar em uma disciplina para a formação do caráter moral mediante aspectos da antropologia moral conjuntamente com as observações da antropologia pragmática.

---

<sup>150</sup> Klein (2018, p. 115) afirma se tratar de dois tipos de disciplina para o aperfeiçoamento do caráter: “A disciplina interna e externa” dos seres humanos. A primeira se trata individualmente da escolha dos meios para tal; a segunda, seria “o projeto da consecução de um caráter moral para a espécie humana” (KLEIN, 2018, p. 115) mediante a sua disciplina por aspectos jurídicos e constitucionais. Veremos melhor esse aspecto da disciplina externa no capítulo 5 do presente trabalho.

<sup>151</sup> Não entraremos no mérito da discussão acerca das disposições do caráter presentes na Antropologia, o que nos importa somente é a análise do caráter moral sem destacar tais elementos. Acerca disso, v. KLEIN, J. T. *Reflexão teleológica e o caráter da espécie humana na Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*. 2018, p. 107-111.

Na visão de Klein (2018), a disciplina empregada pela ANTH se sustenta na sua atuação mediante a religião e a educação. No segundo caso, especificamente, “essa disciplina deve ser estabelecida pela educação, na medida que ensina aos seres humanos a importância de agirem não apenas circunstancialmente, mas segundo princípios” (KLEIN, 2018, p. 113). Concordamos com a postura do autor a respeito da potencialidade e da função da educação para tornar o homem digno de constituir um caráter moral. Do contrário, estaríamos diante de uma potencial situação de barbárie dos homens agindo sem princípios entre si. Klein (2018) não nos apresenta aspectos acerca da religião como disciplina. Contudo, tudo leva a crer que a religião poderia se comportar de forma análoga à educação no tocante ao cultivo de certos princípios estáveis para a conduta dos seres humanos, tais como, a condenação da mentira, a valorização da esfera familiar, o respeito à propriedade alheia etc. Tais exemplos mencionados por nós se configuram como éticos, isto é, indicam um uso da liberdade ao homem que é universalmente aplicável, constituindo assim aspectos que se incluem na antropologia moral. Para Louden (2011), a avaliação acerca do caráter moral e da sua relação com a antropologia moral consiste em dizer que a

moralidade não é fácil para os seres humanos. Mas a antropologia também nos ensina que há coisas que podemos fazer, dada a natureza humana, à promover o caráter moral. Uma substancial ajuda da moralidade para os seres humanos é a polidez. Por conta da nossa natureza, somos suscetíveis a influência por meio da polidez e essa influência pode e deve ser usada para cultivar o caráter moral (LOUDEN, 2011, p. 71-72, tradução nossa)<sup>152</sup>.

Na doutrina da virtude, Kant expressa os deveres que podem ser acolhidos pelo arbítrio mediante o estabelecimento de fins do homem em relação a si mesmo e em relação aos outros, ou seja, a virtude circunscreve fins moralmente autorizados à universalidade das leis morais. Esses deveres só podem ser exercidos à medida que o ser humano se utiliza de uma máxima capaz de impor força como oposição às inclinações sensíveis, tal qual afirmamos anteriormente. Ser virtuoso significa exercer um autodomínio (autocrático de si) para agir de acordo com as máximas autorizadas moralmente. O problema que temos que destacar é que Kant, na MS, não fornece as

---

<sup>152</sup> “Morality is not easy for human beings. But anthropology also teaches us that there are things we can do, given human nature, to promote the development of moral character. One substantial aid to morality for human beings is politeness. Because of our nature, we are susceptible to influence through politeness, and this influence can and should be used in cultivating moral character”.

diretrizes da: “descrição e a forma de aquisição” (HAHN, 2010, p. 129) da virtude, mas apenas a antropologia moral pode tentar fazê-lo a partir da exposição do conceito de caráter moral e, também, de acordo com a análise acima como disciplina para a formação desse caráter moral propriamente dito.

Munzel (1999) se apoia em uma análise semelhante a essa quando nos diz que o caráter moral “apropriadamente guiado por princípios específicos, subjetivos do julgamento ou máximas, a orientação humana em direção ao seu próprio destino (como definido pela ideia de Sumo-Bem) é assegurada” (MUNZEL, 1999, p. 10, tradução nossa)<sup>153</sup>. Certamente, concordamos que é possível a realização *futura* do ideal do homem na esfera dos fins da razão como cidadão do mundo, tanto individual quanto coletivamente, elemento esse que necessita justamente do fator caráter moral, além do ideal da moralidade como Sumo-Bem em termos religiosos. Construiremos esses aspectos a respeito dos dois fins terminais da razão no capítulo 5.

Na obra *A Religião nos limites da simples razão* (1793), Kant aborda rapidamente um aspecto problemático do conceito inteligível de caráter, pois: “a formação moral do homem não deve começar pelo melhoramento dos costumes, mas pela transformação da maneira de pensar e pela fundação de um caráter” (RGV, AA 06, 292). O caráter moral é pensado, nesse contexto, como uma mudança no coração do homem, ou seja, do seu modo de pensar colocando-o fora do mero comportamento que se refere apenas à busca sensível do prazer imediato, cujo fim é a satisfação da felicidade. Nesse caso, Kant conecta o conceito de caráter moral necessariamente com a moralidade, algo que parece um tanto distinto na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), pois

ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade, segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão. Mesmo que esses princípios realmente possam por vezes ser falsos ou errôneos, o aspecto formal do querer em geral, de agir segundo princípios firmes (não saltando de lá para cá como num enxame de mosquitos), é em si algo estimável e digno de admiração, como também raro (RGV, AA 06, 292).

Assim como a moralidade tal qual descrita na GMS é apresentada como a lei objetiva de restrição das máximas a serem adotadas para uma ação, isto é, negativamente,

---

<sup>153</sup> “Properly guided by specific, subjective principles of judgement or maxims, human orientation toward its own proper destiny (as defined by the idea of the highest good) is secured”.

analogamente, na Antropologia, Kant lista aspectos pragmáticos que nos permitem avaliar a falta de caráter de outrem e/ou de como não devemos agir quando estabelecemos para nós mesmos que queremos desenvolver um caráter:

- a. Não dizer inverdade, de propósito: por isso, também falar com cuidado, a fim de que não recaia sobre si a vergonha do desmentido.
- b. Não fingir: parecer bem-intencionado pela frente, mas ser hostil por trás.
- c. Não quebrar suas promessas (consentidas), do que também faz parte: honrar ainda a *memória* de uma amizade já rompida e não abusar depois da antiga confiança e fraqueza do outro.
- d. Não travar relacionamento que envolva gosto com homens de má índole e lembrar do pelo companheiro se conhece aquele que não se conhece a si mesmo (*noscitur ex socio etc*), limitando a relação somente a negócios.
- e. Não levar em conta a difamação proveniente de um juízo superficial e mau dos demais, pois o contrário já revela fraqueza; moderar também o temor de infringir a moda, que é coisa passageira e inconstante e, se ela já alcançou alguma influência importante, ao menos não estender seu mandamento até a moralidade (ANTH, AA 07, 294).

A partir desses exemplos pragmáticos, iremos agora nos referir a eles individualmente. No exemplo (a), aparece a importância de se falar a verdade; caso contrário, a mentira cria situações nas quais o sujeito precisa mentir várias e várias vezes para conseguir causalmente justificar a(s) primeira(s) mentira(s). A mentira é como um novelo de lã, quanto mais o sujeito a ela se ampara, mais enrolado e dependente das mentiras ele se torna. Isso demonstra desonestidade e, por razões óbvias, não é possível confiar na palavra de uma pessoa mentirosa. Finalmente, o mentiroso não possui caráter.

Já no exemplo (b), temos a falsidade, que também pode ser pensada como uma mentira – aparentar ser algo e, quando ninguém estiver olhando, portar-se com características diferentes. A uma pessoa falsa, não é possível dar-lhe credibilidade, destarte, não possui caráter. No exemplo (c), não cumprir promessas diminui a credibilidade que possuímos de uma pessoa. No exemplo (d), não devemos confiar em homens de má índole para relacionamentos que não sejam estritamente profissionais. No exemplo (e), não devemos nos importar em demasia com as opiniões de alguém baseadas na moda – pois a moda é mutável justamente por se tratar de um estado social específico na sua constituição e condução de tais trejeitos. De acordo com Munzel (1999), o modo de pensar de uma pessoa pode ser expresso publicamente pelas dinâmicas sociais nas quais ela se insere, pelo vestuário etc. (MUNZEL, 1999). Tal interpretação se adequa ao

que Kant afirma acerca de que “estar *na moda* é uma questão de gosto: o *fora* da moda que segue um costume anterior, chama-se *antiquado*; aquele que valoriza o estar *fora* da moda é um *extravagante* (ANTH, AA 07, 245). A moda possui uma função social de marcador de gosto; já a pompa,

é uma exibição presunçosa, pode também estar ligada ao gosto, porém não sem negação desse último, porque a pompa é calculada visando à grande multidão, que compreende em si muito do populacho, cujo gosto, embotado, requer mais sensação dos sentidos do que capacidade de julgar (ANTH, AA 07, 246).

No caso da disciplina envolvida para o desenvolvimento do caráter moral pode se apoiar em tais exemplos pragmáticos destacados. Alguns outros exemplos pragmáticos:

o bom ânimo e o bom coração se fundam sobre sentimentos que podem ser cultivados por eles: o bom caráter se funda sobre conceitos que de modo algum precisam ser especulativos, senão apenas da razão humana comum e prática, mas, contudo, tomados do bem universal. A honestidade do ânimo pode subsistir com a estupidez; porém, a honestidade no caráter, que pertence à justiça, nunca é estúpida. Aqueles que reduzem tudo a sentimentos, poetas não tem caráter” (Refl, AA 14-19, 902. M 325. E I 506. 521).

Tais observações pragmáticas podem guiar o sujeito para saber lidar com outrem de forma mais racional, evitando embaraços e situações que podem vir a lhe comprometer em diversos aspectos, já que todos eles são subjetivos e podem vir a se modificar futuramente. Tais elementos dispostos para um caráter moral podem ser avaliados como uma postura racional madura pelo agente em questão, ou como nos diz Munzel (1999):

O pensamento no caso, ora teórico ou prático, envolve o uso das três capacidades da razão, julgar e entendimento. As máximas não são regras para a aplicação direta às matérias dispostas a mão, em vez disso, eles são princípios para a orientar ou guiar a atividade de pensar por si mesmo como realizado em um relacionamento interdependente entre essas três capacidades. Maturidade consiste na maturidade do pensamento, que é ultimamente atingida, após longa prática, um estado de perfeição no exercício e realização dessas máximas como a ela formativas. Implicitamente também requerem um estado de unanimidade ou concordância entre essas três capacidades humanas (MUNZEL, 1999, p. 59, tradução nossa).<sup>154</sup>

<sup>154</sup> “The thinking at issue, whether theoretical or practical, involves the use of all three capacities of reason, judgement and understanding. The maxims are not rules for direct application to matters at hand; rather they are principles for orienting or guiding the activity of thinking itself as it is carried out in an interdependent relationship among the three capacities. Maturity consists in maturity of thought, that is, in the latter having attained, after long practice, a state of perfection in the exercise and realization of these

Maturidade, para o caráter moral, significa vivência, principalmente como “entendimento com o passar dos anos” (ANTH, AA 07, 199). Ou seja, necessita de que o homem viva o suficiente para que possa analisar o uso de suas faculdades, principalmente a da razão. Um tal processo de amadurecimento como esse pode ser descrito por Kant de acordo com a idade: “Em vista de sua habilidade (a faculdade de atuar com arte em qualquer propósito) por volta dos vinte anos; em vista da prudência (de utilizar outros homens para os seus fins), dos quarenta; finalmente, em vista da sabedoria por volta dos sessenta” (ANTH, AA 07, 201). A sabedoria que traz o amadurecimento com o passar do tempo torna o homem apto a “compreender todas as tolices das duas primeiras” (ANTH, AA 07, 201) acima e a poder julgar a si mesmo de maneira mais franca e sóbria acerca de como viveu e quais foram as máximas que acolheu durante o decorrer da sua vida.

Para nós, a formação do caráter moral tem em vista aquilo que o homem faz de si e pode fazer de si mesmo, mas possui como fio condutor aquilo que “o homem deve fazer de si mesmo” (ANTH, AA 07, 119). O que “o homem deve fazer de si mesmo” (ANTH, AA 07, 119) se refere a uma relação subjetiva e intersubjetiva que se respalda no uso do outro e no uso de si mesmo como fim em si mesmo, ou seja, tais relações são moralmente perpassadas. Aquilo que o homem é capaz de fazer de si mesmo é demandado pela razão e é possível de ser realizado, como estamos defendendo ao longo do presente trabalho. Com base nisso, podemos afirmar que um homem dotado de caráter moral é capaz de disciplinar-se em vistas de adotar para si os deveres éticos que lhe conferem dignidade em si mesmo. Assim, o sujeito dotado de caráter moral seria capaz de nos possibilitar: “agir em conformidade ao dever” (GMS, AA 04, BA 9-10), por fazer o uso da sua liberdade em vistas de se autoaperfeiçoar cada vez mais, tanto individualmente quanto ao longo das gerações humanas dispostas na espécie; posto isso, o caráter moral ensaia a orientação do uso progressivo da razão em se tomar a sua humanidade e a do outro como fim pelo seu valor absoluto contido em si mesma. Ou seja, pela adoção desses deveres que obrigam o arbítrio a fazer algo de si, os quais conferem um norte para uma ação, representaria fazer de si um sujeito virtuoso, i.e., um sujeito com caráter moral. Já que os

---

maxims as formative for it, implicitly also entailing a state of unanimity of agreement among these human capacities”.

deveres de virtude pela sua própria qualidade constitutiva trazem rigor para a condução do arbítrio, tornando-o o sujeito agente uma pessoa que aplica aquilo que determinou para si próprio, não fugindo de seus princípios, ou seja, agindo de forma prudente, sendo íntegro e honesto não apenas em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros. Esses elementos expressam um sujeito que fundamenta para si resoluções e ações que expressam maturidade. Ou seja, o agente seria capaz de apresentar solidamente constância nas suas ações por se tratar destas possuírem como fundamento deveres éticos que, na qualidade de universais e necessários, demonstram capacidade de impor segurança a si mesmo bem como a outrem e que este sujeito é digno de lhe atribuirmos confiança. O grau máximo de confiança que poderíamos estabelecer e reconhecer seria o de um cidadão do mundo. Mesmo com todos esses elementos mencionados acerca de um caráter moral, podemos classificá-lo como a maneira pela qual seria possível aplicar deveres em conformidade com a moralidade. Ou seja, o caráter moral representaria o estágio mais próximo que o homem seria capaz de alcançar em relação a moralidade. Apesar de interpretarmos o caráter moral nessa acepção, ainda sim, não podemos creditar somente a ele a execução dos deveres moralmente amparados. De acordo com a nossa avaliação, teremos de acrescentar outro fim racional para esse propósito da exequibilidade da moral para seres humanos, i.e., virtude – esse fim seria o ideal do homem como cidadão do mundo, pois este se comporta como o fim terminal da razão em sentido prático. Por essa razão, não podemos esgotar a aplicação ética apenas ao conceito de caráter moral. Pois, em suma, o cidadão do mundo seria um agente que possui não apenas um caráter, mas um caráter moral que é autenticamente virtuoso e autocrático, a nível cosmopolita.

### 3.3. - ELEMENTOS SELETOS PARA A DISCIPLINA E FORMAÇÃO DE UM CARÁTER MORAL PARA UM POTENCIAL CIDADÃO DO MUNDO: RELIGIÃO, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

#### 3.3.1. DA RELIGIÃO

Como vimos ao longo do presente capítulo, alguns elementos são apontados por Kant em suas obras para a formação de um caráter moral. Hahn (2010) também aponta esses elementos sob a alcunha de “mecanismos antropológicos” (HAHN, 2010, p. 7) para a formação do caráter. Para nós, esses elementos são frutíferos para a interpretação que estamos desenvolvendo até agora. Hahn (2010) lista como mecanismos antropológicos: a educação, religião política e arte (HAHN, 2010). Não iremos tematizar acerca da política e da arte, mas chamaremos a atenção para a filosofia como âmbito relevante para o caráter moral. Mostraremos agora como tais elementos seriam relevantes para o cultivo de um caráter moral: a religião, a filosofia e a educação. Tais elementos também exprimem aquilo ao qual se propõe a antropologia moral: tornar o homem um cidadão do mundo, na nossa acepção. Uma disciplina (KLEIN, 2018) a partir desses elementos da antropologia moral para forjar um caráter moral também se conecta com a autodisciplina da moralidade e, principalmente, com a disciplina requerida para a autocracia do arbítrio.

Acerca da religião, utilizaremos majoritariamente as *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião), de 1785-1786, organizadas e publicadas apenas em 1817 como uma obra póstuma. Justificamos a escolha dessas lições (V-Phil-Th/Pölitz) pelo aspecto explícito com o qual Kant se dedica à Religião, principalmente em relação ao aspecto prático inerente a esta.

Sem mais delongas, o caráter moral pode se amparar e ser disciplinado pela religião, já que ela é um desdobramento do uso das ideias pensáveis pela faculdade da razão e autorizadas por ela, do ponto de vista prático. Mas, antes de partirmos para a religião propriamente dita, devemos admitir o uso conceitual metafísico de Deus na filosofia prática de Kant. O conceito suprassensível da ideia pensável de Deus pela razão especulativa parte do ponto de vista da admissão suprassensível de que o objeto Deus possui um uso transcendente na metafísica, isso é admitido por um argumento cosmológico de que “ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como a sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário” (A 452/ B 480). Com efeito, essa ideia só ocorre da pressuposição da capacidade da razão de que, em relação à ideia de Deus,

vemo-nos obrigados a apoiar-nos nele, porque não podemos lançar ao vento a existência de um ser necessário; mas se admitimos essa existência, não

podemos encontrar em todo o campo da possibilidade nada que tenha mais fundado direito a essa prerrogativa na existência (A 586/ B 614).

Com base no que dissemos até agora, a partir da leitura da Crítica da Razão Pura, a faculdade da razão visa dar coesão explicativa do incondicionado das condições da causalidade do mundo por uma causa primeira, a saber, Deus<sup>155</sup>. Por conseguinte, a razão humana

Primeiro convence-se da existência de *qualquer* ser necessário. Reconhece neste uma existência incondicionada. Procura então o conceito do que é independente de qualquer condição e encontra-o naquilo que é, em si, a condição suficiente de tudo o mais, isto é, no que contém toda a realidade. Mas o todo sem limites é unidade absoluta e implica o conceito de um ser único, ou seja, do Ser supremo; a razão conclui assim que o Ser supremo como fundamento originário de todas as coisas, existe de modo absolutamente necessário (A 587/ B 615).

A partir dessa descrição suprassensível acerca do conceito de Deus como incondicionado da série causal da criação do mundo e dos seus objetos, podemos partir agora para a análise do papel da religião no aspecto prático descrita por Kant, mesmo que o façamos de forma breve. Partindo da concepção metafísica do conceito de Deus, Kant nos diz que a despeito dos aspectos práticos a esse conceito devemos pensar que Deus, do ponto de vista “da teologia natural, como autor do mundo, isto é, como um Deus vivo, como um ser livre que concebeu ao mundo a existência, sem qualquer tipo de coerção, a partir do próprio livre-arbítrio (*freie Willkür*) e, finalmente, na teologia moral, como o governante do mundo” (V-Phil-Th/Pölitz, AA 28, 65). A ideia dessas duas teologias subjaz o componente suprassensível de que Deus não se encontra casualmente no mundo, mas sim, que é a condição de existência do próprio mundo. Se Deus está fora da ordem causal do mundo, logo ele é livre do ponto de vista suprassensível. Por fim, o que nos importa nessa passagem é o conceito de “teologia moral”, que aponta para a condução de um motivo para o (auto)governo dos homens sob uma ideia de que

Na moral teológica, o conceito de Deus deve determinar nossos deveres, mas deve ser justamente o contrário, uma vez que, caso concebemos, no conceito de Deus, todos os tipos de propriedades horríveis e repugnantes. Isto pode nos provocar temor e, portanto, mover-nos com o propósito de evitar a punição, o

---

<sup>155</sup> Acerca disso, v. A 609/ B 637 e A 610/ B 638.

que, no entanto, não proporciona nenhum interesse no objeto. Não discernimos, por esse caminho, o caráter abominável das ações, mas deixamos de praticá-las devido ao medo de punição (V-Phil-Th/Pöhlitz, AA 28, 67 e 68).

Dessa forma, a moral teológica opera como uma disciplina, e isso vale tanto para as máximas do arbítrio quanto para as máximas acolhidas para a busca e exercício de um caráter moral, já que o arbítrio se comporta como o elemento inerente que subjaz ao critério e escolha das máximas estabelecidas até mesmo para aquilo que designa ao caráter moral. Ou seja, estamos diante de uma aplicação, mesmo que indireta, da moralidade. Contudo, essa disciplina, em geral, parece se comportar de modo semelhante à capacidade da imaginação do sublime dinâmico da natureza descrito na KU, como

Um objeto *temível*, contudo, sem ter medo *diante* dele, desde que o consideremos de tal modo que apenas *pensemos* o caso em que quiséssemos opor-lhe resistência, e toda essa resistência fosse inteiramente em vão. Assim, o virtuoso teme a Deus, sem ter medo de Deus, porque não concebe um caso em que querer resistir a Deus e a seus mandamentos pudesse preocupá-lo. Mas em qualquer desses casos, que concebe como não sendo impossíveis em si mesmos, ele reconhece Deus como temível (KU, AA 05, 260 e 261).

Não há um ganho positivo na escolha dos critérios da adoção de uma máxima subjetiva amparada e motivada pelo medo. De todo modo, o medo se comporta como um critério relevante dentro do espectro de uma teologia moral. Entretanto, Kant nos indica que o poder do medo descrito no sublime da natureza pode apontar não necessariamente para a busca de fins subjetivos que não estejam em conformidade com a moralidade, mas sim de máximas heterônomas que tomam interesse por uma ação por medo das suas consequências. Embora, a busca dos fins mais elevados seja daqueles que não necessitam de justificações dessa espécie. No caso do fim de se estabelecer um caráter moral, a religião que se exprime atravessada pelo medo “que não exerce violência sobre nós” (KU, AA 05, 260) se comporta como uma disciplina fascinante, que possui resultados empíricos constatáveis no caráter do homem. Algumas observações antropológicas podem servir de exemplo do que estamos falando: “na religião em geral, rebaixar-se, adorar com a cabeça abaixada, com a atitude e a voz repletas de contrição e angústia parece ser o único comportamento adequado na presença da divindade, aquele que, por isso, a maioria dos povos ainda observa” (KU, AA 05, 263).

Dessa forma, o respeito pela divindade parece ser um critério cultural relevante na humanidade, mesmo que essa divindade, num primeiro momento ou de um determinado estágio societário, seja representada como um temor dos homens perante a sua condição de pequenez<sup>156</sup> perante a divindade dotada de características que extrapolam as humanas. O que importa nessa avaliação é o respeito à divindade, e não a superstição perante ela, pois “o temor e a angústia frente ao ser todo-poderoso, a cuja vontade o ser humano temente se vê subordinado, sem, contudo, reverenciá-la; não podendo surgir disso nada além da valorização do favor e da bajulação, em vez de uma religião da vida conduzida com retidão” (KU, AA 05, 264). Ou seja, o acolhimento da máxima de seguir a religião tem de ser *in foro* interno visando a alcançar como fim<sup>157</sup> o “interesse pela moralidade, tomemos igualmente interesse na existência de Deus, em um Ser que pode recompensar nossa conduta e, com isso, adquirirmos fortes móbeis (*Triebfedern*) que nos determinam à observância das leis morais” (V-Phil-Th/Pölitz, AA 28, 68). Essa é uma disciplina que serve bem aos propósitos da formação de um caráter moral a partir de máximas eticamente aplicáveis pelo arbítrio, como estamos propondo até agora. É importante salientar que

---

<sup>156</sup> O sentimento de pequenez é descrito minuciosamente por Kant sob o conceito nominal de sublime dinâmico, que descreve “nossa própria limitação na imensurabilidade da natureza e na insuficiência de nossa faculdade de adotar uma medida proporcional à estimação estética da grandeza do seu *domínio* e, ao mesmo tempo, encontramos também em nossa faculdade racional um outro padrão de medida, não sensível – que tem aquela infinitude mesma sob si, como unidade, e em comparação com o qual tudo é pequeno na natureza – portanto uma superioridade, em nossa mente (*Gemüt*), sobre a própria natureza em sua imensurabilidade, do mesmo modo a irresistibilidade de seu poder nos dá a conhecer, enquanto seres da natureza, a nossa impotência física” (KU, AA 05, 262). O sublime dinâmico é uma ideia da imaginação que fornece o contentamento oriundo de um desprazer nesse exercício de abstração que nos aproxima como ideia para a natureza de forma inteligível (KU, AA 05) por expressar, de acordo com o Idealismo Transcendental, a elevação da “força da alma acima de sua média habitual e permite descobrir uma capacidade de resistir a um tipo inteiramente diverso, a qual nos dá coragem para comparar-nos à natureza todo-poderosa” (KU, AA 05, 261). O sublime dinâmico retira o homem, graças a uma representação suprassensível, do domínio da natureza sensível da representação categorial dos fenômenos e fornece-lhe a liberdade para imaginar a sua destinação, de um ponto de vista suprassensível, “estimar como pequeno, em comparação com as ideias da razão, tudo aquilo que a natureza, como objeto dos sentidos, contém de grande para nós; e aquilo que desperta em nós o sentimento dessa destinação suprassensível concorda com tal lei” (KU, AA 05, 257 e 258).

<sup>157</sup> Essa função teológica de Deus também é exposta na KpV como postulado da razão prática pura. O fim da razão como observância das leis de Deus como mandamentos morais cuja necessidade da ação é realizada por dever ocorreria em um futuro ideal do Sumo-Bem, como finalidade terminal da razão prática. Realizar a moralidade como ideal do Sumo-Bem na ordem dos fins forneceria também a resposta ao interesse especulativo da razão: “*que me é permitido esperar?*” (A 805/B 833).

Devemos notar que o ser humano é, entre o conjunto das criaturas, precisamente aquele que tem de trabalhar para extrair suas perfeições e, por conseguinte, também a bondade de seu caráter a partir de si mesmo. Por isso Deus lhe concedeu talentos e capacidades, mas deixou em seu poder o modo de aplicá-los. Ele criou o ser humano livre, mas também lhe deu instintos animais. Concedeu-lhe sentidos que ele tem de dominar e moderar pelo cultivo de sua razão. Então uma vez criado, o ser humano foi certamente perfeito segundo sua natureza no que diz respeito à sua predisposição, embora ainda fosse sem cultivo no que concerne à educação dessas predisposições. O ser humano tem de ser a si mesmo grato tanto pelo cultivo de seus talentos quanto pela bondade de sua vontade. Tal criatura, equipada com grandes capacidades, cuja aplicação é confiada a si mesmo, é de fato de alguma importância (V-Phil-Th/Pölit, AA 28, 170 e 171).

De acordo com Kant, podemos constatar a liberdade fornecida por Deus aos seres humanos para que possam buscar o fim da moralidade a partir da própria liberdade da vontade inerente à faculdade da razão dos seres racionais finitos, isto é, seres humanos, no caso. Um aspecto da construção de um caráter moral em vista do cultivo paulatino em busca da execução do ideal de um cidadão do mundo é a religião, que seria capaz de afastar o egoísmo da busca de determinadas inclinações e promover o aperfeiçoamento de si mesmo. Segundo Kant,

tal teologia moral proporciona-nos, além da certeza convincente que obtemos dessa forma da essência de Deus, ao mesmo tempo, também a grande vantagem de nos dirigir à *religião*, ao ligar-se consistentemente o pensamento de Deus à nossa moralidade, tornando-nos, desse mesmo modo, seres humanos *melhores* (V-Phil-Th/Pölit, AA 28, 178).

Com isso, aperfeiçoar-se a si mesmo em busca da autoperfeiçoção é um dever ético que é buscado para a constituição de um caráter moral para um cidadão do mundo, porém não podemos deixar de afirmar que a religião opera como um apoio e disciplina para esse desenvolvimento do caráter e que ela não pode se estabelecer “no lugar dos motivos morais [pois] entraria a esperança de recompensa e medo de punição. Caso contrário, o ser humano *seria virtuoso a partir de impulsos sensíveis*” (V-Phil-Th/Pölit, AA 28, 179). Hahn (2010) confirma a nossa interpretação, haja vista que “a religião moral aplicada tão-somente não pertence à parte metafísica (pura) da filosofia moral (ou da filosofia prática). Mas ela compõe a parte empírica (antropológica) da filosofia prática” (HAHN, 2010, p. 218). Por fim, a religião opera como uma disciplina relevante para a constituição do caráter moral e, conseqüentemente, a aplicação de deveres e máximas moralmente

autorizadas que visa à coerção interna do sujeito como consciência moral (ANTH, AA 07, 332).

### 3.3.2. DA FILOSOFIA

Na Antropologia, Kant evoca que no caso da filosofia, esta é dependente dos processos de educação e aprendizagem do indivíduo, porém aprende-se filosofia “a não ser historicamente: quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a filosofar” (A 837/B 865), isto é, a filosofia é um exercício da faculdade da razão, e exercitar essa faculdade já significa fazer algo de si. Mas, isso não é o suficiente para se filosofar, já que

Exigir *sabedoria*, como ideia do uso prático, legal e perfeito da razão, é por certo exigir muito do ser humano; mas nem mesmo num grau mínimo um outro pode infundir sabedoria nele, já que tem de retirá-la de si mesmo. A prescrição de alcançar esse fim contém três máximas que conduzem a ele: 1. Pensar por si mesmo, 2. Colocar-se no lugar do outro (na comunicação com seres humanos), 3. Pensar sempre em concordância consigo mesmo (ANTH, AA 07, 200 e 201).

Filosofar é uma escolha livre que cabe como disciplina e promoção da constituição do caráter moral. Mas isso não significa que exercitar a filosofia seja o critério pontualmente necessário e imprescindível para a formação e/ou obtenção de um caráter moral. Bem como, aqueles que a ela não decidem se dedicar não podem ser designados como desprovidos de caráter. Contudo, a atividade da faculdade do entendimento da busca pelo filosofar representa o ápice individual da possibilidade de se pôr em prática o esclarecimento, que é uma maneira de se estabelecer um caráter realmente moral, já que põe em exercício a faculdade de conhecer. Por outro lado, a atividade de filosofar também expressa o uso da faculdade de desejar como um acordo do sujeito com as próprias máximas objetivas e que um tal cultivo de si é para poucos, de acordo com Kant, e é nisso que consiste a figura do filósofo. O filósofo, em última instância, representa um ser humano dotado de caráter moral, pois conhece as normas objetivas e visa a segui-las.

A *filosofia* que tem o seu interesse no fim último da razão no seu todo (fim que é uma unidade absoluta) traz consigo um sentimento de força e capaz de compensar em certa medida o enfraquecimento corporal da velhice, graças à apreciação racional do valor da vida. – Mas novas perspectivas que se abrem para o alargamento dos seus conhecimentos, embora não sejam do âmbito da

filosofia, prestam, no entanto, o mesmo serviço, ou algo análogo; e enquanto o matemático aí depara com um interesse *imediato* (não como num instrumento para outro intuito), é nesta medida também filosófico e saboreia o benefício de semelhante estimulação das suas forças numa vida rejuvenescida e prolongada sem fadigas (SF, AA 08, 121).

O interesse da filosofia é o uso da razão, e o interesse último da razão é a possibilidade de se agir pela razão para que o homem possa buscar se tornar um cidadão do mundo não apenas individualmente, como também ser capaz de se esclarecer, mas tomado como conjunto da sua espécie: como ideal do homem como cidadão do mundo, como veremos no capítulo 5.

Fazer filosofia é exercitar as suas faculdades, dando-lhes um uso que amplia até mesmo a vitalidade do ânimo, pois a atividade de filosofar: “é também um meio para afugentar certos sentimentos desagradáveis e, ao mesmo tempo, uma *agitação* do ânimo (*Gemüt*) que introduz um interesse na sua ocupação” (SF, AA 08, 121), ou seja, é uma atividade para a saúde do ânimo, como um aspecto da antropologia da saúde. Conforme essa passagem de Kant, podemos assumir, de acordo com a antropologia moral, que a atividade de filosofar como uso das faculdades é de importância para a saúde do ânimo dos indivíduos, pois movimenta suas faculdades de forma harmônica e, assim, promove algo elevado dos homens: o desenvolvimento, aperfeiçoamento e uso das suas faculdades para o fim da moralidade.

Assim, “entendia-se sempre ao mesmo tempo e mesmo entre os antigos, pelo nome de filósofo, o moralista e mesmo a aparência exterior de autodomínio pela razão” (A 840/B 868). O filósofo é o agente ético e autocrata que escolhe agir de modo objetivo e que funda o seu caráter moral sob essas bases objetivas, porque: “o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (A 839/B 867), que também busca o conhecimento e a atualidade no âmbito especulativo.

### 3.3.3. - DA EDUCAÇÃO

De acordo com a leitura de Munzel (2014, p. 184, tradução nossa), a teoria da educação de Kant pode ser dividida em quatro estágios: “Disciplina, cultivação,

civilização, moralização”. Não nos deteremos nos dois últimos aspectos no presente capítulo, pois eles pertencem como objetos de análise no capítulo 5. Para Kant, a educação se comporta como um aspecto relevante para a obtenção de um caráter moral, pois: “mediante instrução, o entendimento natural pode ser ainda enriquecido de muitos conceitos e dotado de regras [...] pois a instrução (*Belehrung*) ocorre por transmissão de regras” (ANTH, AA 07, 199).

As regras obtidas pela educação à faculdade de conhecimento ajudam e fornecem a objetividade para o bom exercício dessa faculdade. Já: “as ciências tornam a pessoa suave e delicada, as universidades lapidam, a corte torna-a de boas maneiras e comportada. A fineza se opõe a grosseria” (Refl, AA 14-19, 1071. M 294’. E I 423.376). Esses são exemplos societários das instituições que fornecem as condições para o aperfeiçoamento humano mediante a educação. No tocante ao caráter moral, a educação e as relações intersubjetivas: “o ser humano é uma criatura que precisa ser educada. A natureza sozinha (i.e., um criador divino) não faz dele aquilo que ele, com a ajuda da educação, pode ser e se tornar” (STARK. 2014, p. 17, tradução nossa)<sup>158</sup>. A educação, do ponto de vista do que estamos expondo como antropologia moral, é bastante significativa para o caráter moral – pois se comporta como uma instância de autoaperfeiçoamento. No caso do esclarecimento, vemos o desdobramento da educação, pois

Que limitação, porém, impede o esclarecimento (*Aufklärung*)? Qual não o impede, e até mesmo o favorece? Respondo: o uso *público* de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens. O *uso privado* da razão pode porém muitas vezes ser muito estreitamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem enquanto sábio, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado (WA, AA 08, 104).

O uso público da razão só é possível mediante a educação dos seres humanos. Desta maneira, eles podem aprender a cultivar a sua razão para fins mais elevados da humanidade, tais como as ciências, a filosofia etc. Um homem dotado de caráter moral visa a se esclarecer, ou seja, a utilizar a sua razão no âmbito intersubjetivo, seja no uso

---

<sup>158</sup> “The human being is a creature that needs to be educated. Nature alone (i.e. a divine creator) does not make him into what he, with the help of education, can be and become”.

público ou no uso privado de cunho doméstico ou por assembleia (WA, AA 08) entre os homens. Esse elemento também permite que o homem busque a sua autoperfeição ética. Entretanto,

Um homem, sem dúvida pode, no que respeita à sua pessoa, e mesmo assim só por algum tempo, na parte que lhe incumbe, adiar o esclarecimento. Mas renunciar a ele, quer para si mesmo quer ainda mais para a sua descendência, significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade (WA, AA 08, 110).

Em suma, esses elementos mencionados acerca do caráter e do caráter moral são importantíssimos para que um homem possa se esclarecer e alcançar o patamar de constituir não apenas um caráter, mas também um caráter moral e, conseqüentemente, ser considerado apto como indivíduo e, também, do ponto de vista do desenvolvimento da espécie, um cidadão do mundo, como veremos mais adiante. Mas, primeiramente, teremos que nos ater à questão da destinação da natureza e da finalidade da razão como aspectos teleológicos que apontam para o conceito de cidadão do mundo, os quais veremos no subseqüente capítulo.

## CAPÍTULO 4

### DO SER HUMANO E A TELEOLOGIA

No presente capítulo, focamos, em linhas gerais, no significado de teleologia para Kant. Em seguida, mostramos o significado do conceito de homem como produto da natureza na filosofia de Kant. Ao fim, debruçamo-nos em que consiste a análise teleológica do conceito de homem como produto da destinação (*Bestimmung*) da natureza mediante a hipótese de insociável sociabilidade presente nos textos de história do filósofo. Dito isso, poderemos dar coerência interpretativa para os consequentes desdobramentos da finalidade terminal (*Endzweck*) do ser humano (e da espécie humana) sob o conceito de cidadão do mundo, já que a destinação da natureza é a de, indiretamente, fornecer as condições para um inaugural uso da razão humana em vistas de assegurar a sua sobrevivência, nada mais. Enquanto, a razão tomada como faculdade de fins, busca o seu fim terminal como consequência, do próprio ser humano ser capaz de formar o seu próprio caráter moral, porém, a destinação da espécie como um todo é a aplicação da razão coletivamente e detectável pela história<sup>159</sup>. No primeiro caso, o limite de vida do homem

---

<sup>159</sup> O conceito de história, para Kant, se refere ao de história natural, a qual é capaz de: “designar a investigação da origem na natureza (*Naturforschung des Ursprungs*)” (ÜGTP, AA 08, 163, tradução nossa da versão traduzida para a língua inglesa por Gunter Zöllner, 2007). A história natural se desdobra a partir do conceito de germes (*Keime*) o qual se comporta de acordo com o princípio teleológico da conformidade a fins da natureza. Os germes foram criados pela natureza e inculidos nos organismos animais e vegetais para a finalidade de se desenvolverem em vistas a um determinado fim, consciente ou não para esses organismos, que se encaixa como: “modo teleológico capaz de explicação que é, precisamente, estabelecida para explicar como as mudanças de uma substância fluem de sua natureza interior. A natureza das substâncias é composta apenas das faculdades e dos princípios internos pelos quais podemos apelar no caso de explicar as mudanças” (BRINK, 2022, p. 144, tradução nossa). Os germes se desenvolvem teleologicamente de acordo com o fim a eles inculido pela própria natureza. A história natural, segundo Kant, pode constatar empiricamente o desdobramento das espécies e das raças, em torno do princípio *a priori* que lhe confere objetividade de análise desses objetos: o da teleologia a fins formal da natureza. Dessa forma, a história natural se comportaria como um campo de análise, no tocante a “probabilidade da variedade dentre os seres humanos da mesma raça de acordo com o propósito fornecido pelo filo (*phylum*) originário de forma a fundamentar e, conseqüentemente, desenvolver o maior grau possível das multiplicidades pelos interesses de infinitos fins distintos, como se, as diferenças das raças, no aspecto de fundamentar e, por conseguinte, desenvolver aptidão para alguns poucos mas essenciais, fins. Agora, com a diferença de que são predisposições últimas que, uma vez desenvolvidas (algumas já ocorreram em tempos mais antigos), não permitem novas formas desse tipo virem à tona novamente e, também, não permitem que tantas outras retornem novamente. Considerando que, antigamente, ao menos para o nosso conhecimento, parece indicar uma natureza que é inexaurível por novos caracteres (no exterior bem como no interior)” (ÜGTP, AA 08, 166). Mesmo que os desígnios da natureza e os desdobramentos de seus produtos a nós sejam desconhecidos, ainda sim, podemos propor uma investigação acerca destes a partir de conceitos capazes de dar coesão a essa pesquisa. O conceito de teleologia a fins formal da natureza é o princípio teleológico por excelência capaz de conduzir uma tal investigação dessa natureza. Enquanto o

não permite a ele muitos marcos pessoais de ação em conformidade a moralidade, enquanto a espécie humana para progredir necessita de determinados ideais práticos, aos quais, a destinação da natureza permite que a espécie humana *indiretamente* busque para si mesma o uso da razão para o fim da conservação de si mesmo. Mas, a destinação da natureza ao homem permite o primeiro passo para um uso específico da razão e, a partir deste, abre-se a possibilidade do homem tomar a sua faculdade de desejar com vistas a estabelecer racionalmente o ideal da aplicação da moralidade como um todo no conjunto da espécie, a saber, o ideal do homem como cidadão do mundo.

De acordo com a nossa avaliação, o conceito de destinação (*Bestimmung*) não é entendida por Kant com a mesma conotação de destino de forma determinística, que seria o caso de um *Schicksal*. A destinação imposta pela natureza ocorre mediante o desabrochar<sup>160</sup> dos germes (*Keime*) da faculdade da razão dispostos de forma “espontânea”<sup>161</sup> nos seres humanos. Tal florescimento do uso da razão só é possível mediante dois aspectos, (i) pelas forças que a natureza externamente impõe aos seres humanos, como o conflito incessante por recursos e pela sobrevivência no estado de natureza; (ii) pelas atribuições naturais do homem, a saber, de um ser egoísta que visa a promoção e execução subjetiva de seus interesses para a realização da felicidade. A

---

conceito de história natural orientada por esse princípio se debruça nos aspectos de variabilidade, no tocante ao que Kant desenvolve através do seu conceito de raça. Nos deteremos apenas no princípio teleológico dos fins da natureza, não faremos mais nenhuma análise pormenorizada acerca da história natural de Kant, no presente trabalho.

<sup>160</sup> Desabrochar aqui se refere ao termo alemão *Blumen*, o qual não é utilizado por Kant, mas nos permite pensar uma analogia botânico-biológica para o que estamos desenvolvendo aqui.

<sup>161</sup> Kant evita bastante o uso do termo inato, por se tratar de uma discussão metafísica que não possui lugar relevante na sua filosofia crítica. Com isso, Kant formula o conceito de germes (*Naturanlagen*) para mostrar um desenvolvimento não determinista das faculdades, mas sim espontâneo destas. Acerca disso, v. B 76/A 52. Para Louden (2014, p. 218, tradução nossa): “a palavra alemã *Bestimmung* pode ser traduzida em inglês variavelmente como ‘destino’, ‘vocação’ e ‘determinação’. Penso que o uso do termo por Kant - particularmente em seus contextos antropológicos - intencionalmente incorpora todos os três significados”. “The German word *Bestimmung* can be translated in English variously as “destiny,” “vocation,” and “determination,” and I think Kant’s use of the term - particularly in its anthropological contexts - intentionally incorporates all three meanings”. Discordamos dessa leitura de Louden (2014), pois acreditamos que o sentido em inglês da palavra “destino” (“*fate*”, “*destiny*”, “*predestination*”, dentre outros com sentido similar) se referem não a um acaso, mas a uma inevitável força extrínseca que soçobra o desfecho ao qual algo ou alguém se encontra. Para nós, *Bestimmung*, no contexto da filosofia kantiana, evoca o sentido da atuação de uma força de forma interna e - não externa. O termo alemão *Schicksal*, evocaria justamente essa ideia de uma força exterior, tal qual os dos termos mencionados acima em inglês. Acerca da nossa interpretação filológica dos dois termos em alemão, v.: <https://dict.leo.org/alem%20-%20portugu%C3%AAs/Schicksal> e <https://dict.leo.org/alem%20-%20portugu%C3%AAs/bestimmung>. Acessado em 03 de novembro de 2022.

natureza não impõe aos homens que estes devam utilizar a razão, mas o melhor seria que eles assim o fizessem, do contrário, estariam condenados ao infortúnio de se portarem tal qual os animais. E como os seres humanos são distintos dos animais, logo espera-se que a sua qualidade de seres racionais possa se valer nesse aspecto.

Em seguida, partiremos para a análise acerca do conceito de homem como objeto corpóreo disposta na natureza e de homem como detentor de uma faceta inteligível que o separa das determinações da natureza para o uso prático da sua razão. No primeiro caso, Kant pouco descreve acerca de um corpo humano, por não possuir interesse em descrever o que é o homem por esse viés. No segundo, o homem é liberdade prática, como estamos desenvolvendo ao longo deste trabalho. E, isto posto, nessa acepção: a “definição da ideia de homem ficou a cargo da filosofia transcendental” (HAHN, 2019, p. 73). O que seria próprio do homem, como ser inteligível, é a sua liberdade para propor fins a si próprio e o seu fim terminal é a moralidade cosmopolita.

#### 4.1. – A TELEOLOGIA KANTIANA

A presente seção serve de preâmbulo para os raciocínios subsequentes acerca da teleologia da natureza e os seres humanos na metafísica de Kant. De posse desse objetivo, é-nos facultado dizer que Kant descreve na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) que a faculdade de julgar procede sistematicamente através de dois tipos de juízos: reflexionantes estéticos e reflexionantes teleológicos. Em linhas gerais, o juízo reflexionante possui a capacidade de refletir acerca de conceitos possíveis

mas *refletir* (ponderar) é: comparar e interconectar dadas representações, em vista de um conceito assim tornado possível, ou com outras representações, ou com a sua faculdade de conhecimento. A faculdade de julgar reflexionante é aquela a que também se costuma chamar faculdade de julgamento (KU, AA 05, 211).

O juízo reflexionante do gosto permite a pergunta acerca da possibilidade<sup>162</sup> dos juízos estéticos. O juízo reflexionante teleológico toma a natureza como sistema de

---

<sup>162</sup> Acerca disso, v. KU, AA 05, 203.

operações técnicas. Em outras palavras, esse juízo lida com o conceito de natureza como um agregado que se comporta de acordo com a dinâmica das leis da causalidade natural (mecânicas)<sup>163</sup> mas cujo ordenamento se comporta de acordo com um princípio de explicação por analogia dos fins. Para os objetivos do presente trabalho, focamos exclusivamente no juízo determinante teleológico, que pode ser descrito como aquele que

Partindo de princípios transcendentais, há boas razões para assumir uma finalidade subjetiva da natureza em suas leis particulares – quanto à sua compreensibilidade pela faculdade de julgar humana, e quanto à possibilidade de conexão das experiências particulares em um sistema dessas leis; onde podemos esperar, portanto, que, entre os muitos produtos da natureza, também sejam possíveis alguns que, *como se* fossem dispostos justamente para a nossa faculdade de julgar, contém formas específicas, a ela adequadas [...] Quanto a assumir que as coisas da natureza sirvam umas às outras como meios para fins, e que a sua possibilidade mesma só seja suficientemente compreensível por esse modo de causalidade, não encontramos qualquer razão para isso na ideia universal da natureza como conjunto completo dos objetos dos sentidos (KU, AA 05, 359).

De acordo com uma análise transcendental acerca da natureza, Kant propõe que o juízo reflexionante teleológico se oriente por uma ideia de conformidade a fins da natureza que não descreve empiricamente como a natureza se comporta, mas como damos objetividade ao conceito de natureza como finalidade subjetiva: “*de acordo com um conceito*, isto é, no meu próprio modo de representar aquilo que me é dado externamente” (KU, AA 05, 365). Esse conceito é o de conformidade a fins relativos da natureza, que opera como uma: “espécie particular de unidade sistemática, qual seja, aquela que é conforme à representação de um fim, não seria dado nenhum objeto na natureza como um produto correspondente a ela em sua forma” (KU, AA 05, 219). Isso significa que uma tal unidade da natureza estabelecida pelo juízo reflexionante teleológico se utiliza do conceito de “natureza” de maneira técnica de acordo com a causalidade natural envolvida

---

<sup>163</sup> “Em relação a seus produtos como agregados, a natureza procede *mecanicamente*, como mera *natureza*; mas, em relação aos mesmos produtos como sistemas – por exemplo, formações cristalinas, a variada configuração das flores, ou a estrutura interna dos vegetais e animais -, ela procede *tecnicamente*, isto é, ao mesmo tempo como *arte*. A distinção entre os dois modos de julgar os seres naturais é feita apenas pela faculdade de julgar *reflexionante*, que pode perfeitamente – e talvez deva – deixar acontecer aquilo que a *determinante* (sob princípios da razão) não lhe permitia com relação à possibilidade dos objetos mesmos, querendo talvez que tudo ficasse reduzido ao modo mecânico de explicação; pois é perfeitamente possível que, de um lado, a *explicação* de um fenômeno, que é uma atividade da razão segundo princípios objetivos, seja *mecânica*, e, de outro, a regra do *juízo* do mesmo objeto, segundo princípios da reflexão sobre ele, seja *técnica*” (KU, AA 05, 217 e 218).

no próprio conceito de natureza, que pode ser empiricamente determinado, porém, o: “conceito de finalidade não é, de modo algum, um conceito constitutivo da experiência” (KU, AA 05, 220). O conceito de finalidade da natureza se comporta como unidade constitutiva reflexiva acerca da natureza e seus desdobramentos para o homem, não constituindo conhecimento algum, ou seja, a finalidade da natureza estabelece “somente uma relação de coisas” (KU, AA 05, 221) entre o conceito empírico de natureza e uma unidade da natureza cuja coesão explicativa pode ser pensada como a busca pelas: “causas finais” (KU, AA 05, 379) da própria natureza. Afinal: “o conceito de uma coisa como fim da natureza é um conceito que subsume a natureza sob uma causalidade que só é pensável pela razão, com o objetivo de julgar segundo esse princípio o que é dado na experiência” (KU, AA 05, 395). Destarte, esse princípio de finalidade da natureza tem um uso regulativo, pois é um conceito suprassensível para os seres humanos. Sendo assim, o princípio da finalidade da natureza pode se relacionar com a lei prática da razão

Que não serve como princípio constitutivo para determinar um objeto e sua realidade objetiva, a liberdade serve todavia, segundo a constituição de nossa natureza (em parte sensível) e nossa faculdade, para nós e para todos os seres racionais que estejam ligados ao mundo sensível (na medida em que possamos pensa-los a partir da constituição da nossa razão), como um *princípio regulativo* universal que não determina objetivamente a constituição da liberdade como forma de causalidade, mas transforma as regras das ações segundo tal ideia – com uma validade que não é menor do que se isso realmente acontecesse – em comandos para todos (KU, AA 05, 404).

O princípio de finalidade da natureza se constitui conceitualmente no âmbito causal suprassensível, que visa dar coesão explicativa ao empenho da razão em pensar a totalidade de seus objetos como incondicionados, já que: “natureza é a soma total dos objetos da experiência. Na natureza posso considerar: a natureza do mundo em geral ou a constituição do mundo presente” (V-Phil-Th/Pöhlitz, AA 28, 64). O mundo, nesse sentido, é uma unidade que pode ser denominada como natureza (sensível). Por essa razão, nos deteremos no aspecto da possibilidade de se pensar a natureza como detentora de intencionalidade. A intencionalidade da natureza é um princípio formal incutido na investigação teleológica acerca dos desdobramentos da espécie humana em torno da ideia de um fim a ela inerente.

Para o princípio teleológico da natureza, visa-se desdobrar as facetas da constituição natural dos seres vivos como um todo e, principalmente, dar uma destinação

à espécie humana. Desta forma, o juízo reflexionante teleológico nos permite *pensar* fins que acabam se relacionando com o que fazemos com a nossa liberdade do arbítrio. O uso da razão para fundamentar a sociedade civil é um exemplo dessa relação, como veremos adiante. A essa totalidade de fins práticos, Kant afirma que

Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática (A 686,687/B 714, 715).

Uma tal máxima sistemática se refere a uma unidade pensável pela razão, a saber, como teleologia da busca pelo incondicionado como causa primeira que se debruça em tomar um princípio objetivo como motor de todas as demais causas no mundo. O incondicionado é tematizado pela razão pelo conceito de liberdade da vontade ou lei moral, que marca a possibilidade teleológica da busca e estabelecimento de fins *a priori* que fundamentam a moralidade e são perseguidas por ela, a saber, o ideal do Sumo-Bem e o ideal do homem como cidadão do mundo.

Partindo dessa interpretação, a teleologia de Kant visa dar explicação à natureza sob o conceito de finalidade da natureza como *Bestimmung* (destinação) e o homem como produto da natureza se encontra, do ponto de vista físico, de acordo com as leis empíricas causais da natureza. Porém, o homem, do ponto de vista suprassensível, é capaz de fazer algo dele mesmo. Ou seja: “Kant certamente não se compromete com uma concepção dogmática sobre a finalidade da natureza, mas mantém em sua filosofia moral a necessidade de pressupor, hipoteticamente, a natureza como sistema de fins e o ser humano como ser destinado a desenvolver sua razão enquanto disposição natural” (HULSHOF, 2021, p. 34). Nessa direção interpretativa, Kant nos apresenta teleologicamente a descrição de que a razão prática ao produzir o conceito de boa vontade como esvaziada de conteúdos empíricos: “a boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nós tenhamos proposto, mas tão somente pelo querer; isto é, em si” (GMS, AA 04, BA 104). A natureza pode operar mecanicamente no corpo dos seres humanos, mas ela também traz sementes inerentes às disposições naturais (*Naturanlagen*) que não se limitam a desdobrar apenas as características físicas. Mas, indiretamente, apontam para um uso da razão que se

converte em fins, mas ainda não estamos nos referindo aos fins morais. O preliminar desabrochar da razão se refere ao fim da sobrevivência individual mediante a associação civil, como veremos a seguir.

Do ponto de vista temporal<sup>164</sup>: a humanidade é capaz de apresentar uma ideia incondicionada “de um fim de todas as coisas não tem origem no raciocínio sobre o curso físico das coisas no universo, porém sobre o curso moral das coisas no mundo, unicamente sendo causada por ele, este último curso só pode ser relacionado com o suprasensível (compreendido apenas na esfera da moralidade)” (EAD, AA 08, 499, 500). A razão prática é capaz de estabelecer um curso moral desvinculado do tempo como teleologia dos fins morais incondicionados. Esses fins, naturalmente, apontam para a execução efetiva da moralidade pelos seres humanos, que chamamos aqui de ideal do homem como cidadão do mundo. A razão fundamenta o seu próprio fim como aplicação efetiva: ser autenticamente capaz de executar a moralidade. Os fins adotados para isso consistem, fundamentalmente, pelo interesse em agir por respeito. Mas, como a nós, isso não é o caso (idealmente o seria), logo, outros meios da própria razão são adequados para que esse fim seja alcançado, em algum momento. A razão fornece o fim terminal (*Endzweck*) ao qual os indivíduos devem perseguir. Contudo, a natureza por meio das disposições morais incutidas nos seres humanos, visa indiretamente que estes façam uso da própria razão para, assim, autonomamente tomarem a razão para si como capacidade de fins objetivos e, conseqüentemente, serem capazes de empreender a: “realização da moralidade” (HULSHOF, 2021, p. 39).

Mesmo diante dessa análise, o homem não é capaz de entender esse fim no: “curso da natureza, continua sempre inseguro, convindo confiar na *Providência*” (EAD, AA 08, 516, 517). A cegueira humana pela sua destinação propositalmente incutida pela natureza lhe fornece a oportunidade de se dedicar individualmente a busca da realização da sua liberdade da vontade e também do arbítrio, desse modo, a destinação da natureza,

---

<sup>164</sup> Para Kant, “onde não há tempo também não pode existir *qualquer* fim” (EAD, AA 08, 510, 511). Ou seja, pela temporalidade, as ações estão e são executadas no tempo, mas a dinâmica teleológica se enquadra numa ordem incondicionada do tempo causal natural, contudo, os fins da razão têm de motivar o arbítrio a buscá-las e permitir que o caráter moral possa ser forjado.

conceitualmente falando, resguarda a própria liberdade do homem de procurar por si mesmo a realização do fim terminal da sua razão, i.e., do ideal de homem como cidadão do mundo. Por conseguinte, concordamos com a seguinte afirmação de Perez que segue a mesma linha de raciocínio que a nossa,

o homem é posto como fim último não só por ser empiricamente constatável que é um fim natural (ou por ser um ser moral) mas porque se põe a si mesmo fins (um ser capaz de fins moral-práticos e técnico-práticos) segundo a exigência do próprio julgar. Assim sendo, o homem como fim último da natureza é condição e conceito que se supõe no julgamento teleológico (PEREZ, 2010, p. 12 e 13).

A natureza possui o plano de, *indiretamente*, colocar o homem em uma situação na qual, para garantir a sua sobrevivência principalmente no tocante à conservação da espécie, ele deve tomar ativamente o uso da sua razão nesse aspecto incipiente, o qual lhe possibilita a fundação do direito e do Estado. A natureza também possui uma unidade própria que lhe confere administrar todos os fins, tal raciocínio será desenvolvido apropriadamente na seção subsequente. O que não significa que a destinação da natureza coloca os homens na ordem dos desdobramentos dos fins da razão prática. Pelo contrário, a destinação da natureza pode ser pensada como o preambular uso da razão, mas a fundamentação de outros fins que serão racionalmente estabelecidos e buscados cabe apenas à capacidade da razão em si mesma, desvinculada da própria natureza.

Por essas razões, pontuamos que a unidade suprema dos fins da razão em sentido prático é o postulado de Deus e o ideal do Sumo-Bem, o segundo se comporta como a teleologia da espécie que se encontra de acordo com as leis divinas, como veremos melhor no capítulo subsequente. Ainda acerca da teleologia dos fins da razão prática, outro fim estabelecido por ela é o da aplicação da ação por dever, i.e., moral e o ideal capaz de fomentar esse fim é o do homem como cidadão do mundo, que também se estabelece na ordem dos próprios fins da razão. Porém, antes de darmos a atenção apropriada às questões da teleologia moral, partiremos da teleologia kantiana presente no conceito de germes da natureza e os seus desdobramentos no aspecto físico acerca dos seres humanos para, então, tomarmos o ser humano do ponto de vista suprasensível como um ser capaz de formular fins objetivos e se guiar por eles.

#### 4.2. – DOS CONCEITOS FÍSICOS E METAFÍSICOS ACERCA DO SER HUMANO

O conceito de “homem” possui pontuais ocorrências nos textos críticos de Kant, podemos justificar resumidamente que isso ocorre em função dos objetos em análise nas três críticas, a saber: acerca dos limites e possibilidades da faculdade de conhecer, da possibilidade real da faculdade da razão por meio de seus conceitos inerentes (liberdade, lei e vontade) e, por último, acerca da faculdade de sentir prazer e desprazer. Todas as faculdades descritas são inerentes à constituição humana, conferindo-lhe capacidade para usá-las de acordo com o papel que cada uma destas visa a cumprir. O uso das faculdades permite aos seres humanos ampliar suas potencialidades de acordo com os fins escolhidos. Contudo, seres humanos necessitam dar coesão explicativa acerca do que lhes cercam. Isso vale para o conhecimento, para a razão e para a capacidade de julgar. Muitas vezes, tal tentativa esbarra em objetos para além da cognição possível (suprassensíveis), mas nos é facultado pensar acerca da função de tais objetos. Boa parte dessa necessidade explicativa repousa na própria constituição da natureza humana de desenvolver as suas próprias faculdades em direção a um fim. A esse interesse inerentemente humano pela busca do preenchimento das lacunas da sua experiência no mundo, a filosofia kantiana pode resumir às seguintes questões:

- 1) Que posso saber?
- 2) Que devo fazer?
- 3) Que me é permitido esperar?
- 4) Que é o homem? (LOG, AA 09, 25).

A partir das questões supracitadas<sup>165</sup>, focaremos explicitamente na quarta e última questão, já que nos detemos longamente na segunda questão ao longo do presente

---

<sup>165</sup> Daniel Omar Perez (2010) confere outras sugestões acerca das quatro questões supracitadas. Para ele, podemos pensar outras questões relevantes para o diálogo em questão: “Ao final, que é o homem? Uma mera ideia? Um mero funcionamento fisiológico com consequências necessárias ou a relação deste com representações mentais que incidem nas relações causais?” (PEREZ, *O significado da natureza humana em Kant*. 2010). As respostas a essas questões, para Perez, podem ser pensadas através da ideia prática de “homem como cidadão do mundo”, o juízo sintético *a priori* da antropologia pragmática. Tal interpretação também será avaliada por nós mais adiante. Já Louden (2021) interpreta essas quatro questões mediante a crença na potência e força da Antropologia de Kant como “capaz de responder a todas as questões da filosofia. Kant claramente se refere a algo que não é meramente empírico. A filosofia está, primariamente, preocupada com questões conceituais que os dados sozinhos não podem responder. E em sua convicção de que a antropologia é a mais fundamental e importante disciplina de todas” (LOUDEN, 2021, p. 27, tradução)

trabalho, pois acreditamos numa conexão direta entre elas duas. Contudo, para desenvolvermos plenamente os nossos objetivos, podemos dizer, primeiramente, que, no contexto da primeira crítica, a definição de corpo (humano) tomado como produto da natureza, isto é, do ponto de vista da sua constituição física (corpórea)<sup>166</sup>, possui determinações e está também determinado no tempo<sup>167</sup> e no espaço. Contudo, o corpo apenas pode ser tomado de modo geral como um objeto<sup>168</sup> disposto no espaço<sup>169</sup>, ou como nos diz Kant, “o que é objeto dos sentidos externos chama-se *corpo*” (A 342/ B 400), mas esse é um conceito de corpo em geral<sup>170</sup>, não de corpo específico. Esse é o conceito de corpo tomado de um ponto de vista metafísico.

Uma teoria da anatomia corpórea dos seres humanos não foi desenvolvida por Kant, nem mesmo sob o ponto de vista de uma antropologia fisiológica, tal qual a antropologia de Ernst Platner<sup>171</sup>, que se compreendia como um conhecimento

---

nossa). Para Louden (2021), a Antropologia kantiana visa dar coesão filosófica a essas questões tomando o homem como seu objeto fundamental.

<sup>166</sup> Não esboçaremos uma leitura acerca da Psicologia Racional como relação metafísica entre corpo e alma. Acerca disso, v. Met/Heinze, AA 28.1, 262: 196 - 284:233 – 308:273. V-Met/Herder, AA 28.1, 113:184 – 115:188, 122:202 – 140:236.

<sup>167</sup> Apenas como objeto que está disposto e/ou opera ativamente dentro de uma cadeia causal, aqui, tomada como causalidade natural, pois é quantificável, e isso quer dizer que, “quando quiser conhecer, pela experiência, a identidade numérica de um objeto exterior, dirigirei a minha atenção para o permanente daquele fenômeno, permanente ao qual, como sujeito, se relaciona todo o resto como determinação, e observarei a identidade desse sujeito no tempo, através da mudança das suas determinações” (A 362) ou seja, pela marca que o sujeito impõe na determinação causal. É relevante também esclarecer que a reflexão da passagem dos objetos e/ou sujeitos no prospecto causal ocorre por uma apercepção interna individual e no tempo que é capaz de observar mudanças, justamente por acompanhar os objetos/sujeitos no tempo. O movimento é duplo, “quando, porém, me considero do ponto de vista do outro (como objeto da sua intuição externa), esse observador externo examina-*me* antes de mais *no tempo*, pois na apercepção está o *tempo* representado propriamente apenas em *mim*” (A 362 e 363), e, “com efeito, como o tempo onde me coloca o observador não é então aquele que se encontra na minha própria sensibilidade, mas o tempo encontrado na sua, a identidade que está ligada, necessariamente, à minha consciência, não está, por isso, ligada à dele, isto é, à intuição exterior do meu sujeito” (A 363). Mantém-se assim o tempo como característica empírica para a sensibilidade apenas na percepção dos objetos externos, mas do ponto de vista interno da autopercepção, o tempo serve como unidade das nossas representações, e estas últimas são oriundas e se organizam mediante a temporalidade que se encontra em mim mesmo, ainda que “o próprio espaço não é outra coisa que simples representação” (KpV, AA 05, 375).

<sup>168</sup> Para Kant, “os corpos são simples fenômenos do nosso sentido externo e não coisas em si” (A 357) e isso se aplica também aos corpos (humanos).

<sup>169</sup> Pois nós, os seres humanos, “pela maneira como é afetado o nosso sentido externo, não recebamos nenhuma intuição de representações, volições etc., mas simplesmente do espaço e suas determinações” (A 358).

<sup>170</sup> Um corpo é, afinal, uma extensão, não como as Mônadas, mas que ocupa um espaço meramente compreendido por todos” (V-Met/Herder, AA 28.1, 44: 34, tradução nossa). “Ein Körper ist also extensum, eine Monas nicht, Weil sie blos per compraesentiam cum aliis einen Raum einnimt”.

<sup>171</sup> Acerca disso, v. PLATNER, E. *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig: Dyck. 1790.

epistemológico acerca das faculdades humanas empiricamente tomadas como mecânicas e mentalistas, uma herança deveras cartesiana. Kant rejeita esse modo de antropologia de forma veemente, já que a natureza humana só poderia ser um objeto de investigação propriamente no contexto de análise para uma antropologia pragmática e, também, como estamos defendendo, da antropologia moral. Do ponto de vista da anatomia dos corpos, Kant não se debruça própria e longamente acerca de uma teoria fisiológica do corpo humano como investigação dos órgãos e da relação destes com os demais órgãos, músculos etc.; contudo, porém, podemos mencionar um caso específico em que Kant, rapidamente, apresenta uma resenha com aspectos fisiológicos, intitulada “Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e dos homens” (*Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen*), de 1771. Nessa resenha, Kant esboça anatomicamente algumas reações fisiológicas humanas mediante observações e exemplos pelos quais o homem se distingue dos animais pelo abandono da postura quadrúpede e pela adoção da postura bípede. Essa prática tornada “natural” para nós possui seus benefícios e malefícios para a saúde do próprio homem:

O homem não é estruturado, no seu interior, diferentemente de todos os animais que estão sobre quatro patas. Se ele agora se levanta: então suas vísceras, especialmente o feto das pessoas grávidas, ficam em uma posição pendida para baixo e em uma postura semi-invertida, que, se elas frequentemente alternam com a postura deitada ou a de quatro, não pode produzir consequências particularmente más, mas pelo fato de ser constantemente retomada, ela causa malformações e uma grande quantidade de doenças. Assim, por exemplo, o coração uma vez que é forçado a ficar pendurado, alonga os vasos sanguíneos aos quais está ligado, assume uma posição oblíqua, na qual ele se precipita sobre o diafragma e desliza com a sua extremidade contra o lado esquerdo; uma posição, pela qual o homem, isto é, o homem adulto, se diferencia de todos os animais, e, desta maneira, contrai uma inevitável propensão para aneurismas, palpitações cardíacas, estreitamento do peito, hidrotórax etc. Nessa postura ereta do homem, o mesentério (*Mesenterium*) cai verticalmente, puxado pelo peso dos intestinos, é alongado e enfraquecido e preparado para uma grande quantidade de hérnias (RezMoscati, AA 02, A 265, II 423 e 424).

Dessa forma, vemos observações enviesadas do século XVIII acerca da saúde, do ponto de vista antropológico da saúde. Tais descrições fisiológicas do corpo humano possuem elementos da antropologia da saúde, como vimos anteriormente. Alguns outros elementos podem ser mencionados na filosofia kantiana acerca do que constitui homem

de acordo com uma teoria da unidade orgânica do funcionamento não apenas físico, mas das faculdades humanas e também o que constituiria as predisposições naturais do indivíduo e o seu meio externo, como o clima, a alimentação etc., que são elementos para os quais o indivíduo, muitas vezes, não possui o menor controle da influência destes perante seu corpo. Do ponto de vista corpóreo, temos de pensar o organismo como dotado de partes que se agregam em um todo que se refere a fins, no sentido teleológico:

embora um anatomista se possa convencer que errou ao referir qualquer órgão do corpo de um animal a um fim, e poder provar-se claramente que não resulta da referência a esse fim, é totalmente impossível *demonstrar* que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade (A 688/B 716).

Para esse pensar a unidade de um organismo é necessário creditar a ele um princípio teleológico que indique uma finalidade (ativa ou não) a esse ser vivo. Mesmo que Kant tenha rejeitado uma antropologia fisiológica, ainda assim o filósofo reconhece que o corpo do: “homem não pode viver sem ações meramente naturais” (V-Met/Herder AA 28.1, 96:153, tradução nossa)<sup>172</sup>, ou seja, ele reconhece que o corpo é dotado de organicidade fisiológica<sup>173</sup> e, também, que

O homem foi determinado [*bestimmt*] para todos os climas e para todas as qualidades de solo; conseqüentemente, diversos tipos de germes e predisposições naturais tinham de estar nele preparados [*bereit*], para serem oportunamente desenvolvidos ou contidos, a fim de que ele se adeque ao seu lugar no mundo (VvRM, AA 02, B 143, A 8).

Essa passagem supracitada nos fala de uma dita ordem da Providência<sup>174</sup> aos indivíduos. Em outras palavras, a natureza (Providência) elaborou um plano para que os seres humanos pudessem ser capazes de alcançar determinados fins, não apenas individuais, mas também fins da espécie aos quais pertencem: “o ponto de vista da *Providência*, que está para além de toda a sabedoria humana e que também se estende às ações livre do homem, que por este podem decerto ser *vistas*, mas não *previstas* com

<sup>172</sup> “*Ein Mensch lebt nicht ohne actiones mere naturales*”.

<sup>173</sup> O que reforça a nossa leitura do efeito da natureza perante os corpos humanos.

<sup>174</sup> Tanto Providência quanto Natureza são conceitos utilizados por Kant para dar coesão a uma teleologia, cuja história descreve os processos humanos do ponto de vista humano. Em uma nota de 1780, Kant nos afirma que a teleologia é, em resumo, “anatomia de todas as coisas que são interconectadas em um sistema. Dessa necessidade desabrocha (*springs*) a hipótese de uma causa racional – para as coisas na natureza que não podem ser representadas como agindo perante uma a outra propositalmente por conta própria” (REFL, AA 16- 17, 6136. M 384, §934ff., 18: 466, tradução nossa).

certeza” (SF, AA 04, 100). Naturalmente, estamos diante de uma tese teleológica acerca da humanidade e cujo plano principal da natureza é o da conservação dos seus produtos, sejam eles humanos, animais<sup>175</sup> ou vegetais. Porém, o conceito de germes<sup>176</sup> ou

---

<sup>175</sup> Podemos esboçar uma questão interessante: se a natureza visa à conservação dos seus produtos e os animais também se enquadram como produtos da natureza, como fica a relação entre os homens e os animais para Kant? De acordo com a KU, os seres humanos não podem presumir uma superioridade perante os animais, já que a natureza pode ter-lhe fornecido a razão, contudo, a natureza lhe é implacável “de seus efeitos devastadores na peste, na fome, no perigo de enchente, no frio, no ataque por outros animais pequenos e grandes; e, ainda mais, que o conflito nas suas *disposições naturais* – manifestando-se em pragas inventadas por ele mesmo para si e para os demais de sua espécie, pela opressão da dominação pela barbárie das guerras etc., o coloca em uma tal situação de miséria, e ele mesmo trabalha de tal maneira na destruição de sua própria espécie, que mesmo que a mais beneficente natureza fora de nós tivesse por fim a felicidade de nossa espécie, esse fim não seria atingido em um sistema de fins na terra, pois a natureza em nós não lhe seria receptiva” (KU, AA 05, 430). Ou seja, a natureza não age para nós em vistas de preferências, mas apenas implantou em nós a busca por uma destinação mais elevada: a da moralização, que é o único caminho possível para merecermos buscar o merecimento da felicidade, em conformidade com os fins da razão. Logo, aos homens “a natureza parece tê-lo destinado em suas disposições, na medida em que ele mesmo os persegue, mas é também um meio para a conservação da finalidade no mecanismo dos demais membros” (KU, AA 05, 431). Portanto, o homem possui também a responsabilidade de zelar pelos demais seres vivos da natureza, sendo esse um dos fins em conformidade com a razão. Do ponto de vista casuístico, em diversas passagens nas lições de antropologia, Kant nos fala da importância da moderação da alimentação e que, evidentemente, consumimos animais na nossa alimentação. Logo, de que forma a natureza seria capaz de conservar os animais perante as ações dos homens em relação a estes? Principalmente no caso da alimentação. Podemos presumir que Kant não era contrário aos homens se alimentarem de animais, contudo, como seria o controle da natureza perante esse elemento? O cultivo da razão levou o homem a domesticar animais e a se alimentar deles. Ainda assim, os animais, talvez nem todos, serviriam para a conservação humana através do exercício fisiológico da alimentação. O que nos leva ao problema que pode ser categorizado como moral acerca da alimentação de animais no sentido de que se alimentar significa, em muitos casos, matar. Seria moral matar animais para a alimentação, de acordo com Kant? Os únicos elementos que encontramos para buscar uma resposta às questões acima se encontram na seguinte passagem: “Entre as espécies animais, não devemos por certo contá-lo (o homem) entre os carnívoros, visto não parecer que tenha um apetite imediato pelo sangue animal de outros animais, por dilacerar ou esventrar; para além disso, a sua constituição não é exatamente igual à de um carnívoro parece, aliás, que ele poderia sustentar-se de vegetais). Contudo, com respeito à sua própria espécie, com respeito a outros homens, ele deve ser considerado um carnívoro, na medida em que se mostra desconfiado, violento e hostil em relação ao seu semelhante” (V-ANTH-FRIED, AA 25, 678). O homem tem de se alimentar, já que esse ato se encontra em conformidade com a conservação da sua vida, seja esse alimento de origem animal ou vegetal; contudo, o homem não tem de eliminar os animais, pois estes são necessários à sua conservação na terra. Tudo parece se tratar de moderação: não podemos matar animais demais, pois isso pode levá-los a uma cadeia de extinção que pode nos ser prejudicial, do ponto de vista ecológico.

<sup>176</sup> Essa interpretação teleológica pode ser justificada da seguinte maneira: na KrV, Kant justifica que os conceitos puros do entendimento se encontram em germe na natureza humana e que “a filosofia transcendental tem a vantagem, mas também a obrigação de procurar esses conceitos segundo um princípio; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura, têm de se ligar entre si segundo um conceito ou uma ideia” (KRV, A67/B92). Essa é a maneira de justificar a origem da faculdade do entendimento. Por conseguinte, tais *disposições naturais* se relacionam não apenas com o homem perante o uso das suas faculdades, mas também sobre o fim terminal da espécie humana ao qual essas disposições indicam. Para Kant, “os fundamentos de um determinado desenvolvimento [*Auswickelung*], que residem na natureza de um corpo orgânico (da planta ou do animal), chamam-se germes [*Keime*], se esse desenvolvimento concerne a partes particulares; mas, se ele concerne apenas ao tamanho ou à relação das partes entre si, eu os denomino predisposições naturais [*natürliche Anlagen*]” (VvRM, AA 02, B 139). A organização de um corpo depende da relação entre as suas partes. Todos os

predisposições naturais será recorrentemente abordado para as análises que faremos adiante, já que se trata de um conceito não empírico, mas que necessita das condições exteriores ao indivíduo para desabrochar, ou melhor dizendo, se desenvolver espontaneamente. Um exemplo seria que

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 [*Keim*] 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; através da qual, por um lado, ele leva infinita vantagem sobre os animais, mas também tem de se resignar com os desconfortos, que a ele acometem pelo fato de ter levantado sua cabeça tão orgulhosamente acima dos seus antigos companheiros (REZMOSCATI, AA 02, A 266, II 425).

Para Kant, podemos dizer que possuímos germes inatos que são os responsáveis pelo desenvolvimento das nossas potencialidades<sup>177</sup>, sejam elas corpóreas e também das próprias faculdades. Nós, como seres humanos, devemos buscar nos aperfeiçoar cada vez mais, no tocante ao uso das nossas faculdades, pois isso é um dever, de acordo com o bom uso da própria faculdade da razão<sup>178</sup>, isto é, fazendo algo de nós próprios de forma ativa e proativa. Porém, aqui estamos falando das faculdades humanas. Para Kant, pensar a unidade dos germes presentes nos seres humanos é tarefa do: “arqueólogo da natureza” (KU, AA 05, 419) que visa: “atribuir a essa mãe universal uma organização que seja

---

corpos possuem germes que devem ser desenvolvidos de acordo com aquilo que a natureza lhes incute para o seu desenvolvimento, as circunstâncias externas são absolutamente necessárias para que esses germes possam, enfim, se desenvolver. “Esse cuidado [*Fürsorge*] da natureza em preparar sua criatura, através de medidas preventivas escondidas internamente, para todos os tipos de circunstâncias futuras, a fim de que ela se conserve e seja adequada à diversidade do clima ou do solo, é admirável” (VvRM, AA 02, B140). A temporalidade causal da natureza também possui um papel importante para o desenvolvimento dos germes dos seres vivos, já que estes estão e agem submetidos ao tempo.

<sup>177</sup> De acordo com Kant, nas *Reflexões de Antropologia*, “o ser humano não está determinado necessariamente a ser alguma vez feliz aqui, senão a ser, mediante dores, sempre instigado a desenvolver seus talentos” (REFL, AA 14-19, 536. L Bl. Ha 6. P I). Desenvolver esses talentos implica esforço, principalmente se a ação pretendida é moralmente permitida.

<sup>178</sup> Mesmo na obra pré-crítica, “*Observações acerca do belo e do sublime*”, Kant esboça esses elementos que mencionamos e que reaparecem sob uma nova roupagem em seus textos tardios. Por exemplo: “Com respeito a debilidade da natureza humana e o reduzido poder que exerceria o sentimento moral geral sob a maioria dos corações, a Providência colocou em nós igualmente pulsões auxiliares, como suplementos da virtude, capazes de nos mover a ações belas” (GSE, AA 02, 217, tradução nossa). “Com respecto a la debilidad de la naturaleza humana, y al reducido poder que ejercería el sentimiento moral general sobre la mayoría de los corazones, la Providencia ha colocado en nosotros igualmente, pulsiones auxiliares, como suplementos de la virtud, capaces tanto de mover a unos hacia las acciones bellas”.

conforme a fins em vista de todas as criaturas, já que, do contrário, a forma final dos produtos do reino animal e vegetal não poderia ser pensada no que diz respeito à sua possibilidade” (KU, AA 05, 419). O arqueólogo ou investigador da natureza insere ao conceito empírico de natureza uma teleologia para as suas investigações causais acerca da própria natureza. Nesse sentido, ele exercita a sua faculdade de julgar e a sua imaginação, ou seja, subjetivamente está fazendo algo de si mesmo (ANTH, AA 07). Além de procurar explicações acerca da natureza, ele também procura por fundamentar, nesse exercício, uma própria ciência da natureza que possa ser coesa de algum modo. O exercício da faculdade de julgar do arqueólogo também é uma forma de antropologia moral por se tratar da busca de um conhecimento que orienta os homens a fins. Ao fim, Kant nos diz que a teleologia como analogia orgânica dos seres vivos

Na medida em que estas, apesar de toda a sua diversidade, parecem ser geradas segundo um arquétipo comum originário, fortalece a suspeita de um seu parentesco efetivo na geração por uma mãe comum originária, pela aproximação em graus de uma espécie à outra – daquela em que o princípio dos fins parece mais comprovado, ou seja, o ser humano, até o pólipo, e deste até os musgos e líquens, chegando finalmente até o grau mais inferior que podemos observar na natureza, a matéria crua; sendo que é desta, e de suas forças, que parece brotar segundo leis mecânicas (como aquelas que parecem operar nas cristalizações) toda a técnica da natureza – a qual nos parece tão incompreensível nos seres organizados que nos sentimos forçados a acreditar em um outro princípio para explicá-la (KU, AA 05, 418, 419 e 420).

Uma mãe comum originária seria um princípio teleológico da natureza pensado como um fim que nos permite especular acerca do tronco comum compartilhado pelos seres vivos. A causalidade é utilizada para conseguirmos vislumbrar os desdobramentos dos seres vivos na natureza, tais como, seus nascimentos, mortes, troca de penas, troca de pelos etc.; enquanto o conceito suprassensível de mãe geradora se comporta como uma unidade intangível que nos permite pensar acerca da criação dos seres vivos. Em vista disso, a teleologia de Kant visa a dar explicação à natureza sob o conceito de finalidade da natureza como *Bestimmung*, e o homem como produto da natureza se comporta, do ponto de vista físico, de acordo com as leis empíricas causais da natureza. Porém, o homem, do ponto de vista suprassensível, é capaz de fazer algo dele mesmo. A natureza possuiria o plano de, indiretamente, colocar o homem em uma situação na qual, para garantir a sua sobrevivência, ele deve tomar ativamente o uso da sua razão.

Voltando à questão inicial da presente seção, o corpo pode ser: “considerado como a totalidade, na medida em que, se encontra determinado pelas condições *a priori* da cognição humana na sua aplicação à matéria da intuição sensível, que é o único tipo de intuição dada aos seres humanos” (SCHMIDT, 2005, p. 75, tradução nossa). De posse da interpretação de uma espécie de “anatomia” geral de um corpo de acordo com os parâmetros da Estética Transcendental, há também outros elementos importantes que permeiam esse objeto-corpo (humano), na primeira Crítica: a faculdade de conhecer (entendimento) e o “eu transcendental<sup>179</sup>”.

O caso mais paradigmático do conceito de homem tomado como agente e, simultaneamente, produto da razão, não é desenvolvido explicitamente por Kant na ética da MS: “já que ele mesmo não provê nenhuma descrição relevante das características empíricas da moralidade ou da espécie humana nesse texto” (SCHMIDT, 2005, 77, tradução nossa). A autora continua nos dizendo que: “desde que os seres humanos são o único tipo de agente racional os quais nos são dados na experiência, nós apenas podemos derivar deveres dos seres humanos para os seres humanos mediante princípios da moralidade” (SCHMIDT, 2005, p. 77, tradução nossa). Porém, a autora nos indica um caminho possível para a investigação acerca daquilo que pode definir o homem do ponto de vista da moralidade: pelo direito.

Seres humanos possuem a capacidade de comunicar-se entre si, de usar determinados objetos corpóreos para se sustentar e dentre outros propósitos, para trocar dinheiro e serviços entre si, alguns dos quais sobrevivem as inclinações biológicas e relacionais, de variados tipos de proteção, serviços e contentamentos [...] Finalmente, seres humanos também possuem a habilidade de coagir outros para seus propósitos, ou de os reter em seus propósitos, um curso particular da ação: não apenas mediante o uso direto da força, mas também, mediante meios psicológicos tais como, recompensa e punição (SCHMIDT, 2005, p. 78, tradução nossa).

Logo, para Schmidt (2005), a descrição humana seria a de um ser relacional que busca e promove fins, ora também relacionais, ora individuais, destarte. Mas isso é insuficiente ainda para se descrever no que consiste o homem. Schmidt (2005) também aponta outro aspecto que pode nos ajudar a pensar o que é o homem: o homem não é um

---

<sup>179</sup> Também chamado de síntese da apercepção pura, acerca disso, v. KrV B400.

animal, em outras palavras, o homem é distinto dos animais (SCHMIDT, 2005). Estamos também de acordo com Schmidt (2005), mas isso não é ainda suficiente. Na MS, Kant estabelece uma divisão mediante o Idealismo Transcendental para mostrar quais deveres compelem ao homem na sua qualidade de produto da natureza (animal) e os deveres que compelem ao homem como ser moral (MS, TL, AA 06, 420).

O que concerne, entretanto, ao dever do homem para consigo mesmo *unicamente* enquanto ser moral (sem considerar sua animalidade), ele consiste no elemento *formal* da concordância das máximas de sua vontade com a *dignidade* da humanidade em sua pessoa; consiste, portanto, na proibição de privar-se do *privilégio* de um ser moral, a saber, agir segundo princípios, isto é, na proibição de privar-se da liberdade interna e transformar-se, assim, em um jogo de meras inclinações, portanto, em uma coisa (MS, TL, AA 06, 420).

Na passagem supracitada, claramente estamos diante de aspectos da antropologia moral. Podemos pontuar que, por ora, o homem não é um animal tal quais os demais animais que habitam a terra. Como o homem é um ser racional, os animais não o são, logo subjaz o seu elemento próprio: o homem é um ser dotado da faculdade da razão. Contudo, isso ainda não é suficiente para dizer que ele se utiliza dessa faculdade. Seguindo esse raciocínio por comparação, Kant nos diz nas suas *Lições sobre Antropologia de 1775/1776* que:

procedemos à comparação entre os homens e todos os animais em geral, e por isso perguntamos em primeiro lugar: se o homem se encontrasse num estado selvagem e não fizesse uso da razão, que espécie de animal seria ele? [...] visto possuir órgãos hábeis, seria um animal de veras hábil e, por conseguinte, não poderia ser um animal frágil. Exemplos comprovam que, mesmo nesse estado, alguns homens provaram ser suficientemente audazes para domar lobos, ainda que ninguém ouse hoje um tal duelo. Devido à sua habilidade e força, o homem sentir-se-ia, pois, perfeitamente seguro na floresta (V-Anth/Fried, AA 25, 675).

Nessa passagem supracitada, Kant se pergunta como o homem seria fora do convívio civil tal qual o conhecemos. Essa hipótese será tratada minuciosamente mais adiante. Nessa reflexão, Kant nos mostra que o homem, diante de diversas circunstâncias externas a ele, foi capaz de usar a sua razão de maneira a se conservar, como é o caso do exemplo dos lobos. Estamos diante de características que aproximariam o homem dos animais, no contexto pré-societário. Mesmo sob essa circunstância, o homem, ainda assim, detém certo uso para a razão, mesmo o: “homem, tomado enquanto animal, é um

animal extremamente intratável. No estado selvagem, nada há que ele mais tema do que um outro homem” (V-Anth/Fried, AA 25, 676), já que outro homem é capaz de colocar a sua existência em risco.

Imaginemos o homem no seu estado selvagem, nu e conservando a sua barba (a qual bem poderia dispensar nesse estado, dado que os suores que são hoje retidos pelas roupas e originam a barba transpirariam em si ainda mais profusamente, tornando-o um ser deveras grosseiro): o homem seria, então, um animal muito feio (V-Anth/Fried, AA 25, 675-676).

Os exemplos supracitados são interessantes nas passagens até agora citadas das *Lições de Antropologia de 1775/1776*, já que podemos caracterizá-los como aspectos de uma antropologia pragmática. Essa passagem nos traz a evidência da tentativa argumentativa de Kant de retirar características culturais do homem e categorizá-lo como belo ou feio a partir de tais características, as quais: “hoje em dia, o homem torna-se belo por meio do seu intelecto” (V-Anth/Fried, AA 25, 676). O critério de avaliação estética é curioso, pois se encontra em acordo com a obra *“Observações acerca do belo e do sublime”*, na qual Kant nos diz que: “a gentileza é a beleza da virtude. A diligência no ofício desinteressado é nobre, a finesse (polidez) e a cortesia são belas. As propriedades sublimes infundem grande respeito, mas as belas, amor” (GSE, AA 02, 211, tradução nossa)<sup>180</sup>. Em outra passagem, Kant esboça que: “a inclinação de ser agradável para os outros por amizade, por acender aos seus desejos e por conformidade a nossa conduta com seus sentimentos. Este fundamento de uma sociabilidade encantadora é belo” (GSE, AA 02, 216, tradução nossa). Empiricamente, Kant não descreveu nada acerca do corpo humano, mas esboçou observações pragmáticas empíricas dos humanos como catalogáveis como belos ou feios. Por ora, podemos dizer que, o homem, do ponto de vista empírico, é um animal que se utiliza da faculdade da razão. Apenas e exclusivamente pelo uso da sua razão o homem não se coloca no mesmo patamar dos demais animais.

O homem não pode ser empiricamente descrito de acordo com aspectos corpóreos fisiológicos em Kant. O filósofo não reduz a discussão acerca do homem como produto da natureza, mas sim, como agente que tem de se portar como ativo da razão prática. Ou

---

<sup>180</sup> “La gentileza es la belleza de la virtud. La diligencia en el servicio desinteresado es noble, la finura (politesse) y la cortesia son bellas. Las propiedades sublimes infunden gran respeto, pero las bellas, amor”.

seja, apenas indiretamente podemos dizer o que é o homem do ponto de vista prático. O que não significa que devemos abandonar a investigação acerca da importância do corpo na filosofia de Kant. Pelo contrário, a manutenção do corpo é um dever do homem como parte da manutenção da sua própria vida, ou como nos diz Perez (2010, p. 85): “A destinação física se articula com a destinação racional em um sistema de fins que não podem ser senão colocados pela própria razão humana”.

Podemos concluir que a saúde corpórea e a sua promoção se relacionam intrinsecamente com o uso da razão, e propor um bom cultivo de fins para a saúde do corpo pode ser caracterizado como em conformidade com os fins da razão prática pura, haja vista que, “do mesmo modo a máxima que adoto acerca da livre disposição sobre minha vida é imediatamente determinada, se me pergunto como ela teria de ser para que uma natureza se mantenha segundo uma lei da mesma” (KpV, AA 05, 75 e 76). Destarte, parece-nos que conservar a vida<sup>181</sup> e trabalhar pelo bom uso das faculdades e do próprio corpo são autorizados moralmente e se comportam positivamente como ações possíveis segundo deveres de virtude, logo, racionais. Isso posto, é uma atitude racional preservar e visar o aprimoramento do corpo físico em Kant.

#### 4.3. – TELEOLOGIA DA ESPÉCIE HUMANA E COSMOPOLITISMO DA RAZÃO PRÁTICA

Na presente seção, apresentamos as reflexões da história para Kant. Como vimos, o homem possui um corpo que, no sentido metafísico, pode ser principalmente resumido como determinado e determinável no tempo e no espaço. Porém, aqui, iremos além de uma definição metafísica e física do ser humano. Mesmo entre os anos de 1766 e 1769, Kant já mostrava preocupação sobre a relação entre a humanidade e o uso da faculdade da razão em sentido prático:

Os seres humanos não são muito em favor do negativo, a partir de um instinto da natureza, que nos estimula a ampliar a nossa realidade e a manter as fontes da vida em constante (fluir) efusão: mas a razão tem de pôr limites a esse

---

<sup>181</sup> Conservar a própria vida é um dever que se contrapõe ao vício do suicídio, seja ele parcial ou direto (MS, TL, AA 06, 422 e 423).

instinto por meio de leis e restrições negativas” (Refl, AA 14-19, 192, M 182’. E II 150).

Obviamente, temos de nos ater aqui apenas à questão da justificação teleológica da faculdade da razão. Não cabe nessa passagem supracitada mostrar os usos da faculdade do entendimento e da razão de acordo com a KrV.

Para nós, agora, o conceito de homem será interpretado a partir do modelo hipotético da história que, para Kant, visa a ilustrar a origem dos fundamentos da sociabilidade<sup>182</sup> humana e tenta também justificar a necessidade humana da vida em coletividade. Elementos esses pautados na metodologia teleológica da humanidade. As reflexões acerca da história serão tratadas aqui a partir de duas obras específicas, a primeira será *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e a segunda, *Começo conjectural da história humana* (1786). Na primeira obra supracitada, Kant se ocupa de mostrar que a história possui um curso regulador e norteador: como pressuposição da operação da liberdade da vontade dos agentes, em outras palavras, como abordagem da história como narrativa causal da atividade humana do ponto de vista teleológico da espécie humana. Na obra *Começo conjectural da história humana* (1784), Kant nos traz novamente a conjectura acerca da relação do homem (portador da faculdade da razão) com a natureza (como destinação teleológica para o uso da razão), assim, o filósofo nos apresenta um modelo de história: “da sociabilidade, considerada como fim superior da destinação humana” (MAM, AA 08, 15). Ou seja, a funcionalidade de uma tal história<sup>183</sup> se aplica como teleologia cosmopolita. A história possui um sentido e uma finalidade, as quais apontam elementos acerca dos desdobramentos da humanidade. O primeiro desses elementos estabelece que

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem

---

<sup>182</sup> Para Kant, a sociabilidade é uma consequência inevitável de que “o ser humano tem um desinteresse na ideia pelo qual ele modera suas inclinações egoístas, ele na primeira disposição sente um prazer em si mesmo, mas não se satisfaz com isso, assim se vincula aos outros seres humanos na convivência porque se necessitam mutuamente” (Refl, AA 14-19, 536. L Bl. Ha 6. p I).

<sup>183</sup> Na visão do intérprete Kleingeld, a obra *Começo Conjectural da História Humana* não possui a pretensão de ser “um tratado de teoria política. Seu principal interesse é, antes, o de encontrar um princípio unificador da historiografia” (KLEINGELD, 2012, p. 76, tradução nossa). Esse princípio unificador é o da teleologia.

inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (IaG, AA 08, 10).

A partir da passagem supracitada, podemos dizer que a teleologia de Kant acerca da história da espécie humana estabelece a hipótese da insociável-sociabilidade<sup>184</sup>(*ungesellige Geselligkeit*). O propósito teleológico inerente da natureza para a espécie humana é o de uma finalidade preestabelecida: o uso da razão pelos seres humanos. Em outras palavras, “o propósito da natureza” (IaG, AA 08, 10) é o de permitir que o homem tenha “um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume” (ANTH, AA 07, 216), ou seja, o homem deve se libertar da influência causal da natureza para buscar e aperfeiçoar os seus fins, dentre eles, inclusive, o de buscar o próprio caráter. Tal formulação presente na Antropologia segue de acordo com o que é descrito na segunda proposição da IaG da seguinte maneira: “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente na espécie e não no indivíduo” (IaG, AA 08, 11). Também é interessante pensar que as passagens citadas acima não contradizem aspectos interessantes acerca da moralização humana e de uma teleologia da espécie presentes na obra *As observações acerca do belo e do sublime* (1764), na qual podemos destacar que vale ao homem

toda sua educação e sua instrução devem ter presentes (aspectos do belo e do sublime) e toda a sua preocupação por fomentar a perfeição moral de um e do outro, não querendo desconhecer a primorosa diferença que a natureza tenciona a estabelecer bem entre as espécies humanas (GSE, AA 02, 228, tradução nossa).<sup>185</sup>

O filósofo parte do pressuposto comum tanto em 1784 quanto em 1786 (MAM e IAG, respectivamente) acerca da característica animal do homem, como uma criatura que

<sup>184</sup> Rundell defende que a hipótese da insociável-sociabilidade possui desdobramentos políticos de cunho republicano em Kant. Acerca disso, v. RUNDELL, J. *Kant: Anthropology, Imagination.Freedom*. 2021. Surprenant e Waltz também argumentam a favor da interpretação de um modelo republicano nos textos de Kant, acerca disso v. SUPRENANT, C.W. ‘*Kant’s Liberalism.*’; WALTZ, H. ‘*Kant, Liberalism and War*’. 1962.

<sup>185</sup> “Toda su educación y su instrucción han de tene resto presente y toda preocupación por fomentar la perfección moral del uno o del outro, no queriendo desconocer la primorosa diferencia que la naturaleza ha tenido a bien establecer entre las espécies humanas”.

pode: “*erguer-se e andar; pode falar [...] logo, pode pensar*” (MAM, AA 08, 16). Nesse intercurso, “a *razão* começa a instigá-lo e estabelece um paralelo entre o que ele havia consumido e os dados de outro sentido independente do instinto, a visão talvez, desencadeando uma analogia entre esses dados e as impressões anteriores” (MAM, AA 08, 17). O marco decisório da humanidade foi o raciocínio por comparação aos demais animais, pois: “ele descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único” (MAM, AA 08, 18). O uso da faculdade da razão é visto como o ato de engendrar as disposições naturais ou germes inerentes ao homem cujo objetivo terminal<sup>186</sup> da natureza é o desenvolvimento do caráter inteligível do homem, como a característica que o distingue dos demais seres, no caso, os animais. Apenas o homem é capaz de produzir para si mesmo um caráter moral, e esse caráter significa também um marco distintivo dos outros animais, pois temos de levar em consideração que sem o uso da razão para se sair do estado de natureza não são possíveis outros usos da própria razão. Por conseguinte, da fundação do caráter moral e

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão (IaG, AA 08, 12).

Notemos a importância, para Kant, da atividade inexorável da razão de tornar o homem um ser emancipado pela sua própria capacidade de pensar por si mesmo, além de que o homem é o único ser que pode estabelecer um modo de vida distinto do da natureza sensível, isto é, como um ser capaz de construir suas relações recíprocas com outros homens objetivamente e tornar o mundo um local para a sua sobrevivência e não apenas para sua subsistência<sup>187</sup>. Portanto, a faculdade da razão foi capaz de converter certos

---

<sup>186</sup> *Endzweck* da natureza é apresentada na primeira proposição da IaG: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (IaG, AA 08, 11). Esse é o princípio regulador teleológico da natureza que visa a desenvolver nos homens o fim terminal da razão prática. Veremos melhor no que consiste esse fim terminal mais adiante.

<sup>187</sup> A subsistência tomada como motivo para uma ação não pode ser veementemente condenada, pois ela é a responsável no curso da história pela conservação do homem e da sua espécie (ANTH, AA 07). Sem a busca pelos meios cujo fim é a autoconservação, o homem não poderia sequer cogitar um uso mais elevado para a sua razão: a partir do estabelecimento dos meios necessários para a sobrevivência, o homem pode, enfim, começar a buscar os fins necessários para a sua cultura moral.

apetites animais presentes nos humanos mediante a necessidade de se utilizar da razão para desenvolver aspectos societários capazes de proporcionar ao homem o uso da própria razão para fins mais elevados. No entanto, tal processo não ocorreu de forma gratuita e arbitrária, pois a: “natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno por sua conduta, da vida e bem-estar” (IaG, AA 08, 12) e, para isso, o homem precisa procurar formar um caráter moral e, de fato, se moralizar através dele, com vistas a finalmente poder: “atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições” (IaG, AA 08, 13) e, conseqüentemente a sua plenitude se refere ao fim terminal da razão, mas isso só é possível mediante

O estado civil, contudo, coloca-nos numa situação de grande dependência das posições: a nossa liberdade é limitada de todas as maneiras, mediante o poder da autoridade, mediante as nossas maneiras, mediante as inclinações dos outros, mediante a nossa ilusão da posição (V-Anth/Fried, AA 25, 686).

Todos esses elementos levantados por Kant são relevantes para pensarmos a possibilidade de podermos “agir por dever” (GMS, AA 04, BA 9-10), principalmente como vamos mostrando, o aspecto civil como capaz de transformar o homem numa criatura que pode aperfeiçoar-se e tornar-se um ser que possivelmente pode adotar um caráter para si em vistas de realizar o fim terminal da razão prática. A hipótese da insociável-sociabilidade é uma decorrência da destinação da natureza ao homem, mas erigir uma constituição é dever da teleologia dos fins da razão prática. Em resumo, podemos assumir que a sociedade civil permite desdobramentos societários necessários para a antropologia moral.

Prosseguindo o raciocínio acerca da questão temporal para o estabelecimento da sociedade civil, os homens não mais se restringem somente às intempéries do presente, tal quais os animais, mas traz a uma: “destinação, (o) preparar-se para os fins mais longínquos” (MAM, AA 08, 20) da própria razão. A temporalidade focada no futuro permite ao homem estabelecer planos e projetos para a sua vida. Nesse sentido, há um cálculo de meios e fins envolvido acerca do que se fazer ou não fazer (KpV, AA 05).

A perspectiva de se planejar o futuro torna o homem um ser que promove fins, entretanto, nem todos os fins, principalmente os da razão, podem ser realizados em uma única geração e isso põe em evidência a demanda da condição gregária na qual a espécie

precisa estar imbuída e que ela é capaz de pôr em marcha a moralização mediante o ideal de homem como cidadão do mundo. Como os homens possuem uma existência curta, então a espécie: “necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para, finalmente, conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito (IaG, AA 06, 11). Por conseguinte, a sociedade civil possui o papel de desdobrar tais germes que permitem a moralização da espécie humana e, conseqüentemente, poder realizar o fim terminal da razão para a humanidade: o homem como cidadão do mundo. Veremos essa questão exclusivamente no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 5

### O HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO

No presente capítulo, mostraremos que o conceito de cidadão do mundo carrega a componente constitucional inerente ao direito. Por essa razão, diz-se cosmopolitismo ao ideal da razão prática como sua finalidade terminal. Desse modo, apresentaremos no que consiste, a partir das reflexões contidas na última parte do capítulo antecedente, acerca da objetividade estatal, para Kant. Nos deteremos na descrição feita pelo filósofo acerca do soberano político e dos regimes de governo descritos em sua filosofia. Desse modo, urge a necessidade explicativa da proposta feita por nós do regime político contido em Kant como autocracia republicana exercida pelo soberano. A seguir, trataremos dos elementos do direito necessários ao cosmopolitismo. Ao fim, empenhamos a interpretação do caráter moral erigido pela ética da hospitalidade.

#### 5.1. – O MODELO POLÍTICO REPUBLICANO PODE COEXISTIR COM O AUTOCRATA POLÍTICO?

Como vimos no capítulo anterior, a insociável sociabilidade é a hipótese da teleologia da espécie humana que pretende vislumbrar, através da causalidade das ações humanas no mundo, os aspectos necessários para a explicação de como o homem é capaz de buscar exercer máximas moralmente autorizadas no contexto da sociedade civil a ele abarcante. De posse dessa informação,

*A insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros (IaG, AA 08, 13).*

A insociável sociabilidade é a hipótese antagônica<sup>188</sup> kantiana que visa a dar explicação coesa acerca da origem e dos fundamentos da sociedade civil, tema bastante em voga<sup>189</sup> ainda no século XVIII. Inicialmente, a hipótese de Kant conta com elementos do jusnaturalismo, a saber, a animalidade humana fora do mecanismo societário e a sua consequente autoconservação, algo que é justificado e pode ser justificável até certo ponto, afinal o homem precisa garantir a perpetuação da própria espécie como seu fim mais natural, como vimos outrora. Outro elemento do jusnaturalismo em Kant é o de que o homem necessita do estabelecimento da coletividade<sup>190</sup> para que possa vir a deixar de se conduzir apenas como produto da natureza, i.e., como um animal. O último elemento do jusnaturalismo presente em Kant é o da qualidade inexorável de que os homens estabelecem a sociedade civil apenas pela necessidade e não pelo prazer de desfrutar a companhia de outrem. Na verdade, beira o intolerável ter de suportar a convivência com outros homens, visto que: “a natureza destinou-nos por um lado à animalidade, mas, por outro lado, à ordem civil, designadamente, em vista da perfeição da humanidade. Então, temos de romper com o estado natural mediante a ordem civil” (V-Anth/Fried, AA 25, 684). A insociável sociabilidade nos mostra que o homem tem de ser capaz de operar com a tensão entre dois aspectos contraditórios em si mesmo:

Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-

---

<sup>188</sup> O intérprete Carlos Enrique Ruiz Ferreira (2020) acredita que a hipótese da insociável sociabilidade surge do argumento da teleologia da espécie humana, na qual, temporalmente, devemos chegar ao estado republicano mediante o exercício dos germes da espécie humana em coletividade. Acerca disso, v. FERREIRA, C, E, R. *Investigations of Kantian Cosmopolitanism: Evolution of the Species, Sovereignty and Hospitality*. 2020.

<sup>189</sup> Os modelos jusnaturalistas mais famosos mencionados aqui são o de Hobbes, Locke e Rousseau, respectivamente. Sabe-se que Kant foi um leitor entusiasta das obras de Rousseau, mas não estabeleceremos a relação de leitura de Kant com as obras de Rousseau. Assim também procederemos com as obras de Locke e Hobbes. Acerca disso, v. VELKLEY, R, L. *Freedom, Teleology and Justification of Reason: On Philosophical Importance of Kant's Rousseauin Turn*. 1995. V. KERSTING, W. *Jean-Jacques Rousseaus: Der Gesellschaftsvertrag*. 2012. V. KERSTING, W. *Die Vertragsidee des Contract Social und Kants Contractus Originarius*. Estudos Kantianos Marília, v.1, n.2, p. 85-106. jul./dez. 2013.

<sup>190</sup> Kant nos mostra que isso ocorre da seguinte maneira: o Estado é “uma sociedade de homens de que ninguém, a não ser o próprio Estado, pode dispor e ordenar” (ZeF, AA 08, 15), então “o Estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), que é antes um estado de guerra, isto é, ainda que nem sempre haja uma eclosão de hostilidades, é, contudo, uma permanente ameaça disso. Ele tem de ser, portanto, instituído, pois a cessação das hostilidades ainda não é garantia de paz” (ZeF, AA 08, 23). O início da história humana é permeado pela guerra, mas que ele dela deve e possui condições de sair.

se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir* (IaG, AA 08, 13).

Porém, há um elemento apresentado nessa hipótese de Kant que chama a atenção pela inovação teórica, que pode ser descrita como a capacidade do cultivo de um caráter moral para si mediante o uso da sua faculdade da razão. Isso ocorre, de acordo com a interpretação da antropologia moral, de que é possível transformar as características elementares da rudeza humana mediante a cultura que apenas a sociedade civil é capaz de fornecê-la (IaG, AA 08). Essas características são o apreço: “no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos seus talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar” (IaG, AA 08, 13). A formação do modo de pensar (*Denkungsart*) é explicitamente tematizada por Kant na passagem acima, o que podemos dizer que há em jogo a cultura do cultivo de um caráter moral mediante a antropologia moral, pois o modo de pensar, assim, tem de ser cultivado para que a emancipação e a autoestima racional (IaG, AA 08) do homem seja posta em prática como ações. Esse *Denkungsart*: “pode transformar, com 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*” (IaG, AA 08, 13 e 14). Uma sociedade futuramente moral só é plausível se, primeiramente, tivermos um poder capaz de impor ordem coesa aos indivíduos por um sistema objetivo de leis aplicáveis intersubjetivamente,

Portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, para um conjunto de homens ou para um conjunto de povos que, estando entre si em uma relação de influência recíproca, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os unifique numa *constituição* (*constitutio*) para se tornarem participantes daquilo que é de direito. – Este estado da relação mútua entre os indivíduos no povo chama-se estado civil (*status civilis*), e o seu todo, em relação aos seus próprios membros, é o *Estado* (*civitas*), que se denomina *comunidade política* (*res publica latius sic dicta*) devido à sua forma, enquanto unida pelo interesse comum de todos em estar em um estado jurídico (MS, RL, AA 06, 311).

Dito isso, a manutenção coesa do Estado mediante o direito é exercida pelo soberano e este possui “poder executivo: o agente do estado, que nomeia os magistrados, prescreve ao povo as regras pelas quais cada qual pode nele adquirir algo ou legalmente

conservar o que é seu (pela subsunção de um caso à lei)” (MS, RL, AA 06, 316), mas idealmente, deveria exercer o seu poder de acordo com os parâmetros do direito público, qual seja, a universalização de máximas. A única restrição ao poder soberano seria a de exercer o poder judiciário: “mas somente investir juízes na função de magistrados” (MS, RL, AA 06, 317), do contrário, seria uma forma corrupta da atuação do poder do soberano.

Para Kant, seria o modelo de governo soberano capaz de possibilitar o cultivo do uso da razão entre os indivíduos, ou melhor dizendo, seria justificável o direito do soberano à censura de seus súditos? Nesse caso, a censura poderia ser capaz de dificultar (ou mesmo, em alguns casos, de impossibilitar) o consequente processo de esclarecimento dos súditos e de impedi-los de aperfeiçoar um caráter para si próprias. Controversamente, Kant veementemente defende o uso irrestrito das capacidades racionais dos seres humanos. Em vista disso, o homem deve, no sentido de dever (*Sollen*) moral e, também, ético, de buscar como fim o autoaperfeiçoamento e, conseqüentemente, tornar-se um ser esclarecido. Nesse sentido, Kant parece, num primeiro momento, ser capaz de justificar a legitimidade do poder do soberano perante a censura e, simultaneamente, a da liberdade intelectual irrestrita dos súditos. Essas duas questões podem parecer incompatíveis, porém devemos nos atentar que, caso a manifestação dos súditos seja contrária ao direito público, estes não estão autorizados objetivamente a disseminar tal manifestação. Porém, o soberano, na visão kantiana: “tem somente direitos e nenhum dever (*coercitivo*)” (MS, RL, AA 06, 319), mas se inclina a cumprir objetivamente as normas do direito público. Ora, de acordo com essas características, seria então o soberano, do ponto de vista político, um autocrata? A resposta é sim, visto que o súdito possui apenas a liberdade política de “opor queixas” (MS, RL, AA 06, 319) ao soberano, “mas não resistência” (MS, RL, AA 06, 319) ao seu poder, isto é, o súdito tem de se conformar com aquilo que o soberano faz com o seu poder político, sem contra ele se rebelar<sup>191</sup>. Ora, mas o que significa ser um autocrata político? Seria aquele que pode “reinar autocraticamente e, no entanto, governar à maneira republicana, i.e., no espírito do republicanismo e analogamente a ele, tal é o que contenta um povo em relação à sua

---

<sup>191</sup> Kant é contrário a todo e qualquer direito revolucionário com vistas a evitar o terror revolucionário jacobino. Acerca disso, vide SF, AA 07, 102: 6 e 103:6.

constituição” (SF, AA 07, 104: 7, nota de rodapé). De acordo com o que foi dito, parece que estamos diante de uma dicotomia: como é possível ser um autocrata político e um republicano constitucional? A solução de Kant seria a de um dever (racional) “dos monarcas, embora reinem *autocraticamente*, governam, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), i.e., trata o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade” (SF, AA 07, 109: 8). Essa é a justificação da autocracia política do soberano, já que “o iluminismo considerou o despotismo um fato positivo, desde que este se deixasse guiar pela razão” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2007, p. 371). Podemos pensar que esse modelo político pode ser descrito mais objetivamente como

Despotismo é, praticamente, sinônimo de absolutismo, palavra com a qual se definem, principalmente as monarquias absolutistas que se instauraram na Europa, entre os séculos XVI e XVIII, no contexto histórico da formação do Estado moderno. Na monarquia absoluta, cada poder (legislativo, executivo, judiciário) concentra-se formalmente nas mãos do soberano que está livre de qualquer limitação jurídica, desvinculado das leis (*legibus solutus*). Nenhuma ordem exterior, civil ou eclesiástica, interna ou internacional, é superior ao monarca absoluto, sobre o qual se concentra a inteira responsabilidade do exercício do comando (mesmo quando o rei pode dividir tal exercício com uma equipe de colaboradores) [...] o estilo de comando dos monarcas absolutos não é necessariamente brutal (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2007, p. 371).

Visto que a justificação do poder do soberano se ampara através de: “toda autoridade vem de Deus<sup>192</sup>, que enuncia não um *fundamento histórico* da constituição civil, mas uma ideia como princípio prático vigente, seja qual for sua origem” (MS, RL, AA 06, 319); logo, questionar a autoridade do soberano significa questionar a autoridade divina, e “contra o poder soberano legislador do Estado não há, por conseguinte, resistência legítima do povo, pois somente pela submissão à sua vontade universalmente legisladora é possível um estado jurídico” (MS, RL, AA 06, 320). Embora os súditos possam direito de escolher seus representantes legislativos, ainda assim os deputados simulam “a aparência de uma oposição permitida ao povo” (MS, RL, AA 06, 320). Em

---

<sup>192</sup> Como diz Viveiros de Castro (1992) acerca da legitimação da ordem civil utilizada pelos europeus “a verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano” (CASTRO, 1992, p. 38).

suma, a ideia de soberania para Kant é semelhante à de regência administrativa do Estado sob

Aquela pessoa (moral ou física) a que compete o poder executivo (*potestas executória*): o *agente* do Estado, que nomeia os magistrados, prescreve ao povo as regras pelas quais cada qual pode adquirir algo ou legalmente conservar o que é seu (pela subsunção do caso à lei) (MS, RL, AA 06, 316).

Obviamente, Kant está se referindo ao regime do despotismo<sup>193</sup> esclarecido, mais especificamente ao modelo *Beamtenstaat*<sup>194</sup> (Estado de burocratas públicos) em voga na Prússia do século XVIII<sup>195</sup>, que pode ser sintetizado de acordo com a seguinte afirmação do próprio filósofo: “Frederico II *dizia*; ele era meramente o mais alto servidor do Estado” (ZeF, AA 08, 29)<sup>196</sup>, ou seja, aquele para quem foi designado o maior poder político e cujo fundamento é inalienável. A partir do que mostramos acima acerca da relação entre despotismo e constituição republicana, podemos afirmar que Kant tentou estabelecer um compatibilismo entre esses dois elementos.

Chamaremos esse compatibilismo de modelo republicano-autocrata, que, embora se trate de dois conceitos antagônicos, Kant nos leva a crer que existe uma coesão, do ponto de vista político, que fornece o balanço entre o poder político e o direito. É bastante comprometedora essa postura de um republicano-autocrata, pois acreditamos que a concepção de cidadania como participação coletiva nos processos deliberativos sociais fica bastante ou totalmente comprometida, já que Kant afirma que o súdito tem de agir de acordo com a constituição republicana *como se* fosse um mandamento divino.

Isto posto, o *déspota precisa* ser esclarecido. Do contrário, uma tal relação como essa comprometeria a participação do súdito naquilo que lhe compete como espaço

---

<sup>193</sup> O filósofo justifica o poder do soberano como despótico como aquele “cujos *decretos* (não leis), pois se referem a decisões em casos particulares e são dadas como revogáveis” (MS, RL, AA 06, 316 e 317).

<sup>194</sup> Acerca disso, v. GÖDERLE, W. *From the Habsburg Empire to the Bureaucrat State, Beamtenstaat (1815-1914)*.

<sup>195</sup> “O rei Frederico Guilherme II, filho e sucessor de Guilherme I, levou até as últimas consequências essa compreensão de Estado construído sobre um funcionalismo público bem treinado e obediente. Os funcionários eram vigiados e fiscalizados, muitas vezes pelo próprio rei, que visitava repartições públicas sem aviso prévio. Diferentemente do pai, era discreto e não ligado a hábitos pomposos” (RÖLKE. 2016, p. 21).

<sup>196</sup> Na Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático, Kant repete essa mesma afirmação como: “aquele grande monarca, ao mesmo tempo confessava *em público* ser apenas o supremo servidor do Estado” (ANTH, AA 07, 332, nota de rodapé).

público-deliberativo mediante o espaço que o soberano permite a esse cidadão ocupar, que é o caso do poder legislativo. “A capacidade de votar constitui a única qualificação do cidadão” (MS, RL, AA 06, 314), mesmo que a representação do exercício de voto qualifique o súdito como cidadão, ainda assim, a esfera participativa é do “poder legislativo que só pode pertencer à vontade unificada do povo” (MS, RL, AA 06, 313) e uma tal vontade pode ser chamada de “vontade popular universalmente unificada, pode ser legisladora” (MS, RL, AA 06, 314). Tal vontade popular se ampara nos parâmetros da igualdade e da liberdade, objetivamente perpassadas pela esfera do direito. A liberdade do cidadão pode ser vista de duas maneiras<sup>197</sup>: negativa e positiva. Uma vontade popular negativa seria aquela que restringe “a independência daquele que, no povo, não quer ser mera parte da comunidade política, mas também seu membro, isto é, quer por seu próprio arbítrio ser parte atuante da mesma em comunidade com outros” (MS, RL, AA 06, 314), por conseguinte, negativamente seria a capacidade de independência de poder escolher pelo arbítrio tomar parte ativa nos processos legislativos cabíveis em contraposição aos demais súditos ou “meros associados do Estado” (MS, RL, AA 06, 315). Isso significa que o súdito só pode ser qualificado como cidadão quando não se encontra sob a tutela de outras pessoas (menos o soberano) como possuidor de “independência civil” (MS, RL, AA 06, 315). Enquanto a vontade popular positiva estaria voltada para aqueles que

lidam com o próprio Estado, o organizam ou colaboram na introdução de certas leis; segue-se apenas que, qualquer que seja o tipo das leis positivas por eles votadas, elas não podem ser contrárias às leis naturais da liberdade e da correspondente igualdade de todos no povo (MS, RL, AA 06, 315).

Ou seja, seriam os funcionários públicos. O funcionário público seria “o senhor do povo (o legislador), portanto, não pode ser ao mesmo tempo o *regente*, pois este está subordinado à lei e por meio dela, portanto, ao *outro*, o soberano” (MS, RL, AA 06, 317). Os súditos que não podem ser considerados cidadãos ativos ou que não são capazes de exercer a legislação do Estado pelo voto são as mulheres (por serem tuteladas pelos esposos, na época). “O rapaz empregado por um comerciante ou artesão, o servidor (não

---

<sup>197</sup> Kant faz uma tal distinção como “cidadãos ativos e cidadãos passivos” (MS, RL, AA 06, 314 e 315). Apenas pontuamos que, de acordo com a interpretação que estamos assumindo no presente trabalho, semelhante distinção entre aspectos negativos e positivos de um conceito também foi empregada no critério da autonomia da vontade, como vimos anteriormente.

aquele que está a serviço do Estado)” (MS, RL, AA 06, 314) (porque não possuem autonomia financeira, isto é, dependem de outrem para os seus sustentos) e “o menor de idade” (MS, RL, AA 06, 314) que, pelo critério da idade, ainda se encontra sob a tutela dos pais. Esses grupos mencionados “são meros serventes da comunidade política porque precisam ser comandados ou protegidos por outros indivíduos e, portanto, não possuem independência civil” (MS, RL, AA 06, 315). A todos esses cidadãos, sejam eles passivos ou ativos, prevalece que se encontram em uma relação de obrigação tanto com o soberano quanto com a constituição republicana, à qual daremos melhor ênfase adiante. Ora, parece-nos bastante fatalista esse modelo político que se impõe como implacavelmente autoritário perante seus súditos, mas não encerraremos essa questão por aí.

De acordo com o que estabelecemos até agora acerca do modelo político autocrata-republicano, teremos que nos dedicar a interpretar que esse aspecto da soberania política não é impossível de ser transformado e convertido em outros modelos políticos. Tal modelo autocrata-republicano faz sentido como aquele que “funda, assim, pela primeira vez um *direito público*” (MS, RL, AA 06, 372). O poder soberano permitiria a primeira forma política aos indivíduos, mas não fecha as possibilidades para que outros modelos possam assim surgir. Todas as formas de governo devem levar em consideração “o direito da legislação suprema na comunidade política que não é um direito alienável, mas o mais pessoal de todos os direitos” (MS, RL, AA 06, 342) – ou seja, todas as formas de governo devem ceder ao direito público dos cidadãos ou súditos, pois “quem o tem pode dispor do povo apenas pela vontade coletiva deste, mas não pode dispor da vontade coletiva mesma, que é o fundamento originário de todos os contratos públicos” (MS, RL, AA 06, 342). A vontade coletiva emana poder mediante a “a ideia de uma constituição política em geral, isto é, um conceito da razão prática” (MS, RL, AA 06, 372). Tal vontade coletiva possui poder, mesmo que Kant confira ênfase ao poder do soberano e tenda a apresentar preferência pessoal por essa forma de governo, ainda sim “quando as constituições são más, compete ao povo reformá-las à força e, em geral, ser injusto de uma vez por todas, para depois fundar à justiça com segurança e fazê-la florescer” (MS, TL, AA 06, 353). O que vale destacar a respeito do que desenvolvemos na presente seção é que sem Estado civil não é possível buscar e erigir um caráter moral para si e, evidentemente, buscar tornar-se um cidadão do mundo, nem a nível individual e nem

coletivo. O Estado civil e a sua constituição inerente são as formas que asseguram que os homens possam se aperfeiçoar e buscar o uso objetivo da sua liberdade. Sem as garantias de segurança fornecidas pelo direito, não é possível fazer nada objetivo de si, quem dirá em relação a um desenvolvimento da espécie?

## 5.2. – ASPECTOS SOCIETÁRIOS E CONSTITUCIONAIS PARA UM CIDADÃO DO MUNDO

A teleologia gregária da espécie humana, para Kant, seria a de conceber fins que coloquem os homens em situação de segurança, mas amparados pelo fim da natureza de que os homens sejam capazes de utilizar as suas capacidades racionais para sair do estado de natureza, pois a natureza incutiu no homem a faculdade da razão para que ele fizesse uso dela e, conseqüentemente, pudesse estabelecer fins<sup>198</sup>. Como nos diz Perez (2010, p. 14): “É a desigualdade e o confronto – muitas vezes violento – o que leva o homem à sociedade civil, mas é justamente esta a que possibilita o máximo desenvolvimento das disposições naturais e, fundamentalmente, da liberdade”. A partir do exposto, Kant nos diz que

O belo só interessa na sociedade; e, caso se admita o impulso à sociedade como natural ao ser humano, e a aptidão e a tendência para tal, isto é, a sociabilidade, como exigência para o ser humano enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à humanidade (KU, AA 05, 297).

---

<sup>198</sup> Kleingeld (2012) possui uma interpretação que sintetiza bem esse processo societário objetivo na filosofia de Kant: “nessa concepção republicana de Estado, Kant agora argumenta como a única forma de compatibilizar o direito fundamental para cada liberdade individual. Indivíduos não abdicam da sua liberdade quando ingressam numa república, ele escreve, trazendo esse tema de Rousseau. Mas sim, eles meramente abandonam sua “liberdade selvagem” em troca da “liberdade sob leis” e a autonomia política numa república organizada de acordo com os princípios que Kant estabelece na sua teoria do direito” (KLEINGELD, 2012, p. 77, tradução nossa) – “On Kant’s republican view, a state is ideally conceived as a union in which citizens give themselves laws through their representatives. This republican conception of the state, Kant now argues, is the only one compatible with the fundamental right to freedom of each individual. Individuals do not abdicate their freedom when they join in a republic, he writes, taking up a theme from Rousseau. Rather, they merely give up their “wild freedom” in return for “lawful freedom” and political autonomy in a republic organized in accordance with the principles Kant lays out in his theory of right”. Importante descrever essa situação humana nas e para as convenções institucionais, pois a realização da liberdade prática só é possível mediante critérios objetivos de busca de fins objetivos da razão prática.

A partir do que Kant nos diz acima, é possível constatar que, empiricamente, o homem, do ponto de vista da espécie e não solitariamente, está destinado a utilizar a sua razão para tomar como fim a sua sobrevivência e, para tal, deve buscar o convívio sob normas com seus pares. Isso posto, a teleologia da espécie aponta a destinação humana em vistas de poupar a vida humana para que a espécie humana não desapareça da Terra. Agora, os nossos desenvolvimentos em sociedade são da nossa própria incumbência. A nossa tarefa, baseada no que a natureza nos forneceu e que devemos fruir a isso um uso objetivo, é o do cosmopolitismo – a consequência da socialização humana mediante o estabelecimento constitucional dos Estados.

Heck (2003) nos coloca diante da necessidade metafísico-explicativa do uso da razão como capaz de alavancar o estabelecimento do corpo político e vice-versa. A objetividade kantiana da justificação contratual sempre se debruça na capacidade racional dos indivíduos, mesmo que, temporalmente, do ponto de vista ético, o contrato seja um uso da razão que visa a aplacar as carências protossocietárias, tornando-as carências societárias de convívio mútuo entre os indivíduos. Pois:

De acordo com Kant, o suporte do conhecimento normativo é a autonomia da razão pura prática. Os critérios postos à disposição do conhecimento moral e jurídico nascem da razão prática, vale dizer, são idênticos aos traços estruturais da razão. Sobre as justificações de validade e legitimidade, contidas em sentenças normativas, leis e plataformas políticas, decide o traçado racional da respectiva formulação. Elas têm a configuração da razão quando a) reivindicam universalizabilidade, b) estão em condição de serem universalizadas, c) podem ser aceitas por qualquer um e d) são passíveis de justificação pública. O princípio normativo de universalização não se reduz a uma operação lógico-formal, mas tem significado semântico próprio e adquire caráter procedural (HECK, 2003, p. 3-4).

Heck (2003) se ampara na interpretação acerca do jusracionalismo<sup>199</sup> de Kant, mediante a tese habermasiana<sup>200</sup> de razão procedural que, em linhas gerais, estabelece que as normas, convenções e instituições do direito necessitam do assentimento

---

<sup>199</sup> Jusracionalismo é uma corrente da filosofia política com herança contratualista que pode ser explicada a partir da seguinte passagem: “A saída inevitável da miséria em que os homens se colocam mutuamente e que deve obrigar os Estados à mesma decisão (ainda que só a admitam com dificuldade) que coagiu tão a contragosto o homem selvagem, a saber: abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme leis” (IaG, AA 06, 17).

<sup>200</sup> Acerca disso, v. HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da Ação e Racionalização Social*. 2012.

comunicativo intersubjetivo para serem consideradas válidas em suas demandas participativas. Em Kant, tais elementos extrapolam o que estamos trabalhando aqui. Porém, a questão do uso da razão para a elaboração constitucional vale a partir do parâmetro da própria razão em seu uso prático, como avaliação restritiva e universalista de máximas: imperativo categórico<sup>201</sup>.

Um tal critério de avaliação racional proposto por Kant é de importância para pensarmos como o: “primado autônomo da razão pura prática ampara a convicção segundo a qual perguntas normativas podem receber respostas verdadeiras” (HECK, 2003, p. 4). O que importa mencionar é que justamente esse passo descrito por Heck (2003) possui importância para o estabelecimento de uma sociedade civil cosmopolita capaz de solucionar “o maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza nos obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (IaG, AA 06, 14). Para mostrar a possibilidade de resolução dessa querela, mostraremos no subtópico a seguir as relações do ponto de vista cosmopolita entre constituição, direito civil, território<sup>202</sup>, Estado, cidadania e hospitalidade.

### 5.3. – DO DIREITO COSMOPOLITA

---

<sup>201</sup> Heck enfatiza bastante a interpretação de que “há um princípio filosófico moral e jurídico, objetivamente válido e universalmente vinculante, acessível ao conhecimento humano e que estabelece uma linha divisória inalterável entre o moralmente permissível e o moralmente condenável, que oferece critérios à luz dos quais a qualidade moral e jurídica das ações humanas, das leis estatais e das organizações do mando político podem ser julgadas” (HECK, 2003, p. 4). Esse princípio se trata do imperativo categórico como critério universal formal de avaliação. Mais adiante, Heck traz o conceito de “autonomia da vontade” como ocupante desse papel, não fazendo distinção entre o uso dos dois conceitos para os propósitos constitucionalistas de Kant. A passagem não fica clara entre restrição de máximas e princípio da liberdade da vontade. De todo modo, é uma leitura muito válida e interessante por confiar o potencial crítico kantiano acerca do princípio da moralidade, que não se restringe apenas ao âmbito da moralidade.

<sup>202</sup> A ideia que evocamos de território geograficamente determinado e que possui limites territoriais se ampara na tese da primeira antinomia da KrV, de que o mundo é “limitado no espaço” (A 426/B 454) no seu aspecto finito de espaço no âmbito sensível. Para Kant, temos que “admitir um limite do mundo quer seja quanto ao espaço quer quanto ao tempo” (A 433/B 461). Do ponto de vista da análise da razão acerca do objeto extensivo de mundo como totalidade dos objetos no tempo e no espaço, temos que pensar fenomenicamente que o espaço do mundo é finito; logo, os territórios geograficamente dispostos para o uso do homem são igualmente finitos. Admitindo isso, a Providência não estabeleceu territórios infinitos para a ocupação humana. Logo, o direito também se comporta como elemento objetivo de demarcação do espaço finito a ser utilizado pelo homem.

Na presente seção, iremos nos debruçar acerca do que consiste o direito cosmopolita e seus desdobramentos, como constituição cosmopolita (amparada pelo direito) e como dever de hospitalidade (amparada pela ética). Assim, poderemos conectar ética, direito e caráter moral ao ideal de homem como cidadão do mundo.

Liberdade e lei como pilares da sociedade civil se encontram no modelo constitucional republicano desenhado por Kant, como vimos anteriormente. Apenas uma constituição civil é capaz de assegurar que o homem consiga conviver com a liberdade externa de outrem. Seguindo esse raciocínio, Kant nos diz, na *Crítica da Razão Pura*, que

Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que a *liberdade de cada pessoa possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural consequência), é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as ideias autênticas em matéria de legislação (B 373).

Assim sendo, uma constituição republicana seria, por conseguinte, a única pela qual o homem poderia ser intitulado de cidadão<sup>203</sup>, e isso significa tomar participação nas regras do jogo político do poder legislativo que lhe cabem, obviamente que com ressalvas. Apenas a constituição tem de ser republicana, enquanto o regime político, não necessariamente. Além disso, parece que o modelo de constituição republicana é o referencial que salvaguarda a objetividade do direito como a realização na práxis da dissolução do problema do usufruto privado dos recursos da natureza circundantes, melhor dizendo, da propriedade, e o que objetivamente seria o seu usufruto. “A ideia de

---

<sup>203</sup> Para Kleingeld (2012), o ideal constitucional republicano em Kant representa “um sistema político de auto-legislação que é a única forma do Estado que plenamente se encontra de acordo com a moralidade e o direito, de acordo com Kant porque a República requer o envolvimento dos seus cidadãos para que a auto-legislação seja possível em primeiro lugar. A máxima de se renunciar a um vínculo especial com a República pela qual ser cidadão não é requerido como uma lei universal” (KLEINGELD, 2012, p. 56, tradução nossa). “A system of political self-legislation is the only kind of state that is fully in accordance with the requirements of morality and right, according to Kant, and because republics require the involvement of their citizens for self-legislation to be possible in the first place, the maxim to renounce one’s special bond with the republic in which one is a citizen cannot be willed as a universal law”. Ora, fica complicado pensar esse aspecto republicano como um desdobramento da autonomia racional dos cidadãos haja visto que a defesa de Kant por um sistema despótico coloca os cidadãos numa aporia: não podem se colocar contra as ordens do soberano, porém os cidadãos ativamente, de acordo com Kleingeld, devem participar dos aspectos deliberativos do Estado.

uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas” (SF, AA 07, 108:8), ou seja, um direito público.

Sendo assim, o modelo constitucional republicano de Kant necessita da participação do cidadão na manutenção constante do contrato societário, mesmo que ele se encontre diante da autoridade do regime político despótico, ou seja, o cidadão tem de agir como súdito. Essa questão não para por aí, já que ainda assim, exige-se também do cidadão a obediência à constituição e que este tome parte na escolha<sup>204</sup> de representantes para cargos permitidos pelo soberano e específicos no governo estatal, no caso do governo autocrático, tal qual mencionamos anteriormente.

Destarte, a soberania ideal de um Estado, para Kant, tem de ser republicana, do ponto de vista constitucional. Na visão de Brown (2009, p. 96, tradução nossa), “os Estados podem ter variadas configurações (qualquer coisa desde a ditaduras a democracias), mas há apenas duas formas de governo, republicano ou despótico”<sup>205</sup>. Podemos afirmar então que, independentemente do sistema político adotado por um Estado, a prioridade seria a manutenção estatal como critério impeditivo para a desunião civil e, conseqüentemente, o maior obstáculo para a fundamentação da paz perpétua.

Para o filósofo supracitado, “numa constituição civil, que é o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim-último (*Endzweck*) de sua destinação (*Bestimmung*)” (ANTH, AA 07, 327), ou seja, Kant toma parte na justificação da objetividade do direito constitucional como inerente à moralização humana e como elemento teleológico da necessidade da sociabilidade. Por consequência, a constituição tem de ter um poder objetivo para conduzir os indivíduos rumo à boa convivência entre seus pares e, conseqüentemente, desenvolver habilidades intersubjetivas que os levem a aplicação dos deveres éticos entre si. Entretanto, existe um elemento que pode garantir que a existência dos indivíduos não seja posta em risco pelo regime político ao qual estão submetidos. Esse elemento seria o da hospitalidade, como veremos adiante.

---

<sup>204</sup> Não nos referimos, nesse caso, à democracia como regime político. Mas apenas a uma representação local que traga ao conhecimento do soberano, certas demandas de seus súditos.

<sup>205</sup> “States can have various configurations (anything from dictatorships to democracy), but that there are only two forms of government, republican or despotic”.

Uma tal constituição “republicana, além da pureza de sua origem, por ter-se originado da fonte pura do conceito de direito, tem ainda a perspectiva da consequência desejada, a saber, a paz perpétua” (ZeF, AA 08, 26). A constituição não representa apenas a legalidade objetiva das normas intersubjetivas e da justificação objetiva de um regime político, mas também representa o marco no qual

mediante esta ordem civil, nasce entre os homens um certo todo de onde brotam a regularidade, a ordem e a determinação recíproca de um membro pelo outro e pelo todo da humanidade; e daqui nascem o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e da moralidade e o desenvolvimento da suprema perfeição de que as pessoas são capazes.

[...] Fossem os homens por natureza brandos e benévolos, então nenhuma constituição civil teria surgido. E esta última é a origem do desenvolvimento dos talentos, do conceito de direito e de toda a perfeição moral, os quais são o mais importante da ordem civil (V-Anth/Fried, AA 25, 680).

Ou seja, a finalidade de uma constituição republicana é a de fundamentar, tomar a paz perpétua como fim para assim assegurá-la, como um ideal coletivo entre os Estados. É interessante dizer também que há explicitamente o elemento cosmopolita que subjaz a uma tal constituição, pois esta seria tríplice:

- 1) A constituição segundo o direito civil de Estado dos homens em um povo (*ius civitatis*);
- 2) Segundo o direito internacional dos Estados em relação uns com os outros (*ius gentium*);
- 3) A constituição segundo o direito cosmopolita, enquanto homens e estados que, estando em relação de influência mútua exterior, têm de ser considerados como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*) (ZeF, AA 08, 24, nota de rodapé).

Através do terceiro elemento supracitado, pode-se pôr em marcha a justificação objetiva da ideia da necessidade de uma paz perpétua (ZeF, AA 08) e que esta se comportaria como fim terminal (*Endweck*) dos Estados para a humanidade: o cosmopolitismo que persegue a paz mediante o uso da razão. Mas, primeiramente, o que significa esse tal ideal cosmopolita para Kant? De acordo com o filósofo,

A espécie, tomada coletivamente (como um todo da espécie humana), é uma multidão de pessoas existentes sucessivamente e próximas umas das outras, que não podem *prescindir* da convivência pacífica nem todavia *evitar* estar constantemente em antagonismo umas com as outras; que, por conseguinte, se sentem destinadas pela natureza, pela coerção recíproca de leis emanadas delas mesmas, a uma coalizão, constantemente ameaçada pela dissensão, mas em geral progressiva, numa *sociedade civil mundial* (*cosmopolitismos*), 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 (ANTH, AA 07, 331).

O cosmopolitismo de Kant está fundamentado na ideia teleológica do desenvolvimento do uso da potencialidade humana da razão que se expressa pela insociável-sociabilidade, ou seja, por um fim da natureza que, conseqüentemente, leva ao estabelecimento do Estado jurídico<sup>206</sup> que segue o parâmetro universal fornecido pelo princípio da moralidade, tal qual vimos anteriormente. Porém, trata-se também de um princípio jurídico que regula normativamente a experiência humana em sociedade civil em âmbito internacional. O cosmopolitismo também deve ser pensado como ampliação do direito público, que não é exclusivamente

um direito político, mas também um *direito das gentes (ius gentium)*, e, como a terra não é ilimitada, mas uma superfície finita por si mesma, ambos tomados em conjunto conduzem inevitavelmente à ideia de um *direito político das gentes (ius gentium)* ou *direito cosmopolita (ius cosmopolitanum)*, de modo que, se o princípio que restringe a liberdade externa por meio de leis faltar a uma dessas três formas do estado jurídico, o edifício das duas restantes ficará inevitavelmente arruinado e acabará por desabar (MS, RL, AA 06, 311).

A essas três formas do Estado jurídico, a que mais nos interessa é a do direito cosmopolita. O elemento mais importante que subjaz a essa forma do direito se encontra na relação do direito com os cidadãos tomados de modo não particular, como nascidos e/ou nativos de uma localidade geográfica específica, mas sim, dos cidadãos tomados sob o horizonte de pertences do mundo, isto é, cidadãos do mundo. Nesse sentido, para Fine (2009), “foi, sobretudo, Kant quem forneceu o nome ‘cosmopolitismo’ ao movimento pela extensão dos direitos do homem para além da nação” (FINE, 2009, p. 10, tradução nossa)<sup>207</sup>. Kleingeld (2012, p 31, tradução nossa) analisa que o cosmopolitismo kantiano “incorporou as dimensões afetivas naturais da motivação humana em sua abordagem cosmopolita, como componentes essenciais em vistas da praticabilidade do ideal moral

<sup>206</sup> “Contra o soberano legislador do Estado não há, portanto, resistência legítima do povo, pois somente pela submissão à sua vontade universalmente legisladora é possível um estado jurídico” (MS, RL, AA 06, 320). A fonte do estado jurídico é o pacto primordial que fundamenta o poder do soberano e permite a constituição civil.

<sup>207</sup> “It was Kant above all who gave the name “cosmopolitanism” to the movement for the extension of the rights of man beyond the nation”.

cosmopolita”<sup>208</sup>. Com isso, podemos perceber que o cosmopolitismo necessita de que o homem chegue ao estágio de boa convivência mediante o correto uso da liberdade externa do arbítrio, isto é, o direito entre os seus, e isso só é possível mediante a busca por se obter um caráter moral do homem que, nesse contexto, estaria mais próximo do ideal de cidadão do mundo. A esse elemento chamaremos de subjetivo. Contudo, também é relevante que o adestramento do homem seja tomado coletivamente como uma decorrência histórica da sua espécie. A esse elemento chamaremos de consequência objetiva. Esses dois elementos devem ser pensados como interrelacionados para podermos fornecer coerência para o cosmopolitismo.

Esses dois aspectos supramencionados merecem importante destaque acerca da aplicação dos deveres do direito como indicativos da autorização moral a eles constitutivos no presente capítulo: (i) do elemento subjetivo – a antropologia moral seria a responsável através do desenvolvimento do caráter moral via instituições como a educação, religião, entre outras, de proporcionar o desenvolvimento jurídico da espécie humana cada vez mais em direção ao ideal cosmopolita de homem como cidadão do mundo. Tal aspecto pode ser pensado como progresso indireto da humanidade; (ii) do elemento objetivo – a aplicação da moralidade como fundamento da objetividade do direito e, conseqüentemente, da formulação do direito cosmopolita. Esse aspecto seria mais facilmente reconhecido como historicamente direto. Esses dois componentes devem caminhar juntos para o ideal cosmopolita da espécie como finalidade terminal da razão em sentido prático.

O que nos chama a atenção é frisar dois elementos para a nossa discussão: (i) o da constituição pelo direito civil inerente à aplicação do cosmopolitismo; (ii) a sua consequência como fundamento da paz perpétua não somente entre Estados, mas também da relação dos seres humanos entre culturas distintas e entre demais seres humanos geograficamente distintos. Desses dois elementos é relevante dizer que, na nossa leitura, eles se fundamentam na teleologia das faculdades humanas e na própria hipótese teleológica da história humana como progresso perceptível da espécie em longo prazo. Isso é confirmado pelo próprio filósofo na seguinte passagem de 1793 contida na seção

---

<sup>208</sup> “Kant incorporated the natural affective dimensions of human motivation into his cosmopolitan approach, as essential components of his account of the practicability of the moral cosmopolitan ideal”.

contra Mendelssohn “*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*”:

Posso estar autorizado a presumir que, entretanto, a nossa espécie está progredindo constantemente na civilização, como é o seu fim natural. E, também, está dando passos para o melhor em consideração ao fim moral da sua existência e que esse progresso pode ser interrompido aqui e ali, mas nunca pode ser quebrado (TP, AA 08, 64, tradução nossa da edição americana de E. B. Ashton)<sup>209</sup>.

Com relação ao direito cosmopolita destacado acima, podemos dizer que a espécie humana visa a desdobrar teleologicamente pelo uso da razão prática a finalidade cosmopolita como progresso da civilização historicamente detectável. Mas, antes de pontuarmos melhor esses aspectos, deter-nos-emos um pouco mais acerca da constituição cosmopolita<sup>210</sup> e do direito público. Como vimos, Kant argumenta em favor de uma constituição formulada *a priori* como consequência do princípio de universalização da razão prática. Por conseguinte, que possua validade universal. Se há uma constituição, há como fundamento antecedente o próprio direito que se expressa por uma constituição. Em linhas gerais, o direito, para Kant, 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” (MS, RL, AA 06, 230), e a lei que fundamenta o direito como âmbito objetivo do uso da liberdade externa do arbítrio é “aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (MS, RL, AA 06, 231). A nossa necessidade agora é explicar como essa concepção de direito pode ser amplamente explorada para o horizonte cosmopolita. Para isso, vamos partir da necessidade do direito cosmopolita de acordo com quatro aspectos:

---

<sup>209</sup> “I may be allowed to assume, therefore, that our species, progressing steadily in civilization as is its natural end, is also making strides for the better in regard to the moral end of its existence, and that this progress will be interrupted now and then, but never broken off”.

<sup>210</sup> Na visão de Brown (2009, p. 77, tradução nossa), a constituição cosmopolita de Kant é aquela que possui três elementos inerentes ao seu conceito: “Em primeiro lugar, ela descreve quais órgãos devem ser considerados como participantes do contrato e busca o consentimento expresso deles. Segundo os termos de filiação constitucional são delineados de boa fé e em um espírito mútuo de compreensão. Em terceiro lugar, a constituição enumera um período a partir do qual expectativas razoáveis de conformidade devem ser geradas mutuamente. No último caso, a constituição é perpétua, assumindo o consentimento até que um participante se retire legalmente do *foedus pacificum*. Porém, a constituição cosmopolita também contém elementos adicionais que são, normalmente, associados com a constituições redigidas [...] A constituição cosmopolita impõe limitações na composição institucional da federação, ao mesmo tempo em que, se representa como corpo supremo de leis as quais todas as leis de Estado devem se completar”.

- 1- Todos os seres humanos são seres dotados de razão, e a razão é aplicada e aplicável a todos os seres humanos;
- 2- Se tomarmos que a validade de (1) se baseia na universalidade do uso e da posse natural da faculdade da razão pelos seres humanos, então a todos os seres humanos deve-se lhes dispor universalmente do direito que visa a lhes assegurar o uso da liberdade externa do arbítrio, já que esta é perceptível mediante as instituições que garantem o direito entre indivíduos e lhes assegura o uso objetivo do litígio;
- 3- Em (2), a liberdade externa do arbítrio é institucionalizável, e o direito dos seres humanos não pode ser circunscrito a um Estado e/ou território específico no qual se encontram os indivíduos. E, se esse fosse o caso, isso significaria restringir a objetividade universal que serve de pilar fundador do direito: a universalização das máximas. Destarte, o direito não poderia valer universalmente, caso fosse localizado especificamente dentre as barreiras de um território único, pois estaria submetido a uma condição subjetiva, a saber, a da localidade regional;
- 4- Por conseguinte, tem de haver o direito que seja universal, não no sentido geográfico local, mas que seja amplamente utilizado o critério de universalidade independentemente da localidade de um povo ou Estado. Esse tal direito, isto posto, seria aquele que salvaguarda a liberdade externa do arbítrio de todos os seres humanos.

Aos argumentos (3) e (4), chamaremos de direito cosmopolita, que é a expansão do conceito de universalidade de Kant, agora válido também para todos os povos e Estados internacionais, de modo irrestrito. Ou seja, o direito cosmopolita seria a universalização do direito como âmbito institucional capaz de possibilitar e assegurar universalmente as obrigações objetivas para todos os seres humanos. Direito cosmopolita seria aquele que universaliza as leis para todos os seres humanos por considerá-los simultaneamente agentes e destinatários dessas leis. O direito cosmopolita estabeleceria, ao fim, “uma lei global”<sup>211</sup> (BROWN, 2009, p. 45, tradução nossa) irrestrita a todos os Estados, ou seja, válida para todos os Estados e seres humanos. Brown (2009, p. 59, tradução nossa) nos diz também que

---

<sup>211</sup> “Global law”.

não apenas Kant nos sugere que temos que seguir deveres cosmopolitas em relação a outros seres humanos baseado na nossa humanidade em comum, mas também que esse dever tem de ser inscrito como uma obrigação legal que defende tais direitos dentro um sistema de lei cosmopolita<sup>212</sup>.

Ou seja, estabelecer uma lei cosmopolita que se ampara na própria lei da razão prática, além de ser uma consequência do uso desta pelos seres humanos. Isto posto, o uso externo da liberdade do arbítrio dos indivíduos se limita à relação do respeito à liberdade do outro, mas agora adquire um sentido cosmopolita. O direito cosmopolita é, então, a aplicação do critério de universalização constitutivo inexoravelmente à moralidade na forma de constituição cosmopolita. Desta forma, a constituição cosmopolita segue os ditames elaborados objetivamente pela moralidade kantiana: o critério da universalidade abrangente de máximas e da universalidade irrestrita do direito a todos os indivíduos que habitam a terra. De acordo com Kant, uma constituição cosmopolita é aquela que

Somente sob a pressuposição de algum estado jurídico (isto é, da condição externa sob a qual um direito pode efetivamente ser atribuído ao homem) pode haver questão de um direito internacional, porque ele, como um direito público, contém já em seu conceito a publicação de uma vontade geral que determina a cada um o seu, e esse *status juridicus* tem de proceder de algum contrato que não pode justamente (como o de onde tem origem um Estado) estar fundado em leis de coerção, mas que pode em todo o caso ser uma associação *permanente livre*, como a federalidade de diversos Estados [...] Pois, sem nenhum *estado jurídico* que conecte ativamente as diversas pessoas (físicas ou morais), por conseguinte, no estado de natureza, não pode haver senão apenas um direito privado (ZeF, AA 08, 79).

Por consequência dos nossos quatro critérios do direito cosmopolita que descrevemos, podemos dizer que a constituição cosmopolita necessita previamente do estabelecimento jurídico do Estado que assim queira fazer parte de uma Federação de Estados. Assim sendo, a constituição cosmopolita é uma constituição do mundo e para os cidadãos do mundo. Nesse sentido, a constituição cosmopolita permite uma abrangência maior de cidadãos a ela submetidos, e não somente, como é o caso da constituição local de cada país individualmente, de o cidadão a ela se reportar por se encontrar nesse território específico. Essa Federação de Estados só é possível se cada Estado

---

<sup>212</sup> “Not only does Kant suggest that we have cosmopolitan duties to fellow human beings based on our common humanity, but also that this duty must be inscribed as a legal obligation to uphold these rights within a system of cosmopolitan law”.

individualmente quiser ingressar nela através da sua autonomia, em sentido estatal político individual. Respeitando a autonomia dos Estados, pode-se conceber uma federação capaz de representar os interesses dos cidadãos tomados coletivamente como pessoas do mundo, i.e., agentes racionais que pertencem e agem no mundo. De acordo com Hanna (2014):

Teleologicamente falando, o fato do mundo real do Federalismo me parece ser, precisamente, na medida em que é “a teoria ou defesa dos princípios [da moral kantiana básica] para a divisão de poderes entre unidades-membras e instituições comuns”, uma necessidade prática e moralmente saudável como passo devolutivo na atual história política humana (HANNA, 2014, p. 24, tradução nossa)<sup>213</sup>.

Cada Estado possui também a segurança de se desligar dessa federação sem riscos de guerra, caso assim o faça. Além do mais, essa constituição cosmopolita tem de respeitar a própria autonomia constitucional de cada Estado integrante, “no que concerne à relação exterior dos Estados, não pode ser exigido de um Estado que deva renunciar à sua constituição, ainda que despótica” (ZeF, AA 08, 62). A constituição cosmopolita visa a aplicar a autonomia para os Estados, no sentido descrito acima: como liberdade de ingresso numa Federação de Estados internacional, ou como nos diz Brown (2009, p. 88, tradução nossa): “Kant frequentemente criticava um governo global e a criação de um Estado mundial. Alternativamente, Kant sugere que uma Federação entre os Estados deve ser estabelecida, uma na qual os membros reconheçam os princípios da lei universal”<sup>214</sup>. Isto é, a Federação não pode pôr em risco a soberania individual de cada Estado dela participante.

Dessa forma, temos de levar em consideração que essa Federação de Estados nasce da necessidade de representar objetivamente que “uma constituição interna do Estado estabelecida segundo princípios puros do direito, mas também então a da união do mesmo com outros Estados vizinhos ou também distantes (análogo a um Estado universal) para um ajuste legal de suas desavenças” (ZeF, AA 08, 72). A constituição

---

<sup>213</sup> “Looked at teleologically, the real-world fact of Federalism seems to me to be, precisely insofar as it is “the theory or advocacy of [basic Kantian moral] principles for dividing powers between member units and common institutions,” a practically necessary and morally healthy devolutionary step in actual human political history”.

<sup>214</sup> “Kant was often critical of a world government and the creation of a world state. Alternatively, what Kant suggests is that a federation between states should be established in which the members acknowledge principles of universal law”.

cosmopolita também visa a dar o reconhecimento ao uso legítimo do território por um Estado, que se encontra como o motivo principal da guerra entre Estados.

A condição da possibilidade de um direito internacional em geral é: que exista antes de mais nada um *estado jurídico*. Pois sem este não há nenhum direito público, mas todo direito que se possa pensar fora daquele (do estado de natureza) é simplesmente direito privado. [...] Um estado federativo de Estados tem simplesmente por intenção a remoção da guerra, é o único estado *jurídico* compatível com a liberdade dos mesmos. Portanto, a consonância da política com a moral é possível somente numa associação federativa (que portanto é dada *a priori* segundo princípios do direito e é necessária), e toda prudência de Estado tem por base jurídica a instituição da primeira no seu maior alcance possível; sem tal fim, toda a sua esperteza é não sabedoria e injustiça disfarçada (ZeF, AA 08, 82).

Da garantia contratual e, conseqüentemente, constitucional de um Estado, advém a possibilidade de um direito cosmopolita com uma constituição aplicável no âmbito das relações entre Estados e cidadãos de cunho internacional. A Federação de Estados é um fim da razão prática que tende à realização do ideal do homem como cidadão do mundo. Tal teleologia será melhor explicada adiante. Por ora, cabe dizer que, de forma certa, Brown (2009, p. 69, tradução nossa) nos diz que, “uma constituição cosmopolita simplesmente delinea os princípios que sustentam os requisitos legais de associação voluntária, obrigação legal e conjunto de membros a ele filiados (*federal membership*)”<sup>215</sup>. Tal constituição que fundamenta uma Federação de Estados é a expressão da autonomia em âmbito cosmopolita, isto é, a nível internacional.

Para Brown (2009, p. 31, tradução nossa), o modelo de “cosmopolitismo de Kant, pode ser entendido como aquele que se preocupa com o cultivo de um ambiente global no qual todos podem plenamente desenvolver as suas capacidades”<sup>216</sup>. Nesse sentido, o desenvolvimento dessas capacidades é entendido como inerente à condição humana em geral e não se restringe a uma aplicação apenas ao gênero masculino<sup>217</sup>, de acordo com o

<sup>215</sup> “A cosmopolitan constitution simply outlines the normative principles that underpin the legal requirements of voluntary association, legal obligation and federal membership”.

<sup>216</sup> “Kant’s cosmopolitanism can be understood as being concerned with the cultivation of a global environment within which everyone can fully develop his or her human capacities”.

<sup>217</sup> Mary Gregor possui uma interpretação análoga acerca dos desdobramentos políticos emancipados de uma concepção de gênero no pensamento de Kant. Acerca disso, v. GREGOR, M. *Kant’s Approach to Constitutionalism*. 1988. p. 71.

intérprete. Nessa passagem, Brown (2009) aponta que é possível pensar o modelo cosmopolita de Kant sob dois aspectos distintos que se entrelaçam na sua discussão:

A primeira se preocupa com o que nós podemos considerar como uma teleologia naturalística e a outra se preocupa com os princípios formais envolvidos na criação da justiça universal e da lei cosmopolita. Essa distinção é importante enquanto teoria cosmopolita da história de Kant que deve descobrir as variadas motivações por trás da formação de uma ordem cosmopolita; já a lei cosmopolita foi especificamente dedicada a inaugurar os princípios necessários da jurisprudência como condição da existência da justiça universal. Portanto, ambos os conceitos estão conectados, eles sustentam duas funções distintas dentro do cosmopolitismo de Kant e não devem ser estritamente amontoados, como tradicionalmente tem sido feito (BROWN, 2009, p. 31-32, tradução nossa)<sup>218</sup>.

O primeiro aspecto<sup>219</sup> pode ser resumidamente descrito como “conceito de uma condição universal do direito público” (BROWN, 2009, p. 44, tradução nossa)<sup>220</sup>, que assegura os direitos entre diferentes Estados, ou seja, vale universalmente a todos os cidadãos. Em outras palavras, o direito cosmopolita se estabelece como a condição objetiva para sabermos lidar com a liberdade de todos os seres humanos globalmente.

Desde que o contato humano é inevitável e em várias circunstâncias potencialmente ameaçador à existência de qualquer forma de direito público e liberdade externa, a razão prática dita o estabelecimento de uma condição legal cosmopolita do direito público mutuamente consistente, no qual a liberdade de cada um pode coexistir com a liberdade de todos os outros (BROWN, 2009, p. 187, tradução nossa)<sup>221</sup>.

Já o segundo aspecto se ampara em uma tese do intérprete de uma “teoria da justiça de Kant”, que seria aquela que salvaguarda a liberdade individual em relação à liberdade dos demais. Na leitura do intérprete, o primeiro aspecto descrito brevemente na

---

<sup>218</sup> “One is concerned with what some might consider a naturalistic teleology and the other is concerned with the formal principles involved in creating universal justice and cosmopolitan law. The distinctions are important, for whereas Kant’s cosmopolitan theory of history sought to discover various motivations behind the formation of a cosmopolitan order, cosmopolitan law was specifically dedicated to inaugurating principles of jurisprudence necessary for a condition of universal justice to exist. Although both concepts are linked, they sustain two distinctive functions within Kant’s cosmopolitanism and should not be lumped tightly together as has been traditionally done”.

<sup>219</sup> Acerca disso, v. BROWN, 2009, p. 47-51.

<sup>220</sup> “Kant’s concept of a universal condition of public right”.

<sup>221</sup> “Since human contact is unavoidable and various circumstances potentially threaten the existence of any form of public right and external freedom, practical reason dictates the establishment of a cosmopolitan legal condition of mutually consistent public right, where the freedom of each can coexist with the freedom of all the others”.

citação supracitada visa a dar coesão explicativa à tese acerca de uma “Matrix Cosmopolita” no pensamento político de Kant, que consiste em aplicar o conceito de direito universal aos cidadãos do mundo como lei cosmopolita universal. Em tal “Matrix na qual todas as capacidades originárias da raça humana podem se desenvolver” (BROWN, 2009, p. 60, tradução nossa)<sup>222</sup>. Parece-nos que essa leitura visa a salvaguardar o cosmopolitismo como princípio sintético *a priori* pela sua independência teórica da hipótese de estado de natureza como teleologia sem fundamentos empiricamente condicionados. Por isso, é uma Matrix isolada da observação da natureza humana em sentido pragmático e das suas consequências antropológicas elencadas por Kant na própria Antropologia.

A diferença fundamental entre nossa leitura e a de Brown (2009) consiste em que o intérprete não dispõe da faceta da antropologia moral. Para nós, a antropologia moral é a responsável por esse desenvolvimento do homem rumo a sua finalidade como cidadão cosmopolita da razão prática. Mediante a antropologia moral como chave de leitura, pudemos mostrar os desdobramentos da razão mediante a destinação imposta ao seu próprio uso como pacto fundador do direito, cujo produto são os aspectos societários racionais dos seres humanos tomados coletivamente, mas que necessitam também do aporte teórico da antropologia pragmática como orientação dos indivíduos rumo ao progresso da espécie, ou seja, rumo a finalidade terminal dos seres humanos. Ou seja, não encaramos um solipsismo para o desenvolvimento da espécie humana teleologicamente amparado apenas no princípio moral ampliado como cosmopolitismo na esfera do direito público, o qual desempenha o papel do cultivo moral aos seres humanos, mas também acreditamos na faceta individual do acolhimento normativo pelos indivíduos das suas máximas, sejam elas empiricamente condicionadas ou não, o mais provável que sim, na realidade. Acreditamos que essa leitura de Brown (2009) não corresponde ao que Kant repetidamente, como enfatizamos diversas vezes ao longo do presente capítulo, tenta fazer. A teleologia da história ocupa o papel de organização temporal causal como explicação do progresso da humanidade para o desenvolvimento do cosmopolitismo.

---

<sup>222</sup> “Which all the original capacities of the human race may develop”.

O segundo aspecto se fundamenta na tese de uma “Teoria da Justiça de Kant”, que consiste em “um ideal *a priori* e isso significa prover os fundamentos normativos aos quais todas as leis externas são legisláveis” (BROWN, 2009, p. 37, tradução nossa)<sup>223</sup>. Para o autor, a única maneira de assumir uma teleologia é aquela completamente abstraída de elementos empíricos, sejam eles facetas da natureza humana originária ou as suas consequências societárias empiricamente destacadas pela antropologia pragmática. No caso da “Teoria da Justiça”, o cosmopolitismo seria o propósito final da teleologia kantiana para a espécie. Não discordamos dessa postura, mas não podemos deixar de pontuar a importância dos desdobramentos antropológicos de cunho moral e pragmático para que o cosmopolitismo seja possível.

De acordo com Brown (2009, p. 40, tradução nossa)<sup>224</sup>, Kant estabelece um “modo de forçar os humanos a buscarem a paz e uma condição universal da justiça”, e isso só seria viável se e somente se “as capacidades humanas possam apenas ser plenamente desenvolvidas dentro de uma condição social do direito público e da justiça” (BROWN, 2009, p. 42, tradução nossa)<sup>225</sup>. O autor reconhece também que “a capacidade de um agente moral é apenas válida quando determinada em relação ao contexto social e quando pode ser concebida como consistente com uma possível lei universal da natureza” (BROWN, 2009, p. 42, tradução nossa)<sup>226</sup>.

Temos aqui a prova de que Brown (2009) deposita sua interpretação em favor do uso da razão prática de forma intersubjetiva. Para nós, essa avaliação é válida como cultivo da ética em e mediante a sociedade civil. Por essa análise, não vemos problema algum. Pelo contrário, acreditamos que a sociedade civil possui esse papel de exercício e que esta também permite o cultivo do caráter moral humano. Porém, acreditamos na necessidade de uma antropologia pragmática que nos auxilia a lidar com aqueles que não escolhem agir de acordo com as regras moralmente autorizadas. Mesmo quando Brown (2009, p. 42, tradução nossa) reconhece que “apesar do fato de que os humanos possuem

---

<sup>223</sup> “Kant’s theory of justice is an a priori ideal and is meant to provide the normative grounding to which all external laws are to be legislated”.

<sup>224</sup> “A way to force humans to seek peace and a universal condition of justice”.

<sup>225</sup> “Human capabilities can only be fully developed within a social condition of civil public right and justice”.

<sup>226</sup> “The capacity for moral agency is only valid when determined in relation to social context and when it can be conceived as consistent with a possible universal natural law”.

a capacidade para o ofício moral, isso não significa que todos os humanos acreditam nas mesmas normas morais ou que eles sempre agem de acordo com seus próprios julgamentos morais”<sup>227</sup>.

Os critérios das máximas e dos fins podem mesmo variar de pessoa para pessoa. Em vista disso, nem todos agem de acordo com a moralidade, ou visam a agir de acordo com ela, ou mesmo que visam a agir de acordo com a moral em absoluto. Tudo depende de como o arbítrio da pessoa acolhe as máximas e quais fins são também perseguidos. De acordo com Brown, o cosmopolitismo de Kant possui três elementos em comum com os demais modelos de cosmopolitismo, os quais seriam:

Primeiro, o cosmopolitismo mantém que a unidade dos princípios morais interessa aos seres humanos. Em segundo lugar, as teorias cosmopolitas compartilham o elemento de que este interesse moral deve ser aplicado universalmente, isso significa que, o ‘status de preocupação última é atribuído igualmente para todos os seres humanos vivos’. Terceiro, cosmopolitismo requer a generalidade na sua aplicação, proclamando que os humanos constituem a preocupação moral final para todos, independente, de raça, nacionalidade, cidadania, status social e crença religiosa (BROWN, 2011, p. 174, tradução nossa)<sup>228</sup>.

Salientamos que a leitura de Brown (2009), parcialmente, se aproxima da nossa. Contudo, o intérprete não leva em consideração a interpretação de uma antropologia moral contida nos textos de Kant e desenvolvida nos aspectos cosmopolitas da sua filosofia prática. Ele apenas destaca que “os princípios da autonomia são exatamente os ideais para o cosmopolitismo de Kant” (BROWN, 2011, p. 171, tradução nossa)<sup>229</sup>. No entanto, uma tal leitura apenas reforça a influência com a qual a antropologia moral pode levar o homem institucionalmente a buscar o fim cosmopolita mediante a adoção da objetividade da moralidade. Brown (2009) acredita que esse resultado advém apenas da teoria da justiça kantiana e sua possível aplicação cosmopolita. Contudo, o intérprete nos adverte que, “no entanto, de uma ordem universal baseada na autonomia não significa a liberdade de escolha dos fins de alguém, mas permitir que alguém escolha fins que

---

<sup>227</sup> “Despite the fact that humans have the capacity for moral agency, this does not mean that all humans believe in the same moral norms or that they will always act upon their own moral judgements”.

<sup>228</sup> “First, cosmopolitanism maintains that the principle units of moral concern are individual human beings. Second, cosmopolitan theories share the element that this moral concern should be universally applied, meaning that “the status of ultimate concern attaches to every living human equally. Third, cosmopolitanism requires generality in its application, proclaiming that humans are the ultimate moral concern for everyone, regardless of race, nationality, citizenship, social status and religious belief”.

<sup>229</sup> “Universal principles of autonomy are exactly the intended ideals for Kant’s cosmopolitanism”.

possuam significado social” (BROWN, 2011, p. 171, tradução nossa)<sup>230</sup>. Concordamos com essa perspectiva por levar em conta que a busca dos fins pode ser socialmente conduzida por elementos diversos, tais como a educação, as ciências etc. O ideal é que esses fins sejam pautados pela constituição cosmopolita e façam jus ao respeito à dignidade humana, seja ela de qualquer local, contanto que logo moralmente autorizados. “A base para qualquer ideal de liberdade universal, mesmo para o relativismo cultural, tem de ter um fundamento normativo para o que se considera como sendo ‘livre’” (BROWN, 2011, p. 171, tradução nossa)<sup>231</sup>. O intérprete igualmente acredita na “possibilidade efetiva da autonomia em um reino universal dos fins” (BROWN, 2011, p. 175, tradução nossa)<sup>232</sup>. Esse fundamento, como pontuamos diversas vezes, é a autonomia da vontade que dita ao arbítrio a obrigatoriedade do seguimento da lei moral, mesmo que a duras penas e, para isso, necessitamos tanto da autocracia do arbítrio quanto de orientações provenientes da antropologia moral e da antropologia pragmática, na forma do caráter moral.

Assim como Brown (2009), cremos também na efetividade da autonomia pelo ideal de um possível Reino dos Fins, como veremos a seguir, mas não atribuímos a realização da lei moral circunscrita a esse aspecto especialmente. Do contrário, não seria um ideal, mas levamos em conta que a antropologia moral se mostra relevante para o desenvolvimento do caráter moral com o qual persegue os fins objetivos que se realizam institucionalmente no âmbito não somente local, mas também internacional, e que isso deve à própria estrutura do direito como alicerce para uma lei cosmopolita que fornece as condições objetivas para as relações entre cidadãos, tais como o livre comércio, a troca comercial e o livre deslocamento entre ideias e valores sociais, sejam eles filosóficos, literários, jornalísticos, históricos etc. Esses elementos se comportam como aspectos antropológicos morais, pois guiam os indivíduos para a busca da realização por esses meios exemplificados para a constituição de um caráter moral. A lei cosmopolita pode ser analisada, por nós, como um direcionamento aos homens a agir em virtude da

---

<sup>230</sup> “Nevertheless, the goal for a universal order based on autonomy is not meant to restrict the freedom of choosing one’s end, but to allow for one’s chosen end to have social meaning”.

<sup>231</sup> “The basis for any ideal of universal freedom, even strict cultural relativism, has to have a normative grounding for what it considers as being “free”.

<sup>232</sup> “The possibility of effective autonomy in a universal kingdom of ends”.

promoção de fins internacionalmente objetivos e objetivamente autorizados pela moralidade. Sendo assim, uma forma de aplicação da moralidade pela orientação da humanidade tomada como fim em si mesma.

#### 5. 4. – DO DIREITO COSMOPOLITA DA HOSPITALIDADE: CARÁTER MORAL E EXERCÍCIO DA VIRTUDE NA APLICAÇÃO DA MORALIDADE

Nessa seção, empreenderemos a análise da hospitalidade como elemento de uma antropologia moral para conduzir o homem em vistas da sua adoção como um dever ético. Por essa razão, também se enquadra como um elemento relevante para a constituição de um caráter moral.

Para Brown (2009), a consequência direta da lei cosmopolita é o direito à hospitalidade, isto é, a hospitalidade ocorre após o estabelecimento da lei cosmopolita, pois a

lei cosmopolita e seu princípio correspondente do direito cosmopolita à hospitalidade deriva de como diversos indivíduos relacionam-se uns com os outros para se comunicar, criticar, protestar, debater, evidenciar, expor e tem de possuir suas próprias concepções medidas sob exame crítico (BROWN, 2009, p. 48, tradução nossa)<sup>233</sup>.

Ou seja, o direito cosmopolita depende inteiramente da relação intersubjetiva de agentes racionais, e como consequência, “o cosmopolitismo kantiano não deve se respaldar em uma teleologia naturalista. A construção do cosmopolitismo kantiano deve respaldar-se nos mecanismos de deliberação pública e do diálogo racionais como meios para o entusiasmo cosmopolita” (BROWN, 2009, p. 48-49, tradução nossa)<sup>234</sup>. Para o autor, a condição da hospitalidade somente ocorre mediante aspectos racionais socialmente estruturantes, tais como a compreensão das convenções jurídico-sociais em jogo. O que, para nós, faz sentido se nos lembrarmos de que a formação do caráter moral na visão antropológico-moral depende da interação social deste: todos os aspectos

---

<sup>233</sup> “Cosmopolitan law and its corresponding principle of a cosmopolitan right to hospitality from which various individuals can engage with one another to communicate, criticize, remonstrate, debate, evince, expostulate and to have their own conceptions measured by critical examination”.

<sup>234</sup> “Kantian cosmopolitanism should not rely on a naturalistic teleology, a construction of Kantian cosmopolitanism must rely on mechanisms of public deliberation and reasoned dialogue as a means to further cosmopolitan enthusiasm”.

societários são apreendidos e apreensíveis na dinâmica da vida em coletividade. A hospitalidade é só mais um deles, com o pequeno acréscimo de apontar para relações não restritas territorialmente, mas que o território apenas se comporta como um espaço que permite o deslocamento entre culturas, mas não necessariamente entre culturas diferentes<sup>235</sup>. Finalmente, podemos indicar o elemento empírico que aponta e se insere na dinâmica do cosmopolitismo, a hospitalidade. Enquanto para Perez (2007, p. 53), “para sermos racionais se realmente queremos a paz, devemos querer a hospitalidade e conseqüentemente o cosmopolitismo”, ou seja, o cosmopolitismo decorre da hospitalidade. Brown (2009) e Perez (2007) possuem discordâncias em relação à qual instância é consequência de outra. Entendemos que a lei cosmopolita tem de ser assegurada constitucionalmente para, então, regular as dinâmicas da hospitalidade. Isso não significa que, se não houver direito cosmopolita, devo me portar com crueldade para com o estrangeiro.

Na nossa visão, a hospitalidade se encontra em uma dinâmica de antropologia moral, pois reforça e propicia uma relação outrora juridicamente estabelecida entre agentes racionais livres, mas dessa vez, entre agentes de diferentes localidades, isto é, como relações humanas em contexto internacional. A hospitalidade pode ser pensada como a componente “que pode nos ajudar a alcançar o cosmopolitismo” (PEREZ, 2007, p. 50) no contexto do direito e das relações internacionais, bem como “do mesmo modo que o cosmopolitismo garantirá a hospitalidade” (PEREZ, 2007, p. 50). Mas a aplicabilidade da hospitalidade se refere intersubjetivamente por dois aspectos: (i) pela formação do caráter moral através do contato com outrem que porta elementos culturais que permitem as decorrências da socialização pacífica (diálogo, respeito) e que nos motivam a tratar cordialmente o hóspede em questão; (ii) pela aprendizagem do que o hóspede pode nos trazer de valioso e/ou útil ao nosso desenvolvimento cognitivo, estético, artístico, literário, filosófico etc. Por isso, (ii) significaria o componente educacional desse contato com o hóspede por compartilhamento de vivências, experiências, conhecimentos etc. Por essas duas razões, podemos tratar o tema da hospitalidade como

---

<sup>235</sup> Empiricamente, podemos constatar que nem todos os territórios separados por fronteiras possuem aspectos culturais completamente distintos.

relevante para a formação de um caráter moral do sujeito que pode se guiar pelo ideal de um cidadão do mundo. Podemos afirmar, em vista disso, que

hospitalidade não é outra coisa, para Kant, que as condições necessárias para ter a possibilidade de buscar um intercâmbio, um comércio, a circulação (*Verkehr*). Kant está falando de hospitalidade como o direito de alguém de estar em algum lugar e poder cuidar da sua própria vida. Kant está falando do direito do estrangeiro de poder estar, com tudo o que isso implica (PEREZ, 2007, p. 49).

Kant trata da hospitalidade (*Hospitalität*) como a aplicação do direito de visita a um determinado território. Claramente, tal aplicação é direta e ativa ao sujeito que receberá alguém. No caso, o estrangeiro. Perez (2007, p. 49) acredita que a hospitalidade kantiana “seria mais o caso de um modo de viver juntos, de tolerar a mútua presença mantendo uma determinada distancia”. Nós acreditamos que há uma marcação clara dos papéis do agente que recebe e do agente que é recebido, normalmente, por um povo para uma estada em determinado local. Essa marcação de papéis é coletiva, bem como individual. Coletiva por se referir a uma postura dos nativos em relação a um visitante; individual por se tratar da execução individual daquilo que prega o direito e também que prega os deveres objetivos de cunho ético. De posse dessas informações, Kant nos diz que

hospitalidade significa, aqui, o direito de um estrangeiro, por conta da sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este. Este pode rejeitá-lo, se isso puder ocorrer sem sua ruína; enquanto, porém, comportar-se pacificamente, não pode tratá-lo hostilmente (ZeF, AA 08, 37).

Hospitalidade é o oposto de hostilidade<sup>236</sup> e da não agressão recíproca em nível intersubjetivo para Kant. O direito exige que o estrangeiro seja tratado de acordo com a máxima da dignidade dos seres racionais que “estão todos sob a *lei* dizendo que cada um

---

<sup>236</sup> “Compare-se agora a conduta *inospitaleira* dos Estados civilizados da nossa parte do mundo, principalmente os comerciantes, a injustiça que demonstram na *visita* a terras e povos estrangeiros (o que para eles vale a mesma coisa do que conquistá-los) vai além do horror” (ZeF, AA 08, 39). Nessa passagem, Kant ilustra que a conquista e a subordinação dos povos vão contra a dignidade da humanidade, e lhes tolhe, assim, a autonomia. Logo, de certa forma, Kant aqui se mostra contrário a atitudes que justifiquem o colonialismo. Para Perez (2007, p. 52), a conduta da hospitalidade tem de ser vista “como o relacionamento com o outro no seu significado moral se inscreve dentro do que Kant denomina de respeito à lei moral”. Tomando o parâmetro objetivo da moralidade, a hospitalidade, de certa forma, se comportaria como um dever, e violar um tal dever é violar a objetividade que estabelece o bom convívio entre os seres humanos.

deles *jamais* deve tratar a si mesmo e a todos os outros *como meros meios*, mas sempre *ao mesmo tempo como fim em si mesmo*” (GMS, AA 04, BA 260). Ou seja, a hospitalidade como não hostilidade perante um ser racional tem de ser condizente com a máxima moral acima, ou seja, a adoção dessa máxima é visível, no caso da hospitalidade, e, mais ainda, expressa positivamente uma ação em conformidade com a moralidade. Porém, há um componente pragmático da descrição dos povos por Kant que é utilizado textualmente para ilustrar o que não devemos fazer em relação a outrem: “A opressão dos nativos, a sublevação de diversos Estados para guerras mais extensas, o flagelo da fome, revolta, deslealdade e a ladainha de todos os males que oprimem o gênero humano” (ZeF, AA 08, 39). Esses exemplos<sup>237</sup> nos trazem empiricamente informações acerca da hostilidade e que ela não é universalizável; enquanto a hospitalidade, sim. Outro aspecto também pode ser conectado ao do direito à hospitalidade, o da incondicionalidade do interesse, no caso de se aceitar receber o visitante: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (GMS, AA 04, BA 242). Nesse caso, a ação em relação ao visitante tem de ser abstraída de fins subjetivos de ganhos pessoais nessa relação, sempre respeitando a dignidade do outro tanto como ser humano, quanto em relação às ações em relação a outrem. Em ambos os casos, há de se convir que o trato com o estrangeiro ilustra a oportunidade de se agir com base no princípio moral e que devemos agir de forma civilizada em relação a ele. Contudo, Kant nos adverte que

Não há nenhum *direito de hospitalidade* que possa reivindicar (para o que seria requerido um contrato caricativo particular para fazê-lo hóspede durante certo tempo), mas um *direito de visita*, que assiste a todos os homens, de oferecer-se a sociedade em virtude do direito da posse comunitária da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto esférica, não podem dispersar-se ao infinito, mas têm finalmente de tolerar-se uns aos outros, e ninguém tem mais direito do que outrem de estar em um lugar da Terra (ZeF, AA 08, 37 e 38).

---

<sup>237</sup> Perez (2007, p. 47) traz alguns elementos interessantes acerca dessa questão: “Devo tratar bem aos meus convidados. Não posso exercer a escravidão, nem humilhação, nem reduzi-lo a um mero objeto ou meio para um fim. Várias vezes Kant nos lembra que o homem é um fim em si mesmo. Mais ainda, do ponto de vista prático, moral-prático, no exercício da virtude, devemos nos interessar pelos fins dos outros, desde que sejam morais, buscando a felicidade do outro, do contrário mais uma vez corremos o risco de nos tornar inimigos da humanidade, em sentido kantiano”.

Ou seja, não se faz necessário tratar o estrangeiro com regalias dignas de um príncipe, mas ao menos tratá-lo com o devido respeito como a dignidade da humanidade tem de ser exercida. Seguindo a vertente dos estudos da Antropologia de Kant no Brasil, Perez (2007) nos afirma que, em suma,

Para Kant o problema não é cognitivo, é moral, mas também se resolve juridicamente. Kant pede documentação, a hospitalidade kantiana tem limites, mas está inserida dentro de uma deflexão maior: por um lado, no âmbito da legislação da liberdade interna e do respeito ao imperativo categórico; por outro lado, no âmbito da legislação da liberdade externa e do respeito à lei jurídica (PEREZ, 2007, p. 46). Não se trata de meras aparências, é preciso que um sentimento, e não uma sensação acompanhe a execução das regras de virtude inclusive no meu dever de hospitalidade. Mas mesmo a mera ação da elegância do ato da hospitalidade, por exemplo, já é um bom começo. Kant diz que isso pode tornar o exercício da virtude uma moda e de algum modo, podemos dizer nós, favoreceria algum tipo de progresso moral, uma vez que as ações externas se concretizem na realização de instituições, por exemplo, a institucionalização da hospitalidade (PEREZ, 2007, p. 48).

Porém, há de se perguntar: quando Kant utiliza o termo pacificamente, estaria ele se referindo a um aspecto cosmopolita da relação entre hospitalidade e direito?

Brown (2009, p. 55, tradução nossa) nos responderia que se comporta como “uma experiência da hospitalidade se a humanidade alguma vez espera realizar uma condição cosmopolita”<sup>238</sup>. Ou seja, o autor conecta o conceito de fins da humanidade ao conceito de cosmopolitismo e, além disso, ilustra que “Kant costuma definir o direito cosmopolita como análogo com à condição da hospitalidade universal e como uma condição da paz” (BROWN, 2009, p. 55, tradução nossa)<sup>239</sup>. Tal interpretação é absolutamente pertinente, pois devemos pensar que as relações exteriores entre Estados são a consequência do uso externo da liberdade do arbítrio (direito), que tem regular as relações entre pessoas, mas a objetividade do direito kantiano segue a norma moral, e a moralidade visa à humanidade como fim em si mesma. O fim da humanidade é a moralização da própria humanidade, e o ideal cosmopolita seria capaz de realizar tal intento.

A realização do cosmopolitismo ocorre mediante a hospitalidade, a qual deve se fundar e se regulamentar em uma constituição republicana, mas não somente. Podemos dizer também que a hospitalidade é o modo pelo qual podemos ter a oportunidade de agir

<sup>238</sup> “An experience of hospitality if humanity is to ever hope to realize a cosmopolitan condition”.

<sup>239</sup> “Kant often defines cosmopolitan right as being analogous with a condition of universal hospitality and a condition of peace”.

virtuosamente perante outrem. Mas, no caso do cosmopolitismo, a sua fundamentação decorre de uma constituição universalmente abrangente e de obrigação universal, que se justifica e é visivelmente aplicada pela hospitalidade, a qual deve seguir parâmetro específico, qual seja, o de adotar o critério da universalidade inerente à moralidade.

O direito de hospitalidade, porém, isto é, a autorização dos recém-chegados estrangeiros, não se estende mais do que às condições da possibilidade de *procurar* um intercâmbio com os antigos habitantes. – Desse modo podem as partes distantes do mundo entrar pacificamente em relações umas com as outras, e por fim tornam-se publicamente legais e assim podem trazer o gênero humano finalmente sempre mais próximo de uma constituição cosmopolita (ZeF, AA 08, 38).

O critério de respeito deve ser bilateral entre estrangeiro e nativo, e tem de ser assegurado pela constituição cosmopolita – essa é a condição da hospitalidade e a aplicação de critérios objetivos do direito inerentes à própria designação de hospitalidade. Destarte, podemos dizer que a hospitalidade é uma aplicação dos ditames morais, que em seu cerne fundamenta e em que é fundamentada a universalidade prática, de natureza internacional. À vista disso, o cosmopolitismo é apenas a relação de seres humanos da forma mais ampla possível, tanto ética quanto jurídica. Por conseguinte, defendemos que, a ética e o direito asseguram de forma duplamente objetiva a aplicação do cosmopolitismo através da hospitalidade.

Seguiremos agora a interpretação de Brown (2009, p. 56, tradução nossa), de que “a teoria de Kant contém ambos os deveres racionais para estabelecer uma ética global, enquanto também advoga reivindicações legais para a performance desses deveres e obrigações”<sup>240</sup>. Evidentemente, o amparo jurídico da constituição cosmopolita é fornecido pela objetividade da lei moral, o que caracteriza a aplicação da moralidade como guia e finalidade do cosmopolitismo em sentido kantiano. A performance mencionada por Brown (2009) poderia ser utilizada por nós facilmente no aspecto da formação do caráter moral. Portanto, como elemento também da antropologia moral – já que uma pessoa dotada de caráter moral cumpriria o dever da hospitalidade e, destarte, estaria aplicando uma ação em conformidade com a moral, do ponto de vista cosmopolita.

---

<sup>240</sup> “Kant’s theory contains both rational duties to establish a global ethic while also advocating rightful legal claims to the performance of those duties and obligations”.

Novamente, devemos voltar ao aspecto geográfico para os raciocínios acerca da hospitalidade. O caráter geográfico, como vimos, não restringe a aplicação e formulação do direito cosmopolita. Pelo contrário, para nós, a localidade geográfica se comporta como um ponto de referência para a aplicação do cosmopolitismo e, conseqüentemente, do dever da hospitalidade. Saber se relacionar respeitando a liberdade do outro que se enquadra como um nativo de outra localidade geográfica, ou mesmo um viajante, significa aplicar as categorias socialmente estabelecidas e educacionalmente mediadas. Esse aspecto se relaciona com a liberdade prática, pois: “seres humanos devem possuir o direito de serem livres para determinar suas vidas desde que suas ações se conformem com o sistema universal da liberdade e do direito mútuo” (BROWN, 2009, p. 57, tradução nossa)<sup>241</sup>. Logo, como o direito cosmopolita é objetivamente a ampliação dos aspectos fundamentais do direito kantiano, podemos mostrar que a aplicação da liberdade externa do arbítrio como constituição cosmopolita se relaciona também com a liberdade interna do arbítrio através dos deveres para com os outros, a saber, a beneficência, a gratidão e a filantropia (MS, TL, AA 06, 452).

A “benevolência é a satisfação na felicidade (no bem-estar) do outro; mas a beneficência é a máxima de propor-se isso como fim, e o dever que lhe corresponde é a necessitação do sujeito, exercida pela razão, a admitir essa máxima como lei universal” (MS, TL, AA 06, 452). A beneficência significa “ajudar outros homens em necessidade com vistas à sua felicidade, é um dever de todo homem” (MS, TL, AA 06, 453). Essa promoção indireta da felicidade do outro nunca pode ser a mera promoção de fins subordinados às inclinações contrárias à universalização das máximas, mas sim, conseguir detectar aquilo que prejudica outrem a buscar realizar seus fins mais elevados. Ou seja, promover a felicidade do outro significa ajudar a retirar os obstáculos que possam prejudicar a busca de fins e a moralização de outrem, tais como, a fome, a sede, a falta de abrigo etc. Tais condições são materiais e podem ser resolvidas com atos de benevolência. Já “a gratidão é a veneração que se concede a uma pessoa pela beneficência que demonstra em relação a nós” (MS, TL, AA 06, 454). Ser grato exprime reconhecimento e respeito por outrem (MS, TL, AA 06) e torna a relação entre seres humanos menos

---

<sup>241</sup> “Human beings should have the right to be free to determine their lives as long as their actions can conform to a universal system of freedom and mutual right”.

conflituosa e permeada por rancores, facilitando a boa convivência entre estes. A filantropia, “mesmo sem se ter em conta as vantagens (para a felicidade), é exigida para apresentar-se o mundo, em toda sua perfeição, como um belo todo moral” (MS, TL, AA 06, 458). A filantropia é o exercício ético do amor indireto aos outros homens, sem se esperar alguma vantagem para si, além da própria ação como fim em si mesma.

Ambos, o amor aos homens e o respeito pelo *direito* dos homens, são *deveres*; aquele, porém, somente *condicionado*; este, ao contrário, dever *incondicionado*, absolutamente imperativo, do qual aquele que quer abandonar-se ao doce sentimento de benevolência deve estar primeiramente inteiramente seguro de não ter transgredido (ZeF, AA 08, 83).

No caso da hospitalidade, o dever ético deve andar de mãos dadas com o direito. Cultivar esses deveres é obrigação de todos os seres humanos, pois “a omissão dos meros deveres do amor é *ausência de virtude*” (MS, TL, AA 06, 464), e ser virtuoso implica o exercício desses deveres, que são inteligíveis.

A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele não pode alienar-se a si próprio por preço algum (o que seria contrário ao dever de autoestima), do mesmo modo ele não pode agir contra a autoestima igualmente necessária dos outros enquanto homens, isto é, o homem é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens, portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se tem necessariamente de mostrar por todo outro homem (MS, TL, AA 06, 462).

A passagem supracitada reforça a importância da universalidade ética dos deveres de virtude em relação a outros homens e em relação a si mesmo. No caso da relação entre os homens, que é o objeto que estamos tematizando no momento, a virtude pode ser pensada conjuntamente com a hospitalidade, a qual nos parece depender dos aspectos da filantropia, beneficência e gratidão. Em vista disso, embora a hospitalidade não seja um dever ético, ainda assim a hospitalidade pode ser pensada como uma aplicação possível da virtude de forma objetiva no aspecto das relações entre seres humanos na conjectura internacional.

Nesse aspecto, temos uma ampliação da virtude como não geograficamente restrita, mas universalizável entre territórios. No entanto, para que essas condições sejam

preenchidas, o direito cosmopolita deve assegurar de antemão “os pré-requisitos da igualdade da liberdade e um lugar legítimo de existência segura dentro de um mundo que é mantido em comum” (BROWN, 2009, p. 58, tradução nossa)<sup>242</sup>. Isso significa que, a constituição cosmopolita deve poder manter e garantir a segurança dos cidadãos. Assim sendo, a “hospitalidade é o direito de um estrangeiro não ser tratado com hostilidade quando chega no território de outrem” (BROWN, 2009, p. 59, tradução nossa)<sup>243</sup>. Em outras palavras, o estrangeiro deve ter garantias jurídicas de que a sua estada em outro local não configure e/ou se torne uma ameaça a sua própria integridade física e/ou moral. Do contrário, não faria sentido algum a fundamentação do direito cosmopolita caso os territórios não apliquem sua jurisprudência para garantir que os estrangeiros possam trafegar em segurança.

Como consequência, esse aspecto reflete o microcosmo da paz perpétua, pois reflete a condição de tolerância e respeito para com seres humanos geográfica e culturalmente diferentes. De acordo com esses raciocínios, a primeira lei cosmopolita se refere à “liberdade de saída e viagem” (BROWN, 2009, p. 61, tradução nossa)<sup>244</sup>, ou seja, a liberdade de entrada e saída para o destino ao qual o estrangeiro decide se movimentar. O contrário disso como restrição ao viajante estrangeiro reflete que: “tal coerção é uma violação da justiça universal e das leis da hospitalidade” (BROWN, 2009, p. 61, tradução nossa)<sup>245</sup>. Restringir o livre curso entre territórios é uma violação do direito internacional e do dever de filantropia. Viajar ou se deslocar de um local a outro é um direito cosmopolita dos homens e reforça o uso da liberdade externa do arbítrio. “A segunda lei da hospitalidade especifica a liberdade da hostilidade e da negligência que resultam em morte envolvendo as viagens globais” (BROWN, 2009, p. 61, tradução nossa)<sup>246</sup> e reforça os aspectos da garantia da segurança do transeunte, como vimos acima.

---

<sup>242</sup> “Prerequisites of equal freedom and a rightful place of secured existence within a world that is held in common”.

<sup>243</sup> “Hospitality is the right of a stranger not to be treated with hostility when he arrives on someone else’s territory”.

<sup>244</sup> “The freedom of exit and travel”.

<sup>245</sup> “That such coercion is a violation of universal justice and the laws of hospitality”.

<sup>246</sup> “The second law of hospitality specifies a freedom from hostility and from negligence resulting in death when engaged in global travel”.

A liberdade de deslocamento territorial é benéfica para a formação do caráter moral do homem, pois permite adquirir conhecimentos pragmáticos úteis para os seres humanos, já que: “viajar ainda que seja apenas na leitura de relatos de viagens, é um dos meios de ampliar o uso da antropologia” (ANTH, AA 06, 120) pragmática. Isto é, viajar fornece ao homem contato com o outrora desconhecido e lhe permite exercitar a sua capacidade de agir de forma hospitaleira mediante esse contato – tais elementos lhe propiciam condições para ajudá-lo a formar o seu próprio caráter. Restringir as viagens cerceia a possibilidade de aprendizagem de outras culturas e da aplicação da hospitalidade entre os nativos. Nesse contexto, surge a: “terceira lei da hospitalidade que demanda adicional liberdade de comunicação e de engajamento na razão pública” (BROWN, 2009, p. 62, tradução nossa)<sup>247</sup>, que se refere ao direito e ao dever do uso público da razão pelos seres humanos: “o uso público da razão possui uma posição significativa dentro do pensamento de Kant porque é um mecanismo necessário que permite para a humanidade corretamente se associar, negociar, comunicar e trocar experiências em uma vida sem conflitos” (BROWN, 2009, p. 62, tradução nossa)<sup>248</sup>. Aqui podemos reconhecer a importância da noção de experiência compartilhada de ambientes locais diferentes. No caso das ciências, a troca de conhecimentos e experimentos científicos vem bem a calhar para o desenvolvimento da espécie humana, todavia. E é precisamente a isso que Kant se refere como uso público da razão<sup>249</sup>.

A quarta lei da hospitalidade é definida por Brown (2009, p. 62, tradução nossa) como “liberdade de engajar em comércio e o uso do mundo em comum”<sup>250</sup>. Novamente, estamos diante das regras do litígio inerentes ao direito e da ampliação das relações coletivas internacionais via comércio. No segundo caso, o comércio se comportaria como instância de regulação<sup>251</sup> das ações humanas no tocante à hospitalidade – desse modo, o

---

<sup>247</sup> “The third law of hospitality demands an additional freedom of communication and to engage in public reason”.

<sup>248</sup> “The use of public reason has a significant position within Kant’s thought because it is a necessary mechanism that allows for humanity to rightfully associate, trade, communicate and exchange experiments in living without conflict”.

<sup>249</sup> O uso público da razão visa a que “o público se esclareça a si mesmo” (WA, AA 08, 102) e que as ideias possam ser compartilhadas para que esse processo, de fato, ocorra.

<sup>250</sup> “Freedom to engage in commerce and the use of the world in common”.

<sup>251</sup> Para Robert Hanna (2014), o comércio seria a instância pela qual “trocamos nossos princípios morais básicos, nossa liberdade autônoma e nosso respeito pela dignidade racional humana, pela promessa sócio contratual de que os governos, Estados e semelhantes instituições estatais irão: (i) prover proteção efetiva

comércio seguiria regras com base na hospitalidade. Semelhante argumento foi utilizado por Smith<sup>252</sup> na obra *A riqueza das nações*. Contudo, se as relações sociais de hospitalidade se baseiam no comércio, qual seria o lugar da legislação cosmopolita apontada por Brown (2009)? Podemos pontualmente dizer que, as relações comerciais abrem portas para viajantes e estrangeiros se deslocarem entre territórios, mas que a constituição cosmopolita tem de se infiltrar no coração dos seres humanos. Isso significa que apenas o comércio não basta para que as relações entre agentes sejam coesas e que busquem a aplicação cosmopolita desejada.

Pontuamos que a leitura de Brown (2009) possui uma certa contradição. Nessa mesma linha de raciocínio, Kleingeld (2007) acredita no elemento mais pragmático das relações humanas de acordo com o comércio e que, de certa forma, o Estado ainda mantém o exercício de podar tal relação, a depender do contexto envolvido (KLEINGELD, 2007).

Para Kant, o comércio “não pode subsistir juntamente com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo” (ZeF, AA 08, 53 e 54). Através desse raciocínio, as regras do comércio buscam indiretamente a promoção da paz, pois os Estados se veem obrigados a se submeter à “*potência do dinheiro*” (ZeF, AA 08, 54), evitando, destarte, a guerra, que causa muitos prejuízos

O comércio, mais precisamente o poder do dinheiro advindo dele, pelo que possibilita e representa para os Estados em geral, é o instrumento mais confiável dos agentes livres, pois obriga os Estados (não necessariamente por motivos morais) a promover o direito cosmopolítico. Isso porque a condição primordial para o comércio é a paz entre os Estados em geral. Por conseguinte, é pelo espírito comercial, enquanto conceito intermediário entre a idéia racional de uma comunidade pacífica de todos os Estados em geral da Terra, que se estabelecem relações efetivas e o comércio como dado sensível que prova-se como o conceito de direito cosmopolítico contém a realidade objetiva prática” (SCHERER, 2010, p. 198).

---

contra ameaças mortais e (ii) garantir nossa liberdade mútua (em oposição a liberdade da vontade ou autonomia em sentido kantiano), especialmente da liberdade de ação econômica” (HANNA, 2014, p. 22, tradução nossa). Para Hanna, a liberdade comercial econômica traduz a aplicação da liberdade da vontade ou autonomia da vontade. “We traded our basic moral principles, our autonomous freedom, and our respect for rational human dignity, for the social-contractual promise that governments, States, and State-like institutions will (i) provide effective protection against mortal threats, and (ii) guarantee our mutual freedom of action (as opposed to freedom of the will, or autonomy in the Kantian sense), especially freedom of economic action”.

<sup>252</sup> Acerca disso, v. SMITH. A. *A riqueza das nações*. 2016.

Ainda acerca do comércio, Brown nos diz que: “a quinta lei da hospitalidade se relaciona com o direito prévio ao comércio por sugerir que o comércio justo e igualitário exige a liberdade de falsos, deturpados, extorquidos ou fraudulentos contratos” (BROWN, 2009, p. 63, tradução nossa)<sup>253</sup>. Nessa quinta lei apontada convém pensar que ela se encontra amparada moralmente pela obrigação de não mentir. Contudo, o intérprete levanta uma questão espinhosa no contexto da quinta lei de hospitalidade, a de que “os indivíduos podem tentar entrar em relações com os habitantes nativos” (BROWN, 2009, p. 63, tradução nossa)<sup>254</sup>. Por um lado, essas relações objetivamente amparadas pela constituição cosmopolita podem fornecer um bom parâmetro de contato com outros habitantes.

Porém, essa condição pode ser lida, atualmente, por um viés colonialista. Brown (2009, p. 65, tradução nossa) nos responderia que Kant: “afirma que as leis de hospitalidade representam apenas aquelas condições que tornam possível para aqueles [indivíduos] que tentarem entrar em relações com nativos habitantes”<sup>255</sup>. Devemos, assim, reconhecer que nem todos os povos desejam manter o contato ou mesmo estabelecer um primeiro contato. Porém, devemos ser justos. O elemento da hospitalidade pode, sim, inviabilizar, até certo ponto, uma leitura colonialista desse processo, mas tudo depende da ação dos indivíduos envolvidos nessas relações. Porventura, também é importante questionar como e em quais condições os nativos se interessariam por tal contato, que é um dos objetos da antropologia atual. Podemos levar em consideração novamente a objetividade do direito cosmopolita como mediador desse contato que poderia ser garantido contratualmente (BROWN, 2009), que garantiria a segurança nesse contato.

Podemos problematizar essa leitura de Brown (2009) quando nos perguntamos se esse modelo contratual é realmente necessário do ponto de vista de outros povos? Ou tal contrato recairia novamente em aspectos coloniais? Brown (2009, p. 64, tradução nossa) nos responderia que: “Kant não sugere que a residência e a migração sejam proibidas,

---

<sup>253</sup> “The fifth law of hospitality is related to the previous right to commerce by suggesting that fair and equal commerce demands a freedom from false, misrepresented, extorted or fraudulent contracts”.

<sup>254</sup> “[individuals] to attempt to enter into relations with native inhabitants”.

<sup>255</sup> “The laws of hospitality only represent “those conditions which make it possible for [individuals] to attempt to enter into relations with native inhabitants”.

mas simplesmente, que qualquer reivindicação permanente de residência está sujeita ao adicional “acordo amigável” entre o indivíduo e os habitantes locais”<sup>256</sup>. Com isso, poderemos chamar esse processo de sistema contratual de confiança recíproca? Dois componentes chamam a atenção nessa leitura: o do “direito de visitação e do direito de residência” (BROWN, 2009, p. 64, tradução nossa)<sup>257</sup>, e para ambas faz sentido um contrato adicional. De todo modo, não vemos problemas de se inserir um elemento burocrático que assegure melhor a hospitalidade. Em suma, podemos sintetizar a partir de todas essas reflexões acerca da hospitalidade que o direito cosmopolita se aplica às relações humanas como um todo de interações possíveis, no tocante a localidades distintas. Apesar dessas localidades distintas, ainda assim é possível executar uma ação em virtude daquilo que se estabelece moralmente, como é o caso da hospitalidade.

---

<sup>256</sup> “Kant does not suggest that residence and migration is forbidden, but simply that any permanent claim to residency is subject to an additional “friendly agreement” between that individual and local inhabitants”.

<sup>257</sup> “A right to visitation (Besuchsrecht), and a right to reside (Gastrecht)”.

## CAPÍTULO 6

### DA TELEOLOGIA DO CIDADÃO DO MUNDO

No presente capítulo, apresentaremos explicitamente a conexão entre teleologia dos fins da razão prática com o conceito cosmopolita terminal da razão prática, o homem como cidadão do mundo. Mostraremos que o ideal cosmopolita de homem como cidadão do mundo representa a práxis da moralidade na e pela esfera cosmopolita. Por outro lado, apresentaremos outro fim terminal da razão prática: o Sumo-Bem, que é um ideal religioso-moral. Nosso propósito consiste em elencar o Sumo-Bem como outro ideal possível de concretização em algum momento vindouro pela espécie. Já o ideal de cidadão do mundo necessita da componente individual como caráter moral e hospitalidade e da componente coletiva, como cosmopolitismo universal válido a todos os povos.

Como apontamos diversas vezes, mostraremos que a autonomia da vontade, autocracia do arbítrio e do caráter moral ou inteligível (*Denkungsart*), todos estes elementos constituem as condições necessárias para que o homem possa se tornar um agente cosmopolita: cidadão do mundo. Em outras palavras, sem a autonomia, a autocracia e o caráter moral não é possível conceber o homem como capaz de executar o fim da moralidade, que é moralizar-se cosmopoliticamente. Contudo, aqui não falamos somente do ponto de vista individual da moralização do ser humano. A busca pela moralização, do ponto de vista individual, é um dever do próprio homem como um fim realizável pela sua razão prática. Ainda assim, temos de pensar no conjunto do desenvolvimento da espécie humana como um todo nesse aspecto da possível aplicação da moralidade.

Ao fim, mostraremos a possibilidade da objetividade do conceito de homem como cidadão do mundo como juízo sintético *a priori* da ANTH, tal hipótese foi apresentada por Daniel Perez (2010) e a avaliaremos de acordo com os textos de Kant.

## 6.1. - TELEOLOGIA DA ESPÉCIE HUMANA NO IDEAL COSMOPOLITA DE HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO

Na presente seção, apresentaremos o ideal cosmopolita do homem como cidadão do mundo do ponto de vista coletivo, i.e., na espécie; e mais dois outros desdobramentos da teleologia da razão prática de Kant, a saber o ideal do Sumo-Bem e o Reino dos Fins. O Sumo-Bem será interpretado por nós como um ideal coletivo, enquanto o Reino dos Fins se refere a um ideal da razão que, na GMS, serve como recurso argumentativo para os desdobramentos da possibilidade de aplicação na práxis da autonomia da vontade. Como essa empreitada de Kant não obteve êxito suficiente, não cabe a nós tentar, exaustivamente, classificar o Reino dos Fins como ideal coletivo ou individual, por não possuímos evidências argumentativas o suficiente para tal.

No caso da obra *À Paz Perpétua* (1795), Kant descreve diversos modos pelos quais a natureza foi capaz de incutir nos homens a faculdade da razão, possibilitando assim que eles pudessem utilizá-la a fim de procurar fins racionais para a conservação da sua espécie. Resumidamente, do ponto de vista teleológico, a natureza incutiu nos homens as pré-disposições ou germes (*Keime*) necessários para o desdobramento da destinação humana, a saber, a sua moralização, que só é possível: “graças à disposição moral da nossa espécie o curso desta se vire de novo para o melhor” (SF, AA 08, 99).

A natureza visa *indiretamente*<sup>258</sup> a promover a harmonia entre os homens graças à faculdade da razão a eles inerente, mas os homens a utilizam em vistas de buscar realizar fins. Entretanto, alguns fins não são, necessariamente, moralmente autorizados. Na verdade, na maior parte das vezes, o fim estabelecido é o da realização da felicidade

---

<sup>258</sup> A natureza opera “para além de toda a sabedoria humana e que também se estende às ações *livres* do homem, que por este podem decerto ser *vistas*, mas não *previstas* com certeza (para o olho divino, não há aqui diferenças alguma); porque, no último caso, ele carece da conexão segundo leis naturais, mas, no tocante às ações *livres* futuras, tem de dispensar esta orientação ou indicação” (SF, AA 08, 100). A natureza ou Providência são recursos metafísicos para dispensar o determinismo moral na filosofia prática de Kant. Pela razão incutida naturalmente na disposição humana, o homem busca *sozinho no uso da sua própria razão promover algo de si enquanto agente dotado de liberdade na ordem dos fins*. A natureza não obriga e não estabelece a finalidade terminal do homem como agente moral, isto é, como cidadão do mundo. Apenas dá “o pontapé” inicial para o desenvolvimento da espécie rumo à busca desse fim.

individual<sup>259</sup>, e “ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inegável fundamento determinante de sua faculdade de apetição” (KpV, AA 05, 45).

Tal busca incessante pela felicidade inerente à constituição sensível da natureza humana leva a situação de conflito, pois os meios para se alcançar a felicidade podem, inclusive, tomar outros seres humanos como meio, o que é contra a moralidade, mas cuja natureza humana assim se comporta, do ponto de vista do mundo sensível. Contudo, a condição do homem não é fatídica, mas sim, graças à sua razão, ele é responsável por sobrepujar tal situação mediante o uso da sua razão, que é a faculdade capaz de apaziguar o conflito tanto protosocietário quanto aqueles que se desenvolvem na instância civil, pois a razão tem de servir como guia para que se possa reconhecer o dever de promover a si próprio graças à dignidade da sua própria humanidade e respeitar a humanidade do outro. Essa dupla obrigatoriedade se respalda na hipótese de insociável-sociabilidade. Podemos nos perguntar: como a natureza foi capaz de depositar dois aspectos contraditórios entre si na constituição do homem? A natureza duplamente colocou o homem como capaz de manejar duas ordens dos fins: a dos fins sensíveis e a dos fins suprassensíveis. Por essa razão, o homem tem de, de acordo com a nossa aceção, como o agente racional que produz, conduz e se conduz na ordem dos fins da razão prática se inserindo nesta ordem como parte atuante dela.

Porém, o homem tem de se servir dos fins suprassensíveis para conseguir desvincular-se da necessidade de agir motivado apenas por máximas subjetivas da busca pela felicidade como fim. Em outras palavras: “se os fins são sugeridos pela inclinação,

---

<sup>259</sup> “O fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade” (GMS, AA 04, BA 69), mas que esse fim seja sempre buscado, pois ele é parte inerente da constituição dos seres humanos – essa felicidade não pode ser sempre assegurada e satisfeita quando toma-se de meios contingentes para a máxima da ação envolvida, pois “segue-se que jamais se tem de tratar a *moral* em si como uma *doutrina da felicidade*, isto é, como uma diretriz sobre o modo de tornar-se participante da felicidade; pois ela tem a de ver meramente com a condição racional (*conditio sine qua non*) da última, e não como um meio de adquiri-la” (KpV, AA 05, 234 e 235). A busca pela felicidade é convertida pela razão em uma objetividade na satisfação desinteressada da aplicação do dever unicamente pela motivação moral, conseqüentemente a felicidade se transforma em motivo abstraído de fins particulares e se converte em uma expectativa racional da dignidade da felicidade em um futuro possível para a humanidade, como um todo, ou seja, “da exata concordância da felicidade com a moralidade” (KpV, AA 05, 225) – essa conversão objetiva da felicidade decorre do postulado da razão prática da existência de Deus que, do ponto de vista da razão, tanto não pode como não deve constituir “como um fundamento de toda a obrigação em geral” (KpV, AA 05, 226). Se assim o fosse, recairíamos em uma regra de caráter heterônomo.

mas a inclinação apenas ocorre na natureza, então os fins só podem ser preenchidos dentro da natureza” (GUYER, 2002, p. 171, tradução nossa)<sup>260</sup>. Guyer (2002, p. 163, tradução nossa)<sup>261</sup> nos diz também que: “até mesmo o próprio Kant reconhece, em última análise, que não podemos permitir que os fins da natureza se sobreponham aos exercícios da liberdade humana na escolha dos fins”, ou seja, mesmo que a natureza nos tenha incutido a demanda física de buscar pela felicidade como fim, e conseqüentemente, nos colocar em situação de conflito com outrem por conta disso, a natureza igualmente depositou no homem a capacidade de se elevar desse fim tomado individualmente em favor do fim da realização da moralidade como seu próprio fim.

O fato de que, na ordem dos fins, o homem (e com ele todo ente racional) seja *fim em si mesmo*, isto é, jamais possa ser usado por alguém (nem mesmo por Deus) simplesmente como meio, sem que ele mesmo seja com isso ao mesmo tempo fim, que, portanto, a *humanidade* em nossa pessoa tenha de ser a nós mesmos *santa*, segue-se doravante por si, porque ele é o *sujeito da lei moral*, por conseguinte daquilo que é em si santo, somente em vista do qual e também em concordância com o qual pode em geral ser denominado santo. Pois esta lei moral funda-se sobre a autonomia da sua vontade, como uma vontade livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder *concordar* com aquilo ao qual deve *submeter-se* (KpV, AA 05, 237).

No caso da busca pela felicidade, a razão serviria como a objetividade capaz de fornecer outros fins de ordem objetiva para a humanidade, mas que tais fins só podem ser alcançados através do seu uso como autonomia da vontade. No caso da felicidade, aspirar a ela é próprio dos seres humanos; a questão são os fins para tal. Não se condena esse fim, mas os seus meios. O único meio objetivo para a *dignidade*<sup>262</sup> da felicidade é a

<sup>260</sup> “If the ends are suggested by inclination, but inclination occurs only in nature, then the ends can only be fulfilled within nature.”

<sup>261</sup> “Indeed Kant himself ultimately recognizes that we cannot allow the ends of nature to override the exercise of human freedom in the choice of ends.”

<sup>262</sup> Para Kant, a única objetividade possível para o conceito de felicidade seria o de colocá-lo na ordem dos fins da razão prática. Assim, o sujeito moral seria “digno da felicidade” (KpV, AA 05, 234) através da religião como fim prático em vistas do Sumo-Bem. Para Kant, “o ideal do Sumo-Bem como dignidade futura da felicidade em um todo moral da espécie, corresponde a questão especulativa da razão: “*que me é permitido esperar?*” (A 805/B 833). É-nos permitido esperar a dignidade da felicidade na aplicação da moralidade da espécie mediante o ideal do Sumo-Bem sob a ideia de Deus. Porém, não temos garantia alguma de que, de fato, esse estado de coisas possa realmente vir a ocorrer. Entretanto, a obrigação da lei moral como fim incondicionado de si estabelece que “o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral” (KpV, AA 05, 225). Os seres humanos, no contexto do ideal racional do Sumo-Bem, devem buscar

moralidade tomada como fim em si mesma e exercida no conjunto da espécie como ideal<sup>263</sup> do Sumo-Bem (*höchsten Gutt*), o qual representa a totalidade incondicionada da razão em sentido prático.

Como já pontuamos anteriormente, temos de distinguir os conceitos de destinação (*Bestimmung*) e fim terminal da razão (*Endzweck*). O primeiro se refere ao que dissemos até agora acerca das disposições naturais do homem, a faculdade de desejar e os seus desdobramentos. O segundo pode ser pontuado pela Antropologia da seguinte maneira

Nas exposições dos conceitos (denominados ideias) pertinentes à moralidade, que constitui a essência de toda a religião, e portanto à razão pura, distinguir o

---

“a santidade dos costumes” (KpV, AA 05, 232) – ou seja, devem se guiar pelo sentimento de respeito como a motivação subjetiva suficiente para as ações. O que não é possível, de acordo com Kant. Por essa razão, o Sumo-Bem se constitui como ideal inerentemente moral a ser perseguido futuramente numa ordem dos fins práticos que incorpora a santidade divina à moralidade, porque, o homem não se guia pela religião para agir de acordo com aquilo que é autorizado moralmente como ser dotado de caráter moral e capaz de exercer a virtude, mas agiria moralmente por estar de acordo com a vontade divina.

<sup>263</sup> Aproximamo-nos da perspectiva normativa de Georg Cavallar (2012) acerca do conceito de “Sumo-Bem” presente nas obras metafísicas de Kant. De acordo com o intérprete, o Sumo-Bem é um ideal que só pode “ser alcançado pela espécie humana como um todo e os humanos que esclareceram-se a si mesmos sobre sua própria vocação irão adiante de seus papéis ou funções na sociedade civil, estão em posição de tornarem-se cidadãos do mundo” (CAVALLAR, 2012, p. 100-101, tradução nossa). “This can only be achieved by the human species as a whole, and humans who have enlightened themselves about their proper vocation that go beyond their roles or functions in civil society, are in a position to become citizens of the world”. Pois, “tentar realizar esse ideal da razão e ‘torná-lo cada vez mais próximo da grande perfeição’ é uma tarefa que os humanos devem pôr em si mesmos” (CAVALLAR, 2012, p. 101, tradução nossa). “Attempting to realise this ideal of reason, and bringing it ‘ever nearer to a possible greatest perfection’ is a task humans should set themselves”. Concordamos com a análise da normatividade inerente ao Sumo-Bem. Porém, acreditamos que, indiretamente, o homem é capaz de propor fins que o aproximem no desdobrar da história do conjunto da espécie a se aproximar gradativamente de tomar a moralidade como fim em si mesma, mesmo que a aplicando nos casos do direito, da constituição cosmopolita, na promoção da hospitalidade, na execução dos deveres éticos e virtuosos e da formação do caráter moral. Mesmo que parte desses elementos supracitados se coloquem numa ordem causal que, “ao contrário do processo legal, o progresso moral e religioso não é um tópico no desenvolvimento da história, pois pertence ao mundo numênico” (CAVALLAR, 2012, p. 102, tradução nossa). “Unlike legal progress, moral or religious progress is not a topic of historical development, because it belongs to the noumenal world”. Kant pontua na *Antropologia* o desenvolvimento de elementos sociais que permitem pensar que a civilização foi capaz de dar passos relevantes em direção ao seu próprio aperfeiçoamento. O gosto é um bom exemplo disso. Logo, indiretamente, o homem busca fins que o promovam a fundamentar máximas de acordo com a lei da razão. Mesmo que não possamos estabelecer fins completamente destituídos de componentes condicionadas, ainda assim o esforço é válido. Possuímos ciência das dificuldades inerentes à completa realização do dever moral apenas e em virtude da ação tomada como fim em si mesma, dada a constituição humana de buscar fins condicionados que o levem à promoção da felicidade como motivo estruturante de suas máximas. Entretanto, acreditamos que Kant descreve o Sumo-Bem como uma normatividade realizável em *algum momento* no desdobramento futuro da história da humanidade. É um ideal que temos de assumir com convicção a sua plena execução, mesmo que esse momento não possa ocorrer durante a geração na qual estamos inseridos, mas a busca pela realização geracional do fim da moralidade é um dever mesmo que inalcançável aos nossos olhos no presente próximo.

simbólico do intelectual (o culto da religião), distinguir o *invólucro*, necessário e útil por algum tempo, da coisa mesma, é *esclarecimento* porque não se troca um *ideal* (*Ideal*) (da razão prática pura) por um *ídolo*, e não se atinge o fim-último (ANTH, AA 07, 192).

Um ideal é consequência do uso da razão em sentido prático com vistas a estabelecer os seus conceitos puros a uma ordem suprassensível dos seus próprios fins. Destarte, o fim terminal da humanidade é o ideal da moralização da espécie pelo conceito racional de homem como cidadão do mundo. Acerca da destinação, devemos pensá-la como aquela que requer

representar-se, porém, sua relação e acordo com o fim que a razão nos prescreve imediatamente (o fim moral) é uma ideia que, em verdade, é transcendente na intenção *teórica*, na prática, porém (por exemplo, com respeito ao conceito de dever da *paz perpétua*, de utilizar para isto aquele mecanismo da natureza), é dogmática e bem-fundada segundo sua realidade (ZeF, AA 08, 44).

A finalidade terminal moral da espécie humana é a busca da sua moralização mediante o ideal cosmopolita de homem como cidadão do mundo. Já a finalidade terminal da razão do ponto de vista ético-jurídico do cosmopolitismo é a paz perpétua pela Federação dos Estados através da constituição cosmopolita que segue os parâmetros da universalidade, da necessidade e da dignidade humana como fim na sua fundamentação. Por um lado, temos o fim da natureza a ser desdobrado individualmente como uso da razão para o fim da obtenção de um caráter moral e também de visar a seguir como agente cosmopolita, individualmente, o ideal de homem como cidadão do mundo, podemos constatar essa interpretação a partir do que Perez (2007, p. 52-53) afirma a seguir:

Para Kant o significado do conceito de Paz Perpétua não denota uma simples fantasia ou imaginação, também não é o nome de um Estado utópico, mas um conceito heurístico, uma orientação, um guia para trabalhar praticamente no sentido de um melhoramento moral do mundo (...) O significado deste tipo de conceitos não é referencial, no sentido de apontar ostensivamente para um fenómeno, mas é prático, no sentido de direcionar o agir em relação com o imperativo categórico.

Para Perez (2007), o aprimoramento de si mesmo<sup>264</sup> nos leva a buscar o fim da paz perpétua, que é uma expressão da moralidade. Já o conceito “o Ser Humano é Cidadão do Mundo é a proposição inicial e fundamental da antropologia em sentido pragmático. Certamente podemos dizer que ocupa o mesmo lugar que a proposição Isto é Meu no direito ou A História da Espécie Humana Tende para Melhor na História” (PEREZ, 2010, p. 80), nessa acepção, o conceito de cidadão do mundo possui componentes objetivos que o sustentam metodologicamente e atrelado ao sistema de fins da razão prática. Concordamos com essa leitura de Perez (2007), da concepção da razão prática do conceito de homem como cidadão do mundo e que esse conceito se encontra na ordem da busca dos fins da própria razão em sentido prático. Entretanto, para nós, a concretização efetiva na práxis da ação do ideal de homem como cidadão do mundo não é possível individualmente, mas não deixa de ter importância como ideal que deve ser perseguido exatamente por se tratar de um fim moralmente autorizado e condizente como modelo para a busca do aprimoramento e exercício de um caráter moral, de todo modo.

Isso pode ser justificado do seguinte modo: o cidadão do mundo não é capaz de legislar em âmbito internacional acerca do direito dos povos. Consequentemente, ele não pode tratar da paz entre Estados. Isso não significa que esse ideal em nível individual possa ser dispensado, pois a motivação desse ideal se encontra na dinâmica das relações entre sujeitos agentes cosmopolitas na forma da hospitalidade. Por outro lado, temos o fim da natureza como fim a ser desdobrado pela coletividade da espécie humana: o ideal cosmopolita de homem como cidadão do mundo que só possui efetividade comunitariamente, pois a realização da finalidade da “humanidade em uma condição cosmopolita é algo que a espécie como um todo, unicamente, pode alcançar” (LOUDEN, 2008, p. 521, tradução nossa)<sup>265</sup>.

A partir da divisão que fizemos do ideal de cidadão do mundo tomado coletiva e individualmente, somos capazes de estabelecer outra divisão: a da efetividade da ação em “conformidade ao dever” (GMS, AA 04, BA 9-10), isto é, moral tanto individualmente quanto coletivamente. Em nível individual, o homem como ser racional deve buscar ativamente representar-se como “legislando num reino dos fins possível pela liberdade da

---

<sup>264</sup> Creemos que a esse aperfeiçoamento subjaz a antropologia moral.

<sup>265</sup> “Humanity in a cosmopolitan condition is something that only the species as a whole can achieve.”

vontade, seja como membro, seja como soberano” (GMS, AA 04, BA 75). Deste modo, a busca pela execução da moralidade individualmente consegue coadunar e é somente realizável mediante o ideal de um cidadão do mundo, por este se tratar também de um fim da razão. Os meios que direcionam esse fim podem ser “em conformidade ao dever” (GMS, AA 04, BA 9-10), mas visam a adoção da ação moral em si mesma. O homem, individualmente, pode representar-se como livre, e isso lhe permite buscar o fim do ideal cosmopolita de homem como cidadão do mundo. Buscar esse fim é *realmente* um dever, como contexto de relações que envolvem todos os povos, a saber, de tomar a humanidade como universalmente dotada de respeito e valor inerentes.

Embora, como vimos, o ideal de homem como cidadão do mundo seja apenas um recurso possível para a busca da moralização do homem individualmente, isso não significa uma perda para o conceito, pois esse ideal cosmopolita pode ser visto como uma ideal moral para a dignidade universal da humanidade como fim em si mesma, já que o homem “pertence ao reino dos fins como membro, se ele legisla aí, é verdade, universalmente, mas também está submetido ele próprio a essas leis. Ele pertence a esse reino como *soberano*, se ele não está, enquanto legislador, submetido à vontade de qualquer outro” (GMS, AA 04, BA 75). O homem como sujeito capaz de fundamentar e executar a sua própria autonomia moral se conecta ao ideal civilizatório, do ponto de vista da busca individual por este, pois o Reino dos Fins é “um reino dos seres racionais livres que são iguais na humanidade e tratados sempre como possuindo fins em si mesmos, não importa de onde a pessoa seja” (BROWN, 2009, p. 08, tradução nossa)<sup>266</sup>. A partir dessa abrangência do Reino dos Fins que ultrapassa os critérios de demarcação de identidade geográfica pontual dos povos e de sua cultura local, podemos pensar a possibilidade do ideal de homem como cidadão do mundo como fim proposto a ser perseguido na esfera particular do sujeito legislador e soberano de seus fins racionais.

Por fim, podemos notar a complementariedade entre a destinação (*Bestimmung*) da natureza e o fim terminal (*Endzweck*) da razão. A segunda é consequência da primeira – isso se deve à constituição das faculdades do homem fornecida pela própria natureza.

---

<sup>266</sup> “A kingdom of free rational beings that are equal in humanity and treated always as having ends in themselves, no matter where the person is from.”

Podemos nos indagar se Kant estaria sendo um consequencialista<sup>267</sup> no âmbito da metafísica prática. Nisso, acreditamos que sim. Hanna (2014) também aponta uma leitura em direção a essa interpretação consequencialista da adequação entre os fins da moralidade em um Reino dos Fins e, conseqüentemente, possuir a dignidade de participação coletiva no ideal do Sumo-Bem:

Para escolher agir desta maneira, em qualquer medida é, nessa escala, ter então alcançado a sincera autenticidade (ou seja, devoção sincera à autonomia baseada em princípios ou uma “boa vontade” no sentido kantiano), ao menos, parcialmente e até certo ponto. Ou, dito de outra maneira, escolher e agir dessa forma significa ter alcançado ou excedido a maior barreira possível, padrão ou ideal da normatividade racional para o ser humano como animal mentalmente racional e, de fato, para quaisquer outras criaturas possíveis essencialmente como nós, sejam humanos ou não. Essa fundamental tese axiológica acerca da boa vontade pode ser diretamente comparada e contrastada com o egoísmo ético [...] e também com o ato consequencialista, que diz que o Sumo-Bem é escolher e agir com bons resultados (HANNA, 2014, p. 9, tradução nossa)<sup>268</sup>.

Se não levarmos em consideração uma leitura consequencialista na filosofia prática de Kant, esses conceitos de destinação e fim terminal ficariam enfraquecidos – o problema é o de como poderíamos partir da teleologia do uso da razão proveniente da estrutura racional constituinte do homem a uma teleologia que lhe permite, como ser livre graças à própria estruturação da faculdade da razão, colocá-lo numa ordem causal suprassensível de fundamentação dos seus princípios para agir estimulado por deveres autoimpostos nas dinâmicas intersubjetivas que: “apenas a razão nos habilita a movermos em direção a paz perpétua uns com os outros” (SCHNEEWIND, 1998, p. 519, tradução nossa)<sup>269</sup> como desdobramento civilizatório do progresso da espécie.

---

<sup>267</sup> Tomaremos a definição de consequencialismo de Elizabeth Anscombe (1958), que toma os desdobramentos da ética e da moral como dispostas na história da filosofia a partir da “formulação ‘eu sou obrigado’ ou, novamente, um filósofo pode negar que o ‘direito’ é um termo ‘descritivo’ e, então, estar às voltas em direção de alcançar uma visão que através da análise linguística, dá na mesma que, ‘a correta ação é aquela que produz as melhores consequências’ (isto é, da visão do quadro de como os seus próprios princípios afetam o fim que você escolhe buscar” (ANSCOMBE, 1958, p. 386, tradução nossa).

<sup>268</sup> “To choose and act in this way to any extent is, to that extent, to have thereby achieved principled authenticity (i.e., principled wholehearted autonomy, or a “good will” in Kant’s sense), at least partially and to some degree. Or otherwise put, to choose and act in this way is to have reached or exceeded the highest possible bar, standard, or ideal of rational normativity for rational human minded animals, and indeed for any other actual or possible creatures essentially like us, whether or not they are human. This fundamental axiological thesis about the good will can be directly compared and contrasted with that of ethical egoism [...] and also with that of act consequentialism, which says that the highest good is choosing and acting with good results.”

<sup>269</sup> “Only reason enables us to move toward peace with one another.”

O fim terminal da razão é aquele que pode ser exercitado e buscado mediante a própria faculdade da razão e o que fazemos dela como seres que: “fazem algo de nós próprios, ou podemos e devemos fazer como seres que agem livremente” (ANTH, AA 07, 119, com adaptações nossas)<sup>270</sup>, já que “lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão*” (SF, AA 08, 99). Logo, estamos diante da possibilidade do homem de fazer livre uso da sua faculdade da razão.

O ideal de Sumo-Bem, bem como o ideal de homem como cidadão do mundo, não podem ser vistos sob uma ótica de que, em algum momento, estes ocorrerão num marco específico da história pela humanidade. na filosofia de Kant. Devemos enxergar estes dois ideais como desdobramentos possíveis pela espécie no seu desenvolvimento em vistas ao progresso. Tais desdobramentos se vinculam com a antropologia moral por motivarem os homens a buscar cada vez fazerem de si próprios agentes que buscam o cosmopolitismo.

De acordo com a antropologia moral, podemos ver que a falta de um caráter é capaz de trazer a impressão de que os homens estão sempre a tatear no seu desenvolvimento, do ponto de vista prático como modo de pensar. Sem um caráter moral, “inverte-se o plano do progresso, edifica-se para se poder demolir e impõe-se a si mesmo o esforço sem esperança de rolar até ao cume a pedra de Sístio para novamente a deixar resvalar” (SF, AA 08, 98). A partir dos componentes educacionais, artísticos inerentes à busca da formação de um caráter moral, podemos dizer que, na ausência integral ou parcial destes, ou quando estes visam a estabelecer máximas contrárias à moralidade, algo no âmbito social parece se comportar mal. Isto posto, precisamos pensar que o caráter moral é o primeiro passo para os desdobramentos da espécie em vistas do seu progresso. Isso seria possível de acordo com o aspecto de que individualmente o homem nada pode fazer para obter um caráter e, assim sendo, a espécie depende do cultivo individual de cada sujeito rumo a obtenção de um caráter moral para si próprios, para que a espécie

---

<sup>270</sup> Sabemos que a supracitada passagem já foi apresentada ao longo do presente trabalho diversas vezes, mas estamos sempre ressaltando o aspecto relevante ao qual ela se refere: a da liberdade inexorável do homem.

possa progredir mediante a incumbência de cada indivíduo singularmente de pôr em marcha o aperfeiçoamento humano em vistas de um fim racional.

De acordo com Louden (2021, p. 13, tradução nossa)<sup>271</sup>: “na investigação da vontade da natureza humana da antropologia pragmática, Kant espera descobrir o caráter cosmopolita da nossa espécie”. Em linhas gerais, a antropologia pragmática lida com uma teleologia da espécie humana com o acréscimo da antropologia moral para esse desenvolvimento humano.

Para Brandt (2001), o cosmopolitismo de Kant é visto como uma consequência teleológica do aperfeiçoamento humano em busca da execução da moralidade.

Kant considera a história da humanidade como um ‘sistema’ e o indivíduo como membro e cidadão, não apenas da *kosmópolis* existente em um determinado momento, mas da espécie humana também na sua dimensão histórica. O indivíduo se converte, assim, em um membro e meio da humanidade futura (BRANDT, 2001, p. 213, tradução nossa)<sup>272</sup>.

Tal sistema ordenado da natureza aponta teleologicamente para o fim da moralização humana na espécie. Estamos próximos da interpretação de Brandt (2001) a esse respeito, pois levamos em consideração que o homem é capaz de determinação pela sua razão prática que lhe fornece as condições para a sua “emancipação gradual da natureza mediante a autodeterminação (*Selbstbestimmung*), mediante a autonomia ética (*sittliche Autonomie*)” (BRANDT, 2001, p. 209, tradução nossa)<sup>273</sup>. Concordamos com Brandt (2001) acerca da necessidade da autonomia da vontade como elemento que permeia e possibilita o cosmopolitismo de Kant. Contudo, não fica muito claro no livro do intérprete de que maneira a autonomia se comporta como auxiliadora desse rumo ao cosmopolitismo, mas que ela apenas desempenha o papel de nos conduzir até o

---

<sup>271</sup> “Pragmatic anthropology’s investigation of human nature will, Kant holds, uncover the cosmopolitan character of our species.”

<sup>272</sup> “Kant considera a la historia de la humanidad como un “sistema” (VIII, 29), y al individuo como miembro y ciudadano no solamente de la *kosmópolis* existente en un momento determinado, sino de la especie humana también en su dimensión histórica. El individuo se convierte así en miembro y medio de la humanidad futura.”

<sup>273</sup> “La emancipación gradual de la naturaleza mediante la autodeterminación (*Selbstbestimmung*), mediante la autonomía ética (*sittliche Autonomie*).”

cosmopolitismo. Ainda acerca da teleologia dos fins da espécie humana, Perez (2007, p. 50) pontua que

Em 1784 Kant tinha a ideia de que o estado cosmopolita se alcançava a partir da insociável sociabilidade dos indivíduos e dos povos. Não é por amor, mas por espanto que nós chegaríamos a relações internacionais maduras. Nesse espanto encontramos dois elementos com os quais a história progride para o melhor: um é a razão dos homens nas suas capacidades naturais (quando usamos a razão deixamos de fazer a guerra e entramos num estado de paz republicano e cosmopolita), o outro elemento é a providência (já que o próprio homem não garante o anelado progresso).

Como vimos, Perez (2007) estabelece a interpretação dos direitos de hospitalidade como a concretização cosmopolita dos seres humanos e para os seres humanos: o cosmopolitismo seria a condição de aplicação do direito cosmopolita e a sua consequência. A História seria o componente de observação empírica que registra esses acontecimentos humanos e marca os desenvolvimentos dos seres humanos e da espécie em vista do progresso moral, ou seja, o progresso moral é possível de ser alcançável, nessa leitura de Perez (2007), tal como também já afirmamos. Cavallar (2012, p. 103, tradução nossa)<sup>274</sup> crê em uma leitura filosoficamente guiada pela teleologia que: “se concentra apenas nas ações como fenômenos, não importa se estas foram causadas pela razão prática ou pelos impulsos naturais, pelo espírito ou pela letra da lei moral”.

A partir das duas análises dos intérpretes supracitados, seremos compatibilistas. Para nós, a História, de acordo com Kant, marca e descreve os acontecimentos da humanidade que, metodologicamente, são amparados pela normatividade do fim para o melhor da espécie – e o melhor seria que a espécie se orientasse rumo à sua moralização coletiva e em coletividade. Entretanto, de fato, não podemos destacar as máximas envolvidas nos agentes individuais ou povos em relação a aspectos que marcam a marcha da História. Para Cavallar (2012, p. 103, tradução nossa)<sup>275</sup>, os “humanos desconhecem o status moral de outros seres humanos e de si mesmos”. Discordamos desse aspecto levantado por Cavallar (2012), porque, de fato, mesmo que não tenhamos acesso às máximas autorrepresentadas que outrem adotou em uma ação ou no conjunto de ações,

---

<sup>274</sup> “Only focuses on actions as phenomena, no matter whether these were caused by practical reason or natural impulses, by the spirit or the letter of the moral law.”

<sup>275</sup> “Humans do not know the moral status of other humans or their own.”

não podemos nos esquecer de que, indiretamente, conseguimos detectar sinais<sup>276</sup> na história da espécie e de seus personagens memoráveis que reproduzem a expectativa do progresso, como o direito, o luxo, o gosto etc. Mesmo Kant nos diz que, “dentre todas as perspectivas do ser humano a mais consoladora é quando, em seu presente estado moral, tem razão para ter no horizonte a continuidade e o progresso ulterior até o melhor” (ANTH, AA 07, 186) e que “graças à disposição moral da nossa espécie o curso desta se vire de novo para o melhor (SF, AA 08, 99), ou seja, o ser humano necessita se aperfeiçoar, e o seu aperfeiçoamento tem de ser um fim que é um dever (MS, TL, AA 06) a partir de comparações entre ocorrências do passado com as do presente, pelo próprio sujeito que, como agente livre, tem de ser capaz de “tomar corajosamente a resolução de começar uma vida nova e melhor” (ANTH, AA 07, 186).

Do ponto de vista individual, somos capazes de constantemente nos renovar e buscarmos nos aproximar da execução dos deveres, ou seja, buscamos, de algum modo, o nosso progresso moral individual. Do ponto de vista do direito, por exemplo, durante séculos pudemos vislumbrar a descrição de que o rompimento das leis poderia ocasionar a pena de morte para o infrator. Atualmente, em muitos lugares da Terra, a pena de morte é condenável, pois lega ao Estado a tarefa de aplicar uma lei que, kantianamente falando, é moralmente desautorizada, pois uma lei como a pena de morte não pode ser universalizável por se tratar de um estatuto que não leva em consideração a dignidade humana. No entanto, se o direito é uma das expressões da aplicação da moralidade pelo critério de restrição de máximas, então seria possível dizer, através do exemplo acima que, de fato, estamos nos aproximando gradativamente para o progresso moral da

---

<sup>276</sup> Isso fica claro quando Kant afirma que: “Importa, pois indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o ato da sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como *sinal histórico*, e poderia, por isso, demonstrar a *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo*, i.e., não segundo os indivíduos (pois tal proporcionaria uma enumeração e uma contagem intermináveis), mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados” (SF, AA 08, 101). A questão não é o que o indivíduo imprime na História, mas coletivamente, o que os homens percorrem no curso da História. Obviamente, muitos indivíduos marcaram a história com feitos impressionantes. Mesmo assim, para Kant, é na espécie que podemos constatar o progresso, e não no indivíduo.

espécie<sup>277</sup>. “Os humanos manejam, no entanto, para aprimorar legalmente seus arranjos e instituições externas [...] Esse progresso legal pode ser confirmado por evidências empíricas” (CAVALLAR, 2012, p. 103, tradução nossa)<sup>278</sup> e essa afirmação se encontra de acordo com o que Kant ilustra na MS, “por meio da razão, do ideal de uma união jurídica dos homens sob leis públicas” (MS, RL, AA 06, 356).

Desse modo, podemos constatar pelo direito o progresso da espécie, e a espécie deve buscar guiar-se pela razão para, enfim, adquirir o status moral do direito cosmopoliticamente aplicado, como Federação dos Estados para a promoção da paz. Esse ideal corresponde ao ideal do homem como cidadão do mundo, pois podemos reconhecer que os cidadãos do mundo agem de acordo com a lei e, logo, preservam a humanidade como fim em si mesma. Por conseguinte, a guerra para um cidadão do mundo não é moralmente autorizada.

Sabemos do impacto da natureza conflituosa como inerente à qualidade distintiva dos seres humanos que se comporta em vista de, indiretamente, promover o uso da razão, obrigando-os a sair do estado de natureza, passo esse que possibilita todos os produtos culturais do homem e os desdobra paulatinamente em busca do melhor para a espécie. Mas não podemos legar toda a responsabilidade do desenvolvimento de uma destinação (*Bestimmung*) na História apenas para a natureza. A responsabilidade humana também se faz atuante, pois o homem tem de se desenvolver racionalmente com aquilo que a natureza lhe proveu: a razão. Louden (2021) possui ciência desses elementos, trazendo-os sempre sob o olhar teleológico da possibilidade humana de exercer o cosmopolitismo. Porém, não podemos também nos curvar a uma interpretação deveras biológica do destino humano em Kant, pois poderíamos recair em um determinismo biológico causal. “No

---

<sup>277</sup> Mesmo que o Direito seja uma esfera bastante objetiva, de acordo com os parâmetros apontados aqui, também vale mencionar que a literatura assume um papel educacional que motiva o progresso da espécie, porque, por exemplo, é possível reconhecer no personagem de Júlio César, de Shakespeare, as paixões do orgulho e da soberba, bem como se vê em Otelo, a explicação contingente de como se comporta o ciúme e suas decorrências corrosivas, ou mesmo na figura concebida por Sófocles de Antígona como a encarnação da lealdade. A literatura promove material didático e esclarecedor capaz de enriquecer as nossas perspectivas em relação às nossas próprias máximas, seja por admiração dos feitos narrados, seja por empregar valorização a situações que tomamos por abjetas. Mesmo Kant confirma isso, quando nos diz que, pragmaticamente, “parodiar alegremente e com utilidade um romance que aflinge o coração, como *Clarissa*” (ANTH, AA 07, 163) é útil para podermos “fortalecer os sentidos, porque se libertam do conflito em que são enredados por conceitos falsos e nocivos” (ANTH, AA 07, 163).

<sup>278</sup> “Humans do manage, though, to improve their external, legal arrangements and institutions [...] This legal progress can be confirmed by empirical evidence.”

entanto, como dito anteriormente, o papel central da *Bestimmung* da humanidade na antropologia kantiana também trata de delimitar o status empírico desta disciplina” (LOUDEN, 2021, p. 22, tradução nossa)<sup>279</sup>. Ao fim, o intérprete se rende à interpretação entre causalidade da destinação humana ou “Providência temporal” para se debruçar acerca do cosmopolitismo kantiano em uma acepção da antropologia moral, “a menos que e até que nós alcancemos o objetivo da unidade cosmopolítica, nossas predisposições permanecerão subdesenvolvidas” (LOUDEN, 2021, p. 24, tradução nossa)<sup>280</sup>.

Tomamos dessa leitura de Louden, (2021) a importância da conexão entre antropologia moral e cosmopolitismo. Mas assumimos uma leitura fraca do aspecto biológico elencado pelo próprio autor. O que nos importa é apenas a antropologia moral como condição relevante para o cosmopolitismo e para o que nos importa neste trabalho: o conceito de homem como cidadão do mundo.

## 6.2. - PROGRESSO DA HUMANIDADE EM DIREÇÃO A SUA DESTINAÇÃO E O FIM TERMINAL DA RAZÃO

Como vimos anteriormente, a forma contratual seria uma maneira de mostrar a plausibilidade da atuação em práxis da operação do direito de acordo com a razão prática, cuja finalidade do contrato é exatamente possibilitar que as relações humanas sejam objetivas e fundamentadas pelo fim objetivo de se tomar a humanidade como fim – que é um ditame da razão, bem como a constituição objetiva do direito cosmopolita que obriga a respeitar a humanidade do outro e, conseqüentemente, visa à aplicação do cosmopolitismo. Mas, para isso, também temos de levar em conta o elemento individual do homem como agente cosmopolita à medida que exerce de forma virtuosa a hospitalidade. Portanto, graças à hospitalidade, como vimos anteriormente, o homem ativamente participa no mundo como agente cosmopolita. Para nós, o fim da moralidade é “um mundo moral que resultará se, afinal de contas, a orientação da sua constituição

---

<sup>279</sup> “However, as noted earlier, the central role of humanity’s *Bestimmung* in Kantian anthropology also threatens to undermine the discipline’s empirical status.”

<sup>280</sup> “Unless the goal of cosmopolitical unity, our predispositions will remain underdeveloped.”

interior fornece aos agentes que são seus membros” (SCHNEEWIND, 1998, p. 525, tradução nossa)<sup>281</sup>, ou seja, como um fim teleológico cosmopolita da humanidade. Por essa razão, a construção de um mundo cosmopolita é oriunda da liberdade constitutiva dos homens em vista da aplicação do progresso da espécie: a realização própria da paz perpétua.

De acordo com Kleingeld (2012, p. 27, tradução nossa)<sup>282</sup>, “o cosmopolitismo filosófico endossa uma certa concepção de cidadão do mundo”. Tomaremos que essa concepção está entrelaçada com o conhecimento cosmológico de mundo e de elementos tomados como objetos da antropologia moral que visa a, justamente, que os homens, tomados como conjunto da espécie possam buscar esse fim. Como nos diz Kant a respeito dessa interpretação:

Um versado em assuntos do Estado pode deter bem todas as regras da diplomacia: mas se ele não vê perspicazmente como isso leva a eventos futuros, então ele é um versado apenas teórico em assuntos do Estado. Pois, porque ele então vai conjecturar bem diferentemente do que depois efetivamente acontece, assim na execução não mostra com antecipação nenhuma ciência prática (Refl, AA 14-19, 403. L Bl. C. 9. R I 157 – 158. S. III – IV).

Do ponto de vista diplomático, um agente do Estado tem de dotar não apenas os conhecimentos constitucionais do seu país, além da própria constituição cosmopolita. Desta maneira, ele deve ser capaz de manejar com destreza os assuntos de interesse de seu Estado e coadunar esses com os interesses coletivos de uma possível federação cosmopolita. A questão não é beneficiar o seu Estado de origem ou de habitação atual exclusivamente, mas saber lidar com as demandas do seu Estado e de como estas não podem entrar em colisão com os princípios fundamentais da constituição cosmopolita. É um manejo como saber cosmopolita que direciona, de forma moralmente autorizada, as questões universais dentre os diversos interesses de Estado e sua soberania, mas que também sabe respeitar a autonomia dos demais Estados. Tal manejo cosmopolita tem de ser exercitado como um dever da espécie humana.

---

<sup>281</sup> “A moral world will result, if at all, from the guidance their inner constitution gives the agents who are its members.”

<sup>282</sup> “Philosophical cosmopolitanism is the endorsement of some conception of world citizenship.”

Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* na disposição de ânimo (*Gemüt*), mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever; sejam quais forem os motivos que as ocasionem; i.e., nos *atos* bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição moral do gênero humano, é que se poderá situar apenas o ganho (o resultado) da sua refundição em vista do melhor (SF, AA 07, 109).

Essa cultura da espécie de buscar o fim cosmopolita tem de ser, aos poucos, encalcada nos seres humanos via aspectos que permitam a formação de um caráter moral individual, tais como a educação, o exercício da hospitalidade, o dinamismo das relações em sociedade, o fomento a cultura, além dos elementos da antropologia moral que auxiliam no cultivo da virtude aos homens. Tais aspectos, do ponto de vista individual, se assemelham a um minucioso e lento “trabalho de formiguinha”, que nem sempre parece caminhar para o ideal cosmopolita. Às vezes, parece nos indicar até mesmo o contrário. Nesse caso, podemos destacar que o cosmopolitismo é um trabalho coletivo que demanda também a parte de cada indivíduo nesse processo de aprimoração da espécie com a finalidade da execução da moralidade por esse ideal, tal qual já mencionamos anteriormente, e que “cada membro no organismo da totalidade do mundo está salvo *a priori* na sua determinação, mesmo que não possamos reconhecer isso” (BRANDT, 2001, p. 213, tradução nossa)<sup>283</sup>. Devemos levar em consideração que o “progresso pode ser pensado como o desenvolvimento da legislação jurídica, mas com uma grande aproximação da legislação moral” (PEREZ, 2007, p. 50). Por essa razão, devemos pensar nesse progresso na História como uma teleologia dos fins: do fim da moralidade que é aplicável e aplicada pelo próprio homem, cujo ideal é cosmopolita, como ampliação do dever para com a humanidade disposta internacionalmente.

Para Brandt (2001), podemos vislumbrar a aplicação da moralidade através do conjunto historicamente reconhecível das ações pela História humana. A sociedade civil é vista pelo intérprete como um organismo ordenado entre o todo (Estado) e suas partes compostas (indivíduos) que se move através do mandamento da moralidade. Não discordamos dessa interpretação, mas acreditamos que a antropologia moral também desempenha um papel na facilitação da busca por máximas moralmente autorizadas. “O

---

<sup>283</sup> “Cada miembro en el organismo de la totalidad del mundo está salvado a priori en su determinación, aun cuando no podamos reconocer esto.”

ser bom pode nos ser subtraído porque não conhecemos, em sua totalidade, o plano do mundo; ou bem sabemos *a priori*, tal é a posição kantiana de que tudo no mundo é um meio para a promoção do fim terminal e podemos mostrar isso na maioria das vezes” (BRANDT, 2001, p. 219, tradução nossa)<sup>284</sup>. Podemos pontuar que o fim terminal da espécie se beneficiaria e muito dos recursos teóricos da antropologia pragmática e da antropologia moral. Obviamente, levamos em conta “a ideia de que a autonomia moral proíbe fundamentar a moralidade antropológicamente” (BRANDT, 2001, p. 217, tradução)<sup>285</sup>. Mas, antropológicamente, podemos constatar o nível ético e jurídico no qual se encontra historicamente a humanidade, tal qual apontamos anteriormente.

Kant observa que a História humana se desdobra progressivamente para a realização desse ideal em coletividade, e esse ideal da espécie depende do exercício individual da formação do caráter moral e do exercício da virtude pelos indivíduos singularmente. Para Kant, no decurso da História,

Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis. Haverá porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc., quer por amor da honra, quer por interesse pessoal bem entendido; e tal estender-se-á, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no gênero humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural) (SF, AA 07, 119).

Com isso, pontuamos constantemente ao longo do presente trabalho a importância de se adotar a antropologia moral como parâmetro interpretativo relevante para a análise do ideal cosmopolita, pois, assim, ambos mutuamente se coordenam (embora o segundo seja a consequência do primeiro) na busca pela execução máxima das potencialidades dos seres humanos, tomados coletivamente na espécie. Para isso, um longo percurso, tanto coletivo quanto individual, tem de ser estabelecido concretamente, e para isso, serve o caráter moral. A antropologia pragmática opera como facilitador e incentiva a realização das máximas moralmente autorizadas (HAHN, 2010), do ponto de vista individual e

---

<sup>284</sup> “El ser-bueno se nos puede sustraer porque no conocemos en su totalidad el plan del mundo; o bien sabemos a priori, tal es la posición kantiana, que todo en el mundo es un medio para la promoción del fin final y podemos mostrar esto la mayoría de las veces.”

<sup>285</sup> “La idea de la autonomía moral prohíbe fundam entar la moralidad antropológicamente.”

também da espécie através do percurso humano no decorrer da História. Por outro lado, a antropologia moral detém, na nossa acepção, uma abrangência maior de elementos, não necessariamente elencáveis de modo casuístico, como os da antropologia pragmática, mas que apontam, direcionam e orientam a possibilidade da realização do fim prático da razão humana mediante a participação ativa dos agentes no contexto cosmopolita, facultando-os e tornando-os, assim, participantes do mundo: cidadãos do mundo.

### 6.3. - O FIM TERMINAL DA RAZÃO É A MORALIZAÇÃO DA HUMANIDADE: O HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO E O SUMO-BEM

Na presente seção, mostraremos a relação entre os ideais do homem como cidadão do mundo e o do Sumo-Bem. Para realizarmos tal intento, partiremos da concepção teleológica dos fins propostos pela razão, a saber, da razão tomada como fim em si mesma que propõe fins realizáveis para os seres humanos como detentores da própria razão, do ponto de vista da autonomia da concepção de fins para a autonomia na concretização autônoma desses próprios fins. Nesse sentido, explicitamente, propomos a leitura da razão como faculdade legisladora dos fins. Enquanto a destinação da natureza, indiretamente, nos empurra para a adoção da razão, a faculdade de desejar possui a capacidade de nos mover de forma incondicionada rumo ao incondicionado dos fins objetivos: (i) do ideal da humanidade tomada do ponto de vista cosmopolita; (ii) do ideal da moralização em si e para si como fim que aponta *indiretamente* em direção aos desígnios de Deus e, conseqüentemente, da felicidade da espécie como motivação objetiva destituída de componentes subjetivos – como configuração da felicidade do ponto de vista autorizado pela moralidade e em decorrência da adoção da moralidade, mas não tomando a máxima a partir dos critérios da religião cristã, a qual Kant se fundamenta e defende como “disciplina” (KLEIN, 2018) e “facilitação” (HAHN, 2010) à moralidade por um caráter moral, mas sim, *indiretamente* nos coloca na situação da adoção do princípio da moralidade como legalidade sacramental. Ou seja, Deus não pode constituir o motivo para a legalidade; do contrário, a legalidade seria condicionada, e nem mesmo para a obtenção da dignidade da felicidade; do contrário, a felicidade seria condicionada pela

expectativa futura de obtenção no pós-morte<sup>286</sup> do merecimento<sup>287</sup> de se seguir para o local descrito pela religião cristã como paraíso<sup>288</sup>.

O ideal moral do Sumo-Bem como finalidade terminal da humanidade: “é, parcialmente, realizado pelos humanos, tanto quanto eles podem. Ou seja, por tentarem a fazer uns aos outros felizes e, por cada vez mais, promover a própria perfeição moral, sem a assistência divina ou por contentamento último” (CAVALLAR, 2012, p. 108, tradução nossa)<sup>289</sup>. Podemos notar que o intérprete se apoia na interpretação de que, paulatinamente, nos aperfeiçoamos através da ética para, em algum momento, sermos participantes coletivos do Sumo-Bem. Já Guyer (2002, p. 176, tradução nossa)<sup>290</sup> corrobora a visão da realização da moralidade kantiana a partir do seguinte raciocínio:

Kant reconhece que se a moralidade em si mesma comanda a realização de uma forma universal, ao invés de uma forma egoísta de felicidade e, se a felicidade é algo que só pode ser realizada apenas no mundo natural, então a possibilidade da moralidade em si mesma depende da possibilidade da realização da felicidade no mundo natural.

Percebemos que, para Cavallar (2012), o exercício da ética é capaz de conduzir a humanidade ao ideal do Sumo-Bem. Em relação a isso, não é possível um contrassenso. Enquanto Guyer (2002) defende a dignidade da felicidade opera como a ponte entre as

---

<sup>286</sup> “A hipótese de uma vida futura não precisa ser de modo algum inserida para representar aquela punição ameaçadora como completa em sua execução. Com efeito, o homem, considerado segundo sua moralidade, é julgado como objeto suprassensível por um juiz suprassensível, não segundo as condições do tempo; aqui trata-se apenas de sua existência. Sua vida na Terra, seja curta ou longa, ou até mesmo eterna, é apenas sua existência no fenômeno, e o conceito de justiça não carece de determinação mais exata; do mesmo modo, a crença em uma vida futura não precisa propriamente vir antes, para se observar o efeito que a justiça positiva exerce sobre ele, mas é, muito pelo contrário, a partir da necessidade de punição que é tirada a conclusão sobre uma vida futura” (MS, TL, AA 06, 491).

<sup>287</sup> Kant ilustra bem esse aspecto quando afirma que “seres humanos podem, certamente, possuir mérito *uns em relação aos outros* e exigir recompensa baseados em sua justiça recíproca, mas não podem dar nada a Deus e, por isso, também terem qualquer direito de ser recompensados por ele” (V-Phil/Pöhlitz, AA 28, 181).

<sup>288</sup> A ideia do paraíso para a religião cristã pode ser exemplificada pelas duas passagens a seguir: “Henoc agradou a Deus e foi transportado *ao paraíso*” (Eclesiástico, Livro 7, capítulo 44, versículo 16, BÍBLIA SAGRADA, 1995). “Quem tiver ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor darei de comer (do fruto) da árvore da vida, que se acha no paraíso de Deus” (Apocalipse, Livro 27, capítulo 2, versículo 7, BÍBLIA SAGRADA, 1995).

<sup>289</sup> “Is partly realised by humans as much as they can, namely by trying to make each other happy and by increasing one’s own moral perfection, without divine assistance or ultimate fulfilment.”

<sup>290</sup> “Kant recognizes that if morality itself commands the realization of a universal rather than selfish form of happiness, and if happiness is something that can be realized only in the natural world, then the possibility of morality itself depends upon the possibility of realizing happiness in the natural world.”

ações na práxis e as máximas das ações. Desse ponto de vista, não o tomaremos para os desdobramentos a seguir, pois nossa intenção é a de mostrar que uma tal ponte é realizada pelo conceito de cidadão do mundo, o que não implica que essa reflexão do intérprete não seja válida. Mas nosso objetivo é outro. Para nós, se a motivação humana responde ao interesse da realização da felicidade, logo esse interesse tem de ser convertido para que possa se encaixar, moralmente, na aplicação de uma ação destituída de fins contingentes. Em vista disso, o conceito de felicidade precisa ser reestruturado<sup>291</sup> para se encaixar como ideal da teleologia moral: como possível realização em um futuro<sup>292</sup> Sumo-Bem, que é o âmbito coletivo da adequação da regra moral como motivo suficiente para a realização da ação necessariamente de acordo com essa regra.

Guyer (2002, p. 176, tradução nossa)<sup>293</sup> nos esclarece também que: “se a felicidade humana é um objeto da moralidade apenas porque a moralidade situa valor absoluto na capacidade para a livre escolha pela qual os fins de contentamento que constituem a felicidade humana são erigidos”. Para Byrne (2007, p. 83, tradução nossa), o ideal do Sumo-Bem como “prova moral parte em duas direções e interações de fins que Kant acredita que todo ser finito, agente racional (tais como os seres humanos) devem buscar. Eles são a felicidade e a virtude, ambas conectadas”. Nesse sentido interpretativo,

---

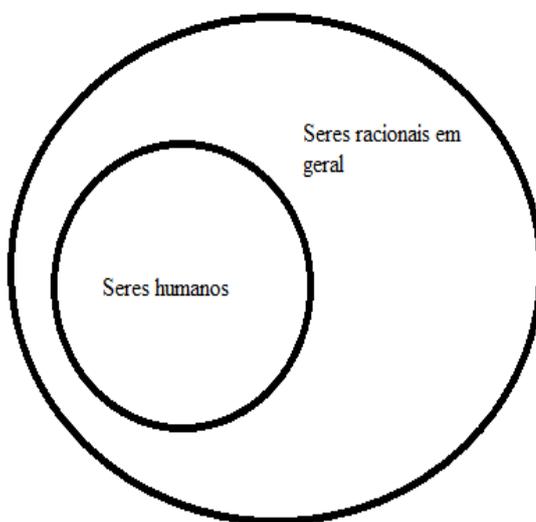
<sup>291</sup> Kant reestrutura o conceito de felicidade como dignidade moralmente enviesada como “a bondade em e por si mesma é sem limites, mas na repartição da felicidade ela deve se expressar de acordo com a proporção da dignidade do sujeito” (V-Phil/ Pölitz, AA 28, 166).

<sup>292</sup> De acordo com Byrne (2007, p. 119, tradução nossa), esse ideal teleológico da razão prática corresponde a um “futuro mecanismo escondido que trará sob e que irá trazer o Sumo-bem como um futuro para todos nós. Então, ele tem de envolver o postulado da imortalidade para todos e cada um de nós. Se o Sumo-bem é, literalmente, o Reino de Deus na Terra, então deve ser o único no qual os mortos renascem”. De acordo com essa análise do intérprete, podemos dizer que Kant, nesse aspecto específico, do ponto de vista teológico, estabelece no postulado de Deus e da eternidade da alma da sua filosofia prática o conceito religioso de sabedoria, “porque, verdadeiramente, desde o começo, seu desejo é instruir, e desejar instruir-se é amá-la. Mas amá-la é obedecer às suas leis e obedecer às suas leis é a garantia da imortalidade. Ora, a imortalidade faz habitar junto de Deus, assim o desejo da sabedoria conduz ao Reino!” (Livro da Sabedoria, Livro 6, capítulo 6, versículos 17–20, BÍBLIA SAGRADA, 1995). Por conseguinte, “Deus criou o homem para a sua imortalidade, e o fez à imagem de sua própria natureza” (Livro da Sabedoria, Livro 6, capítulo 2, versículo 23, BÍBLIA SAGRADA, 1995). Para Kant, “a doutrina do Cristianismo, ainda que não seja considerada como doutrina religiosa, fornece, sob esse aspecto, um conceito de sumo bem (do reino de Deus) que, unicamente, satisfaz à mais rigorosa exigência da razão prática” (KpV, AA 05, 229, 230 e 231). Desse ponto de vista de Kant, o Cristianismo expressaria uma doutrina da abnegação individual da busca subjetiva da felicidade, enquanto erige leis que obrigam incondicionalmente a humanidade. O cristianismo representa o ideal da razão como Reino de Deus, que é a concordância da criatura e o criador.

<sup>293</sup> “If human happiness is an object of morality only because morality places absolute value on the capacity for free choice by which the ends the fulfilment of which constitutes human happiness are elected.”

Guyer (2002, p. 176, tradução nossa)<sup>294</sup> aponta que “nós devemos considerar se a liberdade humana em si mesma pode ser coerentemente entendida como um fim da natureza”, ou mesmo que os “seres humanos na sua capacidade de agentes morais, buscam determinados meios e concebem como essas buscas podem ser possíveis quando assumidamente respondem a teleologia na realidade” (BYRNE, 2007, p. 83, tradução nossa). Com isso, a destinação da natureza para os seres humanos é o uso da capacidade da razão. Por conseguinte, a razão estabelece fins para os seres racionais e para a humanidade inserida no conjunto abrangente dos seres racionais. Podemos ilustrar o seguinte raciocínio mediante a Figura 1 a seguir:

Figura 1 – acerca do conjunto dos seres racionais e dos seres humanos



Fonte: HOLANDA (2023)

Desse modo, a razão estabelece como fim a si própria na ordem dos fins da própria natureza, pois, do ponto de vista coletivo, o fim terminal da razão é o ideal do Sumo-Bem, cuja “lei moral ordena-me a fazer do sumo bem possível no mundo o objeto último

<sup>294</sup> “We should consider whether human freedom itself can coherently be understood as an end of nature.”

de toda a conduta” (KpV, AA 05, 233). A destinação humana é o progresso da espécie de modo cosmopolita, isto é, do homem como cidadão do mundo. Como o conceito de homem como cidadão do mundo é oriundo e estabelecido como um fim da razão, conseqüentemente esse conceito responde como fim da moralização para os seres humanos na espécie, pois se refere à pergunta teleológica por excelência da Antropologia: “*o que resulta disso?* (pergunta a razão)” (ANTH, AA 07, 227). A resposta seria: é o fim estabelecido pela própria razão em seu uso prático. Se o fim da razão, tal qual descrito acima por Guyer (2002), é o da realização objetiva da felicidade no Sumo-Bem, então, se partirmos de uma tal premissa, precisamos nos ater que o fim da destinação da natureza é o uso objetivo da razão, e o conceito de homem como cidadão do mundo é um fim da razão oriundo do desdobramento do uso da razão incutida no homem pela natureza, o que não significa que a natureza deterministicamente leva o homem a buscar se tornar um cidadão do mundo. Já a felicidade se insere na dinâmica de um fim objetivo como um interesse coletivamente proposto e aplicável a todos os seres humanos, comportando-se como a consequência objetiva do Sumo-Bem em uma expectativa, mas sem expectativas que se comportam como motivações subjetivas, mas apenas objetiva e única, isto é, uma motivação cuja motivação é a si mesma e que resulta no seu próprio fim. “Por isso a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes mas de como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade” (KpV, AA 05, 234). Através da seguinte observação, podemos dizer que “para pertencer como membro de uma comunidade moral é uma condição necessária de alcançar a felicidade por completo (*at all*). Em uma comunidade que a moralidade não é dominante, as pessoas agem de forma a não respeitar o direito das outras para perseguir seus próprios fins dos seus próprios jeitos” (BYRNE, 2007, p. 106, tradução nossa). Com isso, podemos assumir o ideal teleológico do Sumo-Bem como aplicação da moralidade à extensão universal dos seres racionais tomados como fins em si mesmos, enquanto o conceito de homem como cidadão do mundo, do ponto de vista coletivo, se insere na dinâmica moral de aplicação desta para a humanidade em geral internacionalmente.

Em resumo, a lei moral e a sua aplicação na ordem do Sumo-Bem converte o conceito de felicidade como motivação objetiva e como expectativa da sua realização

como fim meritório<sup>295</sup> para os seres humanos apenas pela execução da legalidade da autonomia e em participação comunitária. Byrne (2007, p. 120, tradução nossa) defende a leitura da impossibilidade da execução do fim da razão como ideal do Sumo-Bem, pois este “se manifesta apenas no estado de ser no qual nossa finita existência física e temporal é deixada para trás”. Por essa impossibilidade, o que restaria aos seres humanos seria “o sistema religioso humano de prover aos seres humanos uma teodiceia, onde uma teodiceia é uma maneira de manter a esperança para a bondade humana à luz do mal” (BYRNE, 2007, p. 122, tradução nossa). Mesmo que a aplicação do ideal do Sumo-Bem possa encontrar as dificuldades mencionadas acima e não possa ser efetuada “senão pela concordância de minha vontade com a de um santo ou benévolo Autor do mundo” (KpV, AA 05, 233), ainda assim esse ideal, ainda que não seja garantido, se comporta como um fim racional da humanidade tomada com fim em si mesma e é buscado pela faculdade da razão como incondicionado por uma necessidade da concordância entre natureza e razão, no aspecto teleológico. Ao contrário do ideal de homem como cidadão do mundo, que se comporta como um fim terminal da razão, que não é uma conformação de deveres com os da divindade, mas puramente exerce os deveres do homem em relação a si e aos demais de sua espécie.

#### 6.4. - SERIA POSSÍVEL UM JUÍZO SINTÉTICO *A PRIORI* NA ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO?

A presente seção possui o objetivo de apresentar a possibilidade do juízo sintético *a priori* da Antropologia de Kant na leitura de Perez (2010), de Hahn (2017) e de Häntschi (2008) e as nossas respostas a essas interpretações.

Como vimos, o conceito de cidadão do mundo pode ser pensado como ampliativo aos deveres do arbítrio, tanto interna quanto externamente, para todos os humanos que habitam na Terra. Esse é o significado de universal adotado pelo direito cosmopolita que abarca toda a coletividade humana existente, sem distinção geográfica, tal como

---

<sup>295</sup> De acordo com a teologia cristã: “Buscai em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça e todas estas coisas vos serão dadas em acréscimo” (Evangelho de São Mateus, Livro 1, capítulo 06, versículo 33, BÍBLIA SAGRADA, 1995), a felicidade poderia ser uma dessas coisas nomeadas.

pontuamos anteriormente. Todos os seres humanos são universalmente habitantes do mundo, e o direito cosmopolita a eles é abrangente. Todos os seres humanos igualmente precisam ser reconhecidos como dotados de dignidade, de acordo com o que foi demonstrado como aspecto do critério de avaliação de máximas da lei moral.

Pois bem, de acordo com a interpretação de Perez (2010), o conceito de homem como cidadão do mundo tem de ser reconhecido como o juízo sintético *a priori*<sup>296</sup> da *Antropologia* de Immanuel Kant. Esse conceito se comporta como “a proposição, com a qual Kant abre a antropologia em sentido pragmático define seu objeto, possa ser uma proposição *a priori* e *sintética* e ainda pertencente ao domínio da razão prática” (PEREZ, 2010, p. 17), ou seja, o conceito de homem como cidadão do mundo confere objetividade a essa obra de Kant. Pois, na perspectiva de Perez (2010, p. 80),

de acordo com os elementos que Kant oferece nas primeiras páginas do prefácio da *Antropologia*, a sentença O Ser Humano é Cidadão do Mundo está sustentada em: 1. Um plano da filosofia definido pela tripartição das faculdades; 2. Conhecimentos prévios do homem definidos por características, temperamentos, disposições e germes.

---

<sup>296</sup> Hahn (2017, p. 28) segue a mesma análise interpretativa de Perez (2010), pontuando que “ao definir homem como um ser que age livremente (*der Mensch als freihandelndes Wesen*), fica claro que se trata de um conceito *a priori*”. Não negamos que o conceito de homem como cidadão do mundo tenha de ser tratado como um conceito dessa espécie, pois se refere a uma descrição potencial do que o homem *deve* fazer e que não é empiricamente imposto por Kant na sua *Antropologia*, já que isso seria incongruente com a própria descrição de autonomia dos seres racionais – pela autonomia, o homem fundamenta a si próprio o princípio objetivo para a ação futura, e pela faculdade do arbítrio, livremente escolhe ou não seguir esse preceito. Não sendo possível, destarte, uma descrição cristalizada e empírica acerca da natureza humana, pois isso causaria um choque com a filosofia prática kantiana, como vimos até então. Agora, o conceito de homem como cidadão do mundo é, partindo dessa análise, *a priori* por se referir a um ideal produzido de forma pura pela razão em sentido prático, porque é um ideal que visa a ser aplicado e é endereçado a todos os seres humanos. Hahn (2017, p. 28) acrescenta outros elementos que validam essa posição pura do conceito de homem na *Antropologia*: “Não podemos derivar da experiência tanto o conceito do sujeito, quanto do seu predicado, pois uma causalidade pela liberdade apenas pode ser concebida como uma propriedade numênica do homem. Em segundo lugar, porque o lugar e o âmbito das diversas partes, isto é, das faculdades e disposições, é determinado a priori pelo referido conceito em vista de um mesmo fim”. A partir dessa interpretação, o conceito de homem como cidadão do mundo adquiriria objetividade no curso da *Antropologia* como ciência filosófica humana que possui unidade sistemática através da teleologia da razão (HAHN, 2017, p. 28) e que esse “conceito é realmente um conceito do todo, requerido para a sistematização dos conhecimentos empíricos em uma ciência”. Não entraremos no aspecto da sistematicidade metodológica da *Antropologia*, mas assumimos que essa leitura visa a fornecer objetividade como sistematicidade ao conceito de cidadão do mundo mediante uma ordem dos fins da razão. Para nós, vale ressaltar que o conceito de homem como cidadão do mundo não pode ser empiricamente fundamentado, e que concordamos com a sua objetividade pela faculdade da razão como responsável por estabelecer fins, e o cidadão do mundo é um ideal racional *a priori* que instiga a sua própria realização de forma mediada pela ética, pelo direito, pelo caráter moral e pelo esforço da formação (*Bildung*) do caráter da espécie para o seu desenvolvimento e aplicação futura como progresso da humanidade em geral.

De acordo com o autor supracitado, podemos dizer que a *Antropologia* de Kant se comporta como uma obra que descreve indiretamente o que é o homem a partir do homem como cidadão do mundo que se comporta como uma proposição pura da Antropologia. Uma tal interpretação só seria possível se levarmos em consideração que o Idealismo Transcendental permite que o conhecimento do homem como normatividade tem que desabrochar em vista do progresso para a moral. Paralelamente a essa leitura de Perez (2010), Hahn (2017, p. 29) acredita também que

Kant concebe seu conceito de homem como um conceito prático a priori, isso também se depreende dos predicados “fim último” e “cidadão do mundo” que se conectam ao mesmo, e que não podem igualmente ser derivados da experiência. Quanto a isso, é interessante observar que não apenas tais predicados, mas também a conexão dos mesmos com o sujeito ser humano não pode ser derivada da experiência, o que faria da afirmação dessa conexão uma proposição sintética *a priori*.

Perez (2010) corrobora essa análise do juízo sintético *a priori* da *Antropologia* como pilar que fundamenta e dá validade ao conhecimento cosmológico presente na própria obra do filósofo prussiano – bem como o conceito de homem como cidadão do mundo é a condição para a investigação cosmológica acerca do próprio homem tomado como agente moral e cosmopolita na *Antropologia*. Nesse sentido, conhecimento cosmológico e conceito de homem como cidadão do mundo são co-referentes para Perez (2010). Com isso, aceitamos que o conceito de homem como cidadão do mundo seja, *a priori*, de origem teleológica da razão. Mas endossamos firmemente que esse ideal se atrela ao outro componente que a ele lhe é relevante, como a formação do caráter moral pela antropologia moral, já que esse ideal não pode ser apenas definido como utópico, mas justificável, *a priori*, e que aponte teleologicamente a um curso possível para a humanidade como um todo.

Kant afirma que um conhecimento antropológico de um ponto de vista pragmático considera o ser humano como *cidadão do mundo* (*Mensch als Weltbürger*) (cf. *Anth*, BA VI) e a questão é: até onde nós podemos afirmar essa predicação. Se, como dissemos, a proposição *o ser humano é fim último* não se corresponde com nenhuma evidência ou prova empírica, a proposição *o ser humano é cidadão do mundo* também não. Os cidadãos do mundo não se encontram entre os objetos dados como mesas de madeira ou pedras de

mármore. Trata-se de um outro tipo de predicação que aquela que constitui as proposições empíricas (PEREZ, 2010, p. 06 e 07).

Tal predicação só pode ser devidamente preenchida mediante a teleologia dos fins da faculdade teleológica de julgar. O fim, no caso, seria o próprio conceito de finalidade da humanidade como cidadão do mundo, pois “o homem é o único ente dentre todos os entes que pode se fazer a pergunta pelos fins, se colocar fins e ser ele um fim em si mesmo” (PEREZ, 2010, p. 12). Os fins objetivos do homem são aqueles em conformidade com a moralidade; todos os demais são subjetivos. Logo, o cidadão do mundo tem de ser visto como conceito de finalidade da moralidade, algo que nos é amplamente aceitável. Contudo, com o adendo da participação da exequibilidade efetiva desse conceito mediante a disciplina do caráter moral da antropologia pragmática e da antropologia moral tomadas no conjunto da espécie humana. Tal ponto de vista interpretativo, nesse sentido, nos afasta da concepção individual do homem como cidadão do mundo de Perez (2017), como veremos adiante. Dito isso, de acordo com o intérprete supracitado, a condição de possibilidade objetiva do conceito de cidadão do mundo precisa seguir determinadas regras formais outrora estabelecidas por Kant desde a *Crítica da Razão Pura*, pois elas constituiriam as

condições de possibilidade (e validade) do juízo, representações sensíveis, representações intelectuais, regras sintáticas da relação entre os conceitos da proposição, regras semânticas (procedimentos de doação de sentido não meramente lógico) ou referenciais que vinculam os conceitos e o diverso da intuição (e construam objetos), regras operativas do funcionamento da razão em sentido amplo que permitam que o dispositivo execute as regras sintáticas e semânticas, e o operador das regras que Kant chama de sujeito, ser humano, natureza humana ou também de razão humana (PEREZ, 2017, p. 5).

Em vista disto, Perez (2010) confere ao conceito de cidadão do mundo a objetividade de um juízo sintético *a priori*, cujas regras formais são aplicáveis aos seres humanos mediante as observações antropológicas pragmáticas que apontam para um fim que só pode ser fundamentado e desenvolvido pela própria capacidade de operação formal da razão dos próprios seres humanos como agentes da moralidade. Nesse sentido, o conceito de cidadão do mundo representa um fim formal da Antropologia. A circularidade inerente à finalidade dos seres humanos como cidadão do mundo e o fim da humanidade se consolida como cidadão do mundo. O elemento de ligação dos fins e da natureza

humana aprioristicamente desenvolvida pelo Idealismo Transcendental seria o de homem no seu aspecto suprassensível.

Temos assim, dois modos de fio condutor diferentes, um que permite compreender o funcionamento do próprio objeto como organismo –como com conformidade a fim-, o outro que me permite colocar ao próprio sujeito de julgamento como um fim. O argumento de se tratar de (1) um *ser capaz de se pôr fins* como o fim último está em consonância com (2) a *ideia de humanidade* como fim em si mesmo, de tratar o homem não apenas como meio mas também como fim. Num caso temos uma pressuposição de capacidade, no outro, uma ideia da razão prática” (PEREZ, 2010, p. 12).

A ligação entre finalidade da humanidade e cidadão do mundo seria a atuação da razão prática, que fornece os fins objetivos da humanidade como seu próprio fim último: cidadão do mundo. Em outras palavras, o conceito de cidadão do mundo só pode ser concebido pela operação da faculdade da razão, que oferece o componente objetivo de propor um tal fim para si própria: o cidadão do mundo. Mas essa ligação necessita de um outro componente enunciado por Kant em seus opúsculos: IaG, SF e ZeF, a saber, o da teleologia dos fins da humanidade. Para Perez (2010), o comportamento teleológico inerente ao juízo sintético *a priori* de homem cidadão do mundo necessita de três componentes formais, a saber:

- 1 - A proposição *o ser humano é um cidadão do mundo* não é uma proposição que possa ser constatada na experiência, ela é então necessariamente *a priori*.
2. Como não podemos deduzir analiticamente o predicado *cidadão do mundo* do sujeito *ser humano* a proposição é necessariamente sintética.
3. Como o conceito *cidadão do mundo* não é um conceito teórico nem meramente heurístico e, portanto, a proposição que conforma não tem cabimento no domínio teórico, só pode pertencer necessariamente ao domínio prático. Esta pertença ao domínio prático possui o mesmo estatuto que a proposição do direito, isto é, *meu* ou que a proposição da história *a espécie humana tende para o melhor* (PEREZ, 2010, p. 17).

Com isso, Perez (2010) confere ao estatuto do direito kantiano a capacidade de fundamentar fins civilizatórios objetivos como consequência que só pode ocorrer, retrospectivamente, do ponto de vista causal, como apontamos no presente capítulo, a partir e através da lei moral. Seguindo esse raciocínio, podemos afirmar que Perez (2010) constrói como consequência dos três elementos que forjam o conceito de homem como cidadão do mundo a seguinte constatação:

Assim, o objeto da antropologia pragmática de Kant, o ser humano, é predicado de início por dois termos, a saber: fim último e cidadão do mundo. Nenhum desses conceitos é um conceito do entendimento, quer dizer, nenhum desses conceitos é significado segundo as operações do esquematismo apresentadas na primeira crítica. Cabe aqui uma pergunta: que tipo de proposição é aquela que abre os trabalhos da antropologia: *o homem é um fim último* ou um *cidadão do mundo*? Uma ciência do *cidadão do mundo* (e é isso o que Kant afirma estar apresentando) deve poder ser de algum modo justificada (PEREZ, 2010, p. 07).

Podemos dizer que a leitura de Perez (2010) é confirmada pelo Idealismo Transcendental contido na teleologia dos fins práticos que podem ser amparados por uma análise da antropologia moral, pois

No ato da procriação acontece um fenômeno da natureza, mas também é trazida ao mundo uma pessoa sem seu consentimento, – diz Kant – ele não é meramente um ser mundano, mas um *cidadão do mundo*. Esse cidadão nasce livre e por isso a liberdade é um direito natural, mas também nasce com o direito de ser alimentado, protegido e educado para que ele possa se desenvolver pragmática e moralmente (PEREZ, 2010, p. 16).

Isto posto, se nos utilizarmos desse aspecto do Idealismo Transcendental apontado por Perez (2010), podemos chegar à constatação de que o núcleo do conceito de homem como cidadão do mundo atravessa o aspecto suprassensível da autoconstrução do sujeito como indivíduo capaz de seguir regras morais, ou, em outras palavras, de um ser que é capaz de “fazer algo de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (ANTH, AA 07, 119). Esse aspecto transcendental da caracterização do homem como cidadão do mundo se atém explicitamente aos elementos individuais da construção do sujeito moral como aquele que detém um caráter moral. Isso aponta para o desenvolvimento não apenas subjetivo do indivíduo mediante a construção daquilo que ele é capaz de elaborar para o seu caráter moral, que é capaz de apontar para o ideal do homem como cidadão do mundo, mas a uma teleologia da espécie humana em vista da moralização dos seres humanos. Para Perez (2010, p. 16),

podemos dizer que uma criança tem um nascimento biológico em nascimento prático (não meramente fisiológico). Nesse sentido, a criança nasce cidadão do mundo e é em função desse conceito que o pai tem responsabilidades, o que nos permite pensar que o ser humano tem de se tornar cidadão do mundo como dever moral porque ele já é.

De posse desses raciocínios desenvolvidos a partir das leituras de Kant e de Perez (2010), iremos nos afastar da interpretação do conceito de homem como cidadão do mundo tomado exclusivamente do ponto de vista individual do intérprete. Somos capazes de apontar dois aspectos acerca do cidadão do mundo conceitualmente falando: (i) o aspecto subjetivo (individual) da busca da realização desse ideal amparado pela escolha das máximas que conduzem o indivíduo e (ii) do aspecto do cidadão do mundo tomado como ideal coletivo da espécie humana. Diríamos que o indivíduo tem que perseguir o ideal de se tornar um cidadão do mundo, mas esse ideal só ocorre efetivamente e pode ser constatado no conjunto do desenvolvimento da espécie. Uma coisa é seguir o ideal através das máximas moralmente autorizadas; outra, é concretizar esse fim individualmente, o que não significa que devemos deixar de conceber e tentar nos aproximar desse fim, principalmente no tocante ao que fazemos do nosso caráter – o qual tem de ser buscado, na ordem dos fins autorizados moralmente, como um caráter moral. Perez (2010, p. 17) foca no elemento (i) que destacamos anteriormente:

O conhecimento pragmático, que se desenvolve na antropologia a partir da proposição *o ser humano é um cidadão do mundo*, é de tal tipo que permite reconhecer aquilo que obstaculiza ou propicia a realização da lei moral. Nesse sentido, não é um conhecimento teórico, tal como seria um conhecimento das fibras ou da corrente sanguínea do corpo humano, mas um conhecimento do homem que pressupõe o conceito de liberdade, quer dizer, um tipo de conhecimento baseado na condição de uma causalidade livre do ser humano como alguém capaz de levar adiante ou não a realização da lei moral no mundo. Assim, a relação entre o conceito *ser humano* (homem) e o conceito *cidadão do mundo* ou *fim último* não conforma em modo nenhum uma proposição empírica, mas pertencente ao domínio prático [...]

Neste sentido, podemos considerar o conhecimento antropológico como fazendo parte sistemática do trabalho kantiano em dois sentidos, por um lado, porque nos oferece elementos para responder à pergunta como são possíveis as proposições sintéticas a priori da antropologia que nos permitem desenvolver o conhecimento do ser humano no que diz respeito àquilo que favorece ou obstaculiza a realização da lei, por outro lado, fornecendo elementos para o desenvolvimento de tal conhecimento (PEREZ, 2010, p. 17).

Creditamos que o conceito de homem como cidadão do mundo tem, de fato, que ser pensado como puro, tal qual apontam Perez (2010) e Hahn (2017). Do contrário, teríamos que assumir que tal ideal não poderia ser tomado como necessário e universal, por conseguinte, seria um ideal heterônomo, o que configura um absurdo. Häntschi (2008,

p. 52, tradução nossa)<sup>297</sup> interpreta o ideal de homem como cidadão do mundo a partir do ponto de vista que esse conceito se comporta como aquele ao qual “todos os seres racionais são membros de uma única comunidade (ética)”. Podemos dizer que Perez (2010), Hahn (2017) e Häntsch (2008) convergem acerca da objetividade conceitual de homem como cidadão do mundo em relação a sua pureza oriunda da faculdade incondicionada de representação dos fins. O que, verdadeiramente, confere ao conceito de homem como cidadão do mundo o seu componente conceitual mediante a metafísica do campo prático. Com isso, o homem como cidadão do mundo é o fim racionalmente proposto pela obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, de 1798. Logo, como estruturalmente corresponde como fim da razão, é um conceito *a priori*.

---

<sup>297</sup> “All rational beings are members in a single (ethical) community.”

## CAPÍTULO 7

### DESDOBRAMENTOS DO IDEAL DE CIDADÃO DO MUNDO A NÍVEL COLETIVO E INDIVIDUAL

O presente capítulo visa, finalmente, distinguir o âmbito de aplicação conceitual do ideal de cidadão do mundo a nível individual e a nível coletivo. Tomaremos nossas interpretações até então descritas sob, novamente, à luz do conhecimento cosmológico intrínseco a ambos os espectros desse ideal. Do ponto de vista coletivo, a paz perpétua se insere em uma dinâmica cosmopolita tal qual o homem como cidadão do mundo. A diferença entre os dois ideais consiste apenas na extensão da aplicação cosmopolita à cada um deles. A paz perpétua não é uma instituição, mas é o esforço conjunto de Estados em vistas da preservação da paz entre territórios. Enquanto o ideal de homem como cidadão do mundo coletivamente se refere à dinâmica intersubjetiva entre agentes racionais humanos em vistas à realização da moralidade universalmente tomada para além de fronteiras e aspectos societários/culturais distintos. Em seguida, mostraremos que, tanto o ideal de cidadão do mundo individual quanto coletivo necessitam da concepção de caráter moral. Sem o caráter moral não seria possível erigir a exequibilidade moral a nível cosmopolita e somente a nível cosmopolita. A partir das reflexões da virtude e da hospitalidade, iremos focar no ideal de cidadão do mundo a nível individual como instância de máximas que visam tomar a humanidade como fim. Mostraremos em seguida, a conexão do ideal de cidadão do mundo individualmente como uma promoção da saúde do ânimo, conectando este capítulo ao final do capítulo 2 do presente trabalho. Ao fim, questionaremos a amplitude de aplicação conceitual do ideal de cidadão do mundo coletivamente.

#### 7.1. – CIDADÃO DO MUNDO: COLETIVO E INDIVIDUAL

O objetivo da presente seção é o de apresentar o homem como cidadão individual na ordem dos fins práticos. De agora em diante, a partir das passagens apresentadas na seção anterior, separamo-nos da interpretação de Perez (2010) acerca do homem como

cidadão do mundo a nível individual. Dedicamo-nos explicitamente à interpretação de que o conceito de homem como cidadão do mundo se comporta como um ideal historicamente aferível e moralmente sustentável pela concepção de fins da razão prática, individual e coletivamente perseguido. Para nós, o conceito de homem como cidadão do mundo será avaliado sob um duplo viés: como individual e como coletivo na espécie humana. O homem como cidadão do mundo é, dentro do sistema de fins da razão, mais um fim fundamentado pela razão com vistas à direção do fim terminal da moralização da espécie humana como um todo.

Essas duas acepções, as quais nos dedicamos convergem com a leitura de Häntschi (2008) acerca da divisão do conceito de homem como cidadão mundo, individual e coletivamente, a saber:

1. o fim último do homem como cidadão do mundo, do ponto de vista individual, representa a busca constante do sujeito pela adequação das suas máximas ao que é adequado à moralidade, numa ordem de “desenvolvimento de uma teoria ética do cosmopolitismo”<sup>298</sup> (HÄNTSCH, 2008, p. 52, tradução nossa), a qual visa a se aproximar de modo regulativo ao que seria a experiência constitutiva e formativa do homem como cidadão mundo, que é o objeto primordial da investigação da *Antropologia* de Kant, que se orienta por um plano, tal qual mencionado anteriormente na leitura de Hahn (2017) e de Perez (2010), cujos *conhecimentos gerais* sempre precedem os *conhecimentos locais*” (ANTH, AA 07, 120). Para se falar acerca do conceito de homem como cidadão do mundo, devemos igualmente tematizar acerca do conhecimento do mundo, pois obviamente o ser humano tem de ser pensado como sujeito que age no mundo e que precisa, pela antropologia moral e pela antropologia pragmática, se desenvolver através do seu caráter moral rumo, individualmente, ao fim da razão como ideal do homem como cidadão do mundo. Ou seja, este, tomado do ponto de vista pragmático, se refere ao conhecimento cosmológico da liberdade humana. De acordo com Häntschi (2008, p. p. 53, tradução nossa): “o cidadão do mundo é, inicialmente e acima de tudo, o cidadão que, assume seu ponto de vista no mundo e não tem uma posição

---

<sup>298</sup> “Kant developed a ‘cosmopolitan theory of ethic.’”

arquimediana acima dos demais pontos de vista. Nessa compreensão de cidadão do mundo estão inclusas, uma dimensão teórica e, ao mesmo tempo, ética, prática e estética”<sup>299</sup>. Dessa forma, a práxis do cidadão do mundo não pode ser cumprida, apenas representa um ideal que tem de ser tomado como um dever autoproposto com função restritiva, pelos aspectos da moralidade, e positiva, por esse ideal compactuar com a promoção (moralmente autorizada) a partir dos elementos supracitados, por forjar um caráter moral responsável que tem como objetivo mover o homem em vista desse ideal.

2. como ideal coletivo da espécie, a qual desempenha como fim último a busca pela moralização no contexto da espécie humana como um todo, mas de modo politicamente cosmopolita nos futuros desdobramentos da História, a qual anda de braços dados com a moralidade exercida não do ponto de vista individual, mas em coletividade. Podemos justificar que é impossível constatar através do indivíduo tal realização efetiva, ainda mais quando tomamos que a socialização desempenha um papel fundamental para com esse ideal. Destarte, a espécie coletivamente tem de apontar intersubjetivamente através dos seus esforços disciplina e práticas societárias em direção a esse ideal. O aspecto (i) do cidadão do mundo tomado como agente individual é a condição do cosmopolitismo presente em (ii) no ideal coletivo da espécie. Em (ii), seria possível a sua realização na práxis; enquanto em (i), esse aspecto não pode ser concretizado de modo solitário. Häntschi (2008) acrescenta alguns elementos à descrição feita de (ii):

Em segundo lugar, quando Kant fala sobre o cidadão do mundo no sentido político de um membro de uma república mundial, ele está firmemente interessado, principalmente na dimensão jurídica de uma constituição civil que, em grande parte, se difere da lei natural. Nesse contexto, não se trata de uma questão de categoria ética, mas uma questão do direito do cidadão do mundo (HÄNTSCH, 2008, p. 53, tradução nossa)<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> “The world citizen is, first and foremost, the fellow citizen, who takes his point of view in the world and does not have an Archimedean position above other points of view. In this understanding of world citizen a theoretical, (and the same time) ethical, practical and aesthetical dimension are included”.

<sup>300</sup> “Secondly, when Kant speaks about the world citizen in the political sense of a member of a world republic, he is mainly interested in the juridical dimension of a civil constitution, which largely differs from the natural law. In this context it is not the question of an ethical category, but a question of the right of the world citizen”.

Visamos a defender essa divisão supracitada acerca do conceito de homem como cidadão do mundo como fim terminal da moralidade humana. Não se comporta apenas como um fim individual dos sujeitos agentes, mas também se relaciona coletivamente como fim moral da própria espécie humana como um todo coletivamente atravessado pelas normas jurídicas e éticas e, potencialmente, exequível no curso histórico da própria espécie em vista do seu próprio progresso.

Em relação a Häntschi (2008), podemos fazer algumas observações a partir da divisão acerca do conceito de cidadão do mundo que informamos anteriormente: a primeira é a de que a autora estabelece uma hierarquia acerca do exercício de um cidadão do mundo. Para ela,

para formular regras universais, alguém precisa de um ponto de vista arquimediano, a partir do qual, ele compreende a si mesmo como possuindo o mundo inteiro dentro de si. O cidadão do mundo na perspectiva da ética cosmopolita explicitamente requer um ponto de vista acima (*above the world*) do mundo. E ele será excluído do mundo pelos seus próprios cidadãos (HÄNTSCH, 2008, p. 59, tradução nossa)<sup>301</sup>.

Partindo desse parâmetro, podemos afirmar que a autora esteja se referindo a um alto conhecimento acerca do mundo eticamente mediado. Concordamos com a necessidade de um conhecimento cosmológico para o ideal do cidadão do mundo. Por exemplo, do ponto de vista pragmático, Kant pontua que,

ao *egoísmo* pode ser oposto apenas o *pluralismo*, isto é, o modo de pensar (*Denkungsart*) que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu (*die ganze Welt in seinem Selbst befassend*), mas como um simples cidadão do mundo (*Weltbürger*) – É o que cabe à antropologia (ANTH, AA 07, 130).

Essa descrição pragmática de um conhecimento do mundo aplicável ao próprio cidadão do mundo é moralmente perpassada: o egoísmo não é uma máxima universalizável e se comporta como a perspectiva individual que elege a si própria como

---

<sup>301</sup> “In order to formulate universal rules, someone needs an Archimedean point of view, from which he can comprehend himself as having all the world inside (‘sich als die ganze Welt in seinem Selbst verstehen’). The world citizen from the perspective of a cosmopolitan ethics explicitly requires a point of view above the world. He will be excluded from the world of his fellow citizens.”

uma valoração superior às de outrem. Por consequência, encerra as possibilidades de apreensão acerca do outro e das dinâmicas societárias atravessadas nesse contato. Desta maneira, a antropologia pragmática desvela esse aspecto humano e propõe

a contraposição do cidadão do mundo contra os modos do egoísmo seria a posição de uma racionalidade comunicativa, ou seja, em relação à minha própria razão o reconhecimento de uma razão estrangeira (*alien reason*) ou, em outras palavras, o reconhecimento da pluralidade de perspectivas e interpretações do mundo (HÄNTSCH, 2008, p. 58, tradução nossa)<sup>302</sup>.

Louvamos a interpretação da autora acerca do estrangeiro ou do residente estrangeiro como elemento que constitui a dinâmica de um conhecimento cosmológico ao cidadão do mundo. Entretanto, como vimos, do ponto de vista individual, como o egoísmo é um motivo contrário à moralidade, lemos que a antropologia moral visaria a aplacar esse egoísmo, propondo elementos que propiciam a pluralidade. Nossa interpretação não difere, ainda, dessa proposta por Häntsch (2008), mas propomos que a antropologia moral possuiria uma função relevante nesse contexto da intersubjetividade do conhecimento cosmológico e favorecimento do uso deste para o direcionamento humano em relação ao fim prático do cidadão do mundo.

Podemos mencionar que, curiosamente, Kant utiliza no exemplo supracitado a expressão “*Selbst befassend*” ao invés do substantivo “*Selbstsucht*”<sup>303</sup>. O primeiro, traduziríamos como “*dedicação a si próprio*”; e o segundo, como “*vício de si próprio*” ou “*buscar-se a si mesmo*”. Ambos possuem a mesma acepção que o termo “*egoísmo*” propriamente<sup>304</sup> em língua portuguesa. No contexto da segunda crítica, Kant distingue três aspectos acerca do conceito de egoísmo:

<sup>302</sup> “The counter-position of the world citizen against the modes of egoism is the position of communicative rationality, i.e., regarding my own reason the recognition of an alien reason or, in other words, the recognition of the plurality of perspectives and interpretations of the world.”

<sup>303</sup> De acordo com o dicionário online LEO, esse termo consiste na seguinte tradução: “egoísmo”. <https://dict.leo.org/alem%C3%A3o-portugu%C3%AAs/Selbstsucht> Acessado em 22 de janeiro de 2023.

<sup>304</sup> Rohden (2002), na tradução da *Crítica da Razão Prática*, utilizou o substantivo “*Selbstsucht*” como “*Solipsismo*” tal qual Kant faz uso do termo latino de “*solipsismus*” na mesma passagem e com sentido análogo. Podemos vislumbrar esse aspecto a partir do seguinte trecho: “Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus” (KpV, AA 05, 129).

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o *solipsismo* (*solipsismus*). Este consiste ou no solipsismo do *amor de si*, como uma *benevolência* para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da *complacência* em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente *amor próprio* e este, *presunção* (KpV, AA 05, 129).

Com isso, certamente, Kant estaria pensando no sentido de egoísmo como arrogância e presunção. O remédio para a presunção seria a própria lei moral, que, “com certeza abate a presunção, na medida em que todas as exigências da autoestima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas” (KpV, AA 05, 129 e 130). Do ponto de vista antropológico pragmático, o egoísmo é descrito pelo seu efeito como uma “propensão ao ensimesmamento (*in sich selbst gekehrt*), junto com as ilusões do sentido interno que dela decorrem, só podendo ser corrigida se o ser humano for reconduzido ao mundo exterior, e com isso, à ordem das coisas que se apresentam aos sentidos externos” (ANTH, AA 07, 162). A cura proposta pela antropologia pragmática seria o contato com os objetos que promovem as sensações mediante os cinco sentidos corpóreos e o contato com outrem para a correção epistêmica das representações do sentido interno do sujeito, se estas são coesas, ilusórias etc. Para a antropologia moral, a dissolução do egoísmo se comporta através da

aparência do bem em nós mesmos [que] precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência engana onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa (ANTH, AA 07, 153).

A partir dessa exposição acerca do conceito de egoísmo em Kant, podemos ponderar que Häntsch (2008) não se utiliza da antropologia moral e, tampouco, da antropologia pragmática para pontuar que estas constituem material para o conhecimento cosmológico acerca do homem. Prosseguindo a análise do artigo de Häntsch (2008), o conhecimento do homem como cidadão do mundo de modo particular adquire um outro aspecto:

o cidadão do mundo de acordo com a perspectiva estrangeira da razão, por outro lado, é antes de tudo e, principalmente, concidadão no mundo. Para Kant, torna-se uma característica essencial do cidadão do mundo que ele compartilhe

sua própria perspectiva com todos os demais concidadãos: que ele é um mero cidadão do mundo (HÄNTSCH, 2008, p. 59 e 60, tradução nossa)<sup>305</sup>.

É importante destacar a importância do elemento intersubjetivo apontado pela autora acerca das demandas individuais e comunitárias nas trocas de experiências, vivências, entre o que ela chama de concidadãos, os quais são mediados pelo direito e pela ética. Louden (2011) enxerga essa dinâmica entre concidadãos de acordo com a

dimensão legal envolve um forte comprometimento a uma lei universal e global, como oposta a uma jurisdição meramente nacional. Kant vislumbra uma sociedade global onde todos os indivíduos possuem os mesmos direitos humanos básicos e são julgados internacionalmente por um acordo de princípios jurídicos (LOUDEN, 2011, p. 87, tradução nossa)<sup>306</sup>.

Os princípios jurídicos, de acordo com a acepção de Louden (2011), servem como parâmetro legal objetivo para o nivelamento dos concidadãos na perspectiva do Direito. No caso de Häntsch (2008), vale ressaltar que a autora tenta trazer a esse argumento a prioridade da igualdade como elemento necessário da busca pela objetividade do Direito e das relações intersubjetivas do cidadão do mundo para com outro cidadão do mundo em nível de igualdade entre eles. Pela pressuposição e aplicação da igualdade, a relação entre os cidadãos do mundo entre si pode adquirir a dinâmica da facilitação do entendimento e compartilhamento mútuos de aspectos culturais, mesmo que distintos em diversos graus. Essa acepção não nos é indiferente, pois já a debatemos em relação à análise de Brown (2009). A dinâmica é entre cidadãos do mundo sob as mesmas leis, numa ordem de nivelamento que parte do pressuposto de que todos compartilham a característica formal de serem cidadãos (do mundo). Não há nada de absurdo nessa observação, já que esse aspecto é fundamental para os desenvolvimentos do Direito acerca da cidadania

---

<sup>305</sup> “The world citizen from the perspective of alien reason, on the other hand, is, first and foremost, the fellow citizen in the world. With Kant it becomes an essential feature of the world citizen that he shares this inside perspective with all his fellow citizens: that he is a ‘mere world citizen’ (‘ein bloßer Weltbürger’).”

<sup>306</sup> “The legal dimension involves a strong commitment to international law and global, as opposed to merely national, jurisdiction; Kant envisions a global civil society where all individuals possess the same basic human rights and are judged by one internationally agreed-upon set of legal principles.”

expandida internacionalmente para e pela humanidade – perpassada pelo aspecto da igualdade entre aqueles que podem ser considerados<sup>307</sup> seus cidadãos.

Faz também sentido pensar que o conhecimento cosmológico seja uma boa maneira de manejo intersubjetivo e de aperfeiçoamento na ordem dos fins, embora possamos notar que a igualdade possa facilitar as interações éticas e jurídicas, porque: “a *igualdade inata*, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los; por conseguinte, a qualidade do homem de ser seu *próprio senhor*” (MS, RL, AA 06, 237 e 238). Por essa razão, não vemos uma exclusividade do conceito de cidadão do mundo apresentado acima pela autora como igualdade em nível conceitual legal. Com isso, do argumento acima, decorre a necessidade de coesão explicativa acerca da aplicação de cidadão do mundo para o ambiente intersubjetivo das dinâmicas sociais internacionalmente.

Entretanto, o conceito de homem como cidadão do mundo, nessa análise de Häntsch (2008, p. 60, tradução nossa)<sup>308</sup>, é a de que “de acordo com Kant, apenas a lei internacional – uma lei do cidadão do mundo – pode ser a condição do estabelecimento de uma comunidade cosmopolita. A sociedade dos cidadãos do mundo pode ser baseada apenas na lei”. A objetividade do Direito seria, nesse caso, a condição de asseguramento do conceito de cidadão do mundo e da sua aplicação subsequente. Mas a autora se refere à objetividade desse conceito mediante os desdobramentos da análise de Kant somente em âmbito político, que é claramente visível na seguinte passagem: “Uma república de cidadãos do mundo pode desenvolver um direito comum *de baixo para cima e lado a lado* através do diálogo permanente e árduo” (HÄNTSCH, 2008, p. 62, tradução

---

<sup>307</sup> As mulheres são excluídas desse aspecto de cidadania. Restando-lhes a situação de seres que não podem exercer essa faceta do âmbito prático, apenas se enquadram nas atribuições designadas ao seu gênero no século XVIII: como subservientes aos homens, cuja justificação se encontra sob e de acordo as leis do Direito: “A aquisição é, segundo o objeto, de três tipos: o *homem* adquire uma *mulher*, o *casal* adquire *filhos* e a *família* adquire *criados*” (MS, RL, AA 06, 277). Mais adiante, Kant descreve a relação dos homens para com as mulheres de acordo com as normas às quais devem corresponder um casamento: “A entrega e a aceitação de um sexo para o gozo do outro não são apenas admissíveis sob a condição do casamento, mas ainda somente possíveis sob essa condição” (MS, RL, AA 06, 278). Ou seja, as mulheres se encontram perante a tutela de seus esposos ou pais no pensamento de Kant. Por essa razão, não podem ser consideradas cidadãs. Os criados também se encontram em situação de subserviência para com seus donos, logo não são cidadãos, pois não podem usufruir o status de agentes livres, de acordo com o Direito: não são donos de si mesmo, do ponto de vista da liberdade externa do arbítrio.

<sup>308</sup> “According to Kant, only international law – a world citizen law – can be the condition of the establishment of a cosmopolitan community. The society of world citizens can be based only on law.”

nossa)<sup>309</sup>. Uma tal república representaria uma *Kosmopolis*<sup>310</sup> internacional ou república global (HÄNTSCH, 2008), de acordo com a autora, em suma:

Eu gostaria de finalizar minha discussão com uma breve observação acerca da relação entre a lei do cidadão do mundo e os direitos humanos. Esses dois conceitos não são idênticos. De acordo com Kant, tem de haver apenas um direito humano, no sentido de um direito natural de todos os seres humanos: o direito ao direito, o direito de viver numa comunidade regulada pela lei (i.e., uma constituição civil) (HÄNTSCH, 2008, p. 61, tradução nossa)<sup>311</sup>.

Essa leitura visa a defender o aspecto cosmopolita de “mundo” para os cidadãos de diferentes localidades no mundo reunidos pela ideia de uma Federação internacional ou pela ideia de uma “república global” (HÄNTSCH, 2008) que nivelaria objetivamente a exigência da igualdade entre concidadãos. Contudo, a autora não define o que é mundo como horizonte de compartilhamento e desenvolvimento de aspectos de outra natureza, além de politicamente enviesadas. Lembremos que a moralidade é universalmente ampla na sua fundamentação e, igualmente, requer a obrigatoriedade amplamente universal na sua aplicação. Não basta apenas a igualdade em nível internacional pelo Direito em princípio para tornar esse conceito objetivo, já que este requer também uma objetividade outra, a de um conceito *a priori*, tal qual mencionado através da interpretação de Perez (2010) e Hahn (2017).

Os desdobramentos do conceito de cidadão do mundo formulados do ponto de vista republicano possuem a sua importância, mas não chegam plenamente ao cerne do que propomos aqui. Mesmo que: “a realidade prática de uma república global, portanto, não pode ser colocada a rigor em ‘princípio’, mas apenas passo-a-passo” (HÄNTSCH, 2008, p. 62, tradução nossa)<sup>312</sup>. Parcialmente, reconhecemos a importância cosmopolita

---

<sup>309</sup> “A ‘republic of world citizens’ can be to develop a common law bottom up and step-by-step, through permanent and arduous dialogue.”

<sup>310</sup> Kant utiliza a ideia de *kosmopolis* muito mais cuidadosamente do que usualmente pressuposto e, então, enfatiza muitos aspectos distintos possíveis de um cidadão do mundo, além do que ser um membro de uma ‘comunidade ética’ (HÄNTSCH, 2008, p. 53, tradução nossa). “Kant uses the idea of the kosmopolis much more carefully than usually presupposed, and that he stresses possibly very different aspects of a world citizen than that of being a member of a ‘ethical community.’”

<sup>311</sup> “I would like to finish my discussion with a brief remark concerning the relation between world citizen law and human right. These two concepts are not identical. According to Kant, there can only be one human right in the sense of a natural right of every human being: the right to right, the right to live in a community ruled by law (i.e. a civil constitution).”

<sup>312</sup> “The practical reality of a world republic, therefore, cannot be put into effect ‘in principle’, but only step-by-step.”

inerente a esse conceito, mas ainda falta a análise deste no contexto de seu desdobramento direto com a moralidade. Por essa razão, reafirmamos a importância da teleologia atrelada ao conceito de cidadão do mundo em dois aspectos: (i) como desdobramento do progresso da espécie em âmbito internacional; (ii) como conceito normativo *a priori* que motiva os agentes, individualmente, de buscarem a execução desse fim terminal da moral.

Desse modo, a objetividade do conceito de cidadão do mundo também depende de outro fator: o da normatividade teleológica da moral. Como o Direito é uma instância subserviente da moralidade – as regras universais da lei da liberdade são a ele aplicadas, contudo, isso não é o suficiente. O conceito de cidadão do mundo requer outro componente: o de transitar no mundo. Mas o que seria transitar no mundo? Seria a capacidade do agente de poder se utilizar de um conhecimento acerca do mundo para, então, circular nele com destreza. Para possuir tal destreza, é necessário aprender, organizar e propor os conhecimentos que possibilitam tal empreitada no mundo. A esse conhecimento, Kant designa o conceito de conhecimento do mundo. Falta ainda ao conceito de cidadão do mundo a análise do seu papel como ideal normativo que fundamenta a objetividade na sistematicidade da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, e a essa questão iremos nos referir na seção subsequente. Em suma, podemos pontuar quatro elementos que perpassam o conceito de cidadão do mundo: (i) como conceito *a priori* da *Antropologia* de Kant, (ii) como normatividade do Direito no critério de nivelamento entre os homens caracterizados como cidadãos, (iii) como teleologia da razão prática e (iv) como ideal formativo do conhecimento cosmológico da *Antropologia*.

## 7.2. - DO CONHECIMENTO COSMOLÓGICO INERENTE AO CONCEITO DE HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO

O objetivo da presente subseção é o de voltarmos explicitamente a tematizar acerca do conhecimento cosmológico presente na *Antropologia* kantiana. Porém, agora mostraremos como tal conhecimento se conecta ao ideal do homem como agente cosmopolita, isto é, como cidadão do mundo. No entanto, para cumprir tal intento, nos apoiaremos na interpretação central de uma *antropologia* moral como inerente à descrição

de homem como cidadão ético e cosmopolita. Levaremos em consideração para atender aos objetivos por nós vigentes a reconstrução de trechos de textos seletos de Kant, além de fornecermos análises acerca das interpretações dos filósofos Michel Foucault (2008), Thomas Sturm (2008), João Vanderlei da Costa Conceição (2020), Robert Louden (2011), Daniel Omar Perez (2010) e Alexandre Hahn (2017).

Citaremos a ilustre passagem que inaugura o prefácio da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), de Kant, que já nos mostra a ambição do filósofo de constituir o conhecimento cosmológico necessário ao aperfeiçoamento humano e o destino teleológico do próprio ser humano:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último (ANTH, AA 07, 119).

Os progressos vislumbrados pela história humana se apresentam como dispostas de um ponto de vista teleológico. O aspecto inerente do humano, que é possuir a faculdade da razão, já que “toda reflexão do homem envolve reflexão do mundo” (FOUCAULT, 2008, p. 79, tradução nossa)<sup>313</sup>, e os produtos culturais oriundos do uso da razão constituem as próprias condições para a realização do fim último do homem: tornar-se um cidadão do mundo. Mas uma tal reflexão acerca do mundo se caracteriza como “o desenvolvimento do autoconhecimento [de si] e do ‘eu sou’: o motivo da afeição de si pelo movimento no qual ele se torna atento a si próprio como um objeto: ‘Eu sou – Há um mundo fora de mim no espaço e no tempo, e eu próprio sou um ser do mundo’” (FOUCAULT, 2008, p. 79, tradução nossa)<sup>314</sup>. Essa análise supracitada implica que a posição do sujeito no mundo na ordem dos fenômenos causalmente justificáveis e depreendidos empiricamente não significa a mesma coisa que tomar postura ativa no mundo – uma postura ativa seria aquela que se relaciona com “as implicações do ‘Eu sou’ que o mundo é descoberto – como a figura desse movimento através do qual cada eu, em se tornando um objeto, toma o seu lugar no campo da experiência e, encontra lá, um

---

<sup>313</sup> “All reflection on man involves reflection on the world”.

<sup>314</sup> “The development of self-awareness and of the ‘I am’: the subject selfaffecting by the movement in which he becomes aware of himself as an object: “Ich bin.- Es ist eine Welt ausser mir {praeter me) im Raume und der Zeit, und ich bin selbst ein Weltwesen”.

concreto sistema de pertencimento” (FOUCAULT, 2008, p. 79, tradução nossa)<sup>315</sup>. Ou seja, uma tal postura se enquadra na ordem prática do conhecimento do mundo, i.e., é uma experiência prática, o mundo se circunscreve, nesse sentido a “apenas o domínio em relação a atividade da fundação que inicia a liberdade” (FOUCAULT, 2008, p. 85, tradução nossa)<sup>316</sup>. Para Foucault (2008), a concepção de mundo é perpassada pelo sujeito, além de substancialmente estar conectada a ele. Nesse sentido: “o mundo é a rota da existência, a fonte a qual contendo *existência*, gerencia tanto para *retê-la* e quanto para *libertá-la*” (FOUCAULT, 2008, p. 80, tradução nossa)<sup>317</sup>.

Essa concepção de mundo é da ordem prática. Com isso, não iremos analisar o conceito metafísico de mundo por uma ordem explicativa dependente da causalidade natural, por um viés de análise do mundo como natureza sensível posta à experiência especulativa. Trata-se do mundo e o conhecimento cosmológico do ponto de vista prático e antropologicamente guiado. Não se trata de um conhecimento de mundo biológico-fisiológico<sup>318</sup> acerca do homem, mas da liberdade do homem tomado como ideal teleológico do fim terminal da razão: que é concebível e realizável por ele próprio como um cidadão do mundo. Do ponto de vista da Antropologia, o conhecimento cosmológico, advoga Foucault (2008): “tem um valor pedagógico garantido quando se trata de entender o homem como cidadão do mundo todo, mas tudo isso não previne que a Antropologia de estar, inerentemente, situada dentro de um espaço geograficamente linguisticamente pelo qual não pode ser dissociada” (FOUCAULT, 2008, p. 97, tradução nossa)<sup>319</sup>. Temos ciência, e já apresentamos algumas descrições presentes na Antropologia de Kant que se enquadram como contingentes perante a época em que foram redigidas. Mesmo que esses aspectos contingentes elencados acima, Foucault (2008) aposta na sua avaliação no

---

<sup>315</sup> “It is in the implications of 'I am' that the world is discovered - as the figure of this movement through which the self, in becoming an object, takes its place in the field of experience and finds there a concrete system of belonging”.

<sup>316</sup> “A domain only in relation to a founding activity which initiates freedom”.

<sup>317</sup> “The world is the root of existence, the source, which, containing existence, manages both to retain it and to set it free”.

<sup>318</sup> Ou como salienta Foucault (2008), a antropologia como “campo do conhecimento empírico ao qual, naquela época, apenas tinha emergido e, ao qual buscou fundar uma nova ciência: antropologia (FOUCAULT, 2008, p. 112, tradução nossa)”. “Field of empirical knowledge which, at the time, had just emerged and which sought to find a new science: anthropology”.

<sup>319</sup> “Has a guaranteed pedagogical value when it comes to understanding man as a citizen of the whole world. But all this does not prevent Anthropology from inhering situated within geographical and linguistic space from which it cannot quite be dissociated”.

aspecto prático, também descrito por nós ao longo do presente trabalho acerca da ligação da antropologia com a filosofia prática de Kant como um todo. “Nesse sentido, a antropologia, tanto rodeia e envolve todo conhecimento do homem. Serve como o explícito e implícito horizonte de tudo o que o homem pode saber sobre si mesmo. E, no sentido de que todos eles têm algo a ver com o homem” (FOUCAULT, 2008, p. 115, tradução nossa)<sup>320</sup>. De acordo com as análises que fizemos acerca do texto de Foucault (2008) e das nossas interpretações, podemos dizer que o conhecimento cosmológico do homem na Antropologia assim caracterizado até o momento nos é insuficiente. Destarte, buscaremos demais aspectos que permeiam o conceito de conhecimento do mundo em Kant.

Sturm (2008) descreve historicamente as atribuições do que no século XVIII os filósofos chamavam de “conhecimento cosmológico”. Para o autor, faz-se mister estabelecer uma “distinção entre ‘conhecimento escolar’ (*Schulkenntnis*) e ‘conhecimento do mundo’ (*Weltkenntnis*)” (STURM, 2008, p. 500, tradução nossa)<sup>321</sup> e que “ambos não excluem um ao outro”<sup>322</sup>, ou seja, não há uma primazia de um conhecimento em detrimento do outro, mas sim, que ambos os conhecimentos se complementam para indicar aquilo que se deve fazer como ação. Sturm (2008) avalia que o conhecimento do mundo (cosmológico) é, simultaneamente, de cunho prático e que nada indica que tal conhecimento não possa também ser teórico, pois a própria Antropologia foi concebida como um campo acerca do homem, diferentemente da Geografia Física. Mas essa distinção entre a Antropologia e a Geografia Física se ampara em aspectos ontológicos (STURM, 2008).

Na Antropologia de 1798, ele [Kant] constrói a sua visão mais precisa afirmando que a antropologia é uma forma de conhecimento do mundo, mas que é pragmática apenas se contribuir ao conhecimento do ser humano como agente livre, como ser com razão e ‘cidadão do mundo’. Enquanto a Geografia Física ou o conhecimento anatômico humano ou das qualidades raciais também são tipos de conhecimento do mundo, mas estes não são pragmáticos

---

<sup>320</sup> “In this way, anthropology both encircles and envelops all knowledge of man. It serves as the explicit or implicit horizon of everything that man can know of himself. And, in the sense that they all have something to do with man”.

<sup>321</sup> “The distinction between ‘school knowledge’ (*Schulkenntnis*) and ‘knowledge of the world’ (*Weltkenntnis*)”.

<sup>322</sup> “Do not exclude each other”.

mas pertencem ao ‘conhecimento teórico do mundo’” (STURM, 2008, p. 500, tradução nossa)<sup>323</sup>.

Discordamos da leitura de Sturm (2008) acerca do conhecimento anatômico, pois saber acerca dos aspectos fisiológicos humanos nos leva a tomar precaução com nosso corpo, ou seja, agimos pelo dever de manter nosso corpo sadio. Por exemplo, quando sabemos o que ocasiona uma inflamação no corpo, normalmente não iremos sobrecarregar essa parte do nosso corpo de forma leviana e devemos procurar tratamento médico para isso. Ou quando possuímos o conhecimento de que esportes melhoram a qualidade motora e nossa saúde como um todo, escolhemos praticar atividades físicas. Tal conhecimento anatômico nos move ativamente a fazer algo de nós mesmos, ou seja, se insere na liberdade do arbítrio de tomar uma decisão acerca de uma ação. Saber que sou sedentário e que meu colesterol se encontra em níveis altos também é uma escolha, caso eu não aja para resolver tal querela. Em suma, fazer ou não fazer atividade física para resolver um problema conhecido de saúde se enquadra no fazer ou deixar de fazer (*Tuns und Lassens*) (KpV, AA 05) do nosso arbítrio. Ativamente, possuo o conhecimento clínico-fisiológico, como o exemplo do colesterol, do que devo fazer e se o faço ou não, isso já concerne ao que acolho como máxima para o meu arbítrio. De acordo com o autor, “conhecimento que é útil para a saúde humana é uma coisa, conhecimento útil para a ação social é outra” (STURM, 2008, p. 504, tradução nossa)<sup>324</sup>. Mais uma vez, discordamos de uma afirmação dessa natureza, uma vez que pudemos ilustrar os desenvolvimentos de Kant em favor do que chamamos de uma antropologia da saúde.

Sturm (2008) trata da Antropologia de Kant a partir do conceito de natureza humana como ponto de investigação e descrição que possui plasticidade. Em vista disso, o intérprete não parte do pressuposto de uma natureza humana rígida e imutável. O que faz sentido se nos lembrarmos da discussão acerca do caráter moral estabelecida no capítulo 4 do presente trabalho. Desse modo, a Antropologia de Kant não seria constituída

---

<sup>323</sup> “In the Anthropology of 1798, he makes his view more precise by saying that anthropology is a kind of knowledge of the world, but that it is pragmatic only if it contributes to knowledge of the human being as free agent, a being with reason, and a ‘citizen of the world’. While physical geography, or knowledge about human anatomical or racial qualities, are also kinds of knowledge of the world, they are not pragmatic but belong to the ‘empirical knowledge of the world’”.

<sup>324</sup> “Knowledge that is useful for human health is one thing; knowledge useful for social action another”.

apenas como uma doutrina da prudência, como é o caso descrito por Sturm acerca da antropologia pragmática como “um sistemático conhecimento dos pensamentos humanos, sentimentos, inclinações e paixões pelos quais se explicam as ações” (STURM, 2008, p. 502, tradução nossa)<sup>325</sup>. Por esse raciocínio, o objetivo da Antropologia seria então o de trazer conhecimento de mundo para a formação do caráter moral humano.

As leituras da Antropologia de Kant estão permeadas, cada vez mais, de acordo com os objetivos dos jogos (*role-playing*) humanos em sociedade, nosso ‘consenso’ ou ‘dissenso’ das intenções egoísticas perante outrem e, especialmente, com a necessidade social de desenvolvimento do caráter, ou mesmo, também possuir algum caráter (STURM, 2008, p. 503, tradução nossa)<sup>326</sup>.

Sturm conecta a formação do caráter com o conhecimento cosmológico presente na Antropologia, certamente fazendo uma distinção entre conhecimento pragmático e conhecimento para jogar o jogo dos mecanismos sociais. Chamamos a isso de antropologia moral, embora a questão do saber antropológico para jogar o jogo social pareça se pautar como desdobramento pragmático. A essa análise, Sturm (2008) chama de segunda natureza humana, a qual se justifica como desenvolvimento do caráter via conhecimento cosmológico:

Nós desenvolvemos uma ‘segunda natureza’ de acordo com variações da história e societárias. Nossa interação via razão-guiada com os outros é precisamente o que traz esse aspecto. Por causa dessa ‘segunda natureza’, o observador antropológico não deve assumir que há uma natureza humana rígida que está aí para ser estudada. Além disso, ele não deve apenas mostrar muito explicitamente as suas intenções, porque, de outro modo, os sujeitos estudados podem omitir/fingir que possuem intenções menos egoístas do que a que eles realmente possuem (STURM, 2008, p. 503, tradução nossa)<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> “A systematic knowledge of human thoughts, feelings, inclinations, and passions on the basis of which to explain actions”.

<sup>326</sup> “Kant’s anthropology lectures of are, accordingly, increasingly permeated with claims about human role-playing in society, our ‘concealing’ and ‘dissembling’ egoistic intentions before others and, especially, with the social necessity of developing characters; indeed, of having any character at all”.

<sup>327</sup> “We develop a ‘second nature’ according to variations of history and society. Our reason-guided interaction with others is precisely what brings this about. Because of this ‘second nature’, the anthropological observer must not assume that there is a rigid human nature there just to be studied. Moreover, he must not make his intentions all too explicit, because otherwise the subjects studied might them dissemble, pretend to have less egoistic intentions than they actually have, and so on”.

Tal leitura segue a mesma linha argumentativa de Kant na Antropologia pragmática, mas de todo modo, Sturm (2008) demonstra que um tal conhecimento não pode ser inutilizado apenas pelos empecilhos metodológicos supracitados. Novamente, o que Sturm (2008) chama de desenvolvimento de uma “segunda natureza”, nós chamamos de antropologia moral. A questão é que não parece ser uma preocupação de Sturm (2008) a execução da moralidade, mas pontualmente, detectar conhecimentos para esse tal jogo social.

Por outro lado, esse aspecto do jogo aspecto até agora tematizado é digno de nota por se tratar de um aspecto da antropologia moral. Alguns intérpretes, tais como Foucault (1961), Sturm (2008), Hahn (2010, 2017), Perez (2017) e Conceição (2020) acreditam que o conhecimento cosmológico presente na Antropologia de Kant se comporta como um jogo (*Spiel*) do e para o homem em relação às suas potencialidades, faculdades e ações, e que o homem deve aprender regras (fornecidas pelo conhecimento da antropologia pragmática) para ativamente participar desse jogo sem nele se comportar de forma amadora, mas sim, de forma ativa e se utilizando justamente das observações contidas na Antropologia, como um todo. “Se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta ideia poderia bem tornar-se útil” (IaG, AA 06, 22). Até mesmo a própria teleologia também se comporta como um jogo, que possui um plano e curso próprios, pois o fim terminal da razão é o cosmopolitismo. Acerca da relação entre teleologia e jogo, Conceição (2020, p. 82) nos diz que

O homem é o jogo da natureza, uma vez que ele é um produto dela, o que é investigado pela história natural (fisiologia e psicologia). Entretanto, o homem também é o jogador desse jogo, desde que ele se torna um domínio de aplicação dos próprios enunciados, por isso, ele é capaz de modificar a sua natureza, ou seja, civilizar-se, moralizar-se e educar-se.

Do ponto de vista teleológico<sup>328</sup> do Idealismo Transcendental, o homem é tomado como produto da natureza no tocante ao seu caráter empírico. Porém, o homem é simultaneamente livre, porque pode tomar parte na moralidade e nos seus

---

<sup>328</sup> “O fim da natureza foi, pois, a sociedade civil; e o homem está destinado, enquanto membro de toda a sociedade, a tornar-se completamente feliz e bom” (V-Anth/Fried, AA 25, 690).

desdobramentos societários inerentes. Conceição (2020, p. 83) acredita que o mérito da Antropologia como jogar um jogo seria o de “aplicar a sua capacidade racional no mundo, proveito o qual é obtido mediante o processo educacional, civilizatório e moralizador”. Concordamos com a análise de Conceição (2020), mas também afirmamos que mesmo de posse das regras do jogo como conhecimento cosmológico com vias de aprimoramento do caráter humano, ainda assim, no caso de Sturm (2008), não se obtém grandes passos para se pensar uma execução dos deveres práticos. Na verdade, em muitos momentos, Sturm (2008) se ampara em pensar uma relação entre prudência e Antropologia, mas não desenvolve claramente resultados acerca. Apenas nos apresenta que o conhecimento pragmático é distinto do conhecimento cosmológico, já que o primeiro não tem de ser tomado como uma receita pronta para as ações específicas, e nisso concordamos com Sturm (2008). Porém, para nós, uma tal análise apenas tange superficialmente as questões apresentadas por Kant para o aprimoramento humano, deixando de lado o essencial, que é a obrigatoriedade não apenas da concepção do princípio regulador universal das ações para a elas se atribuir o parâmetro de morais ou não, mas também da capacidade humana de executá-las, o que é bastante seguro de se afirmar uma tal relação como estamos fazendo para uma antropologia moral com enfoque de tornar o homem um cidadão do mundo. Mesmo a citação<sup>329</sup> a seguir apresentada por Sturm (2008) confirma o que estamos discorrendo até então, pois

Quando nós possuímos tal conhecimento baseado na antropologia pragmática, nós entendemos a dinâmica da nossa interação social e as dificuldades sistemáticas de se inferir regras práticas para nossos objetivos egoístas de felicidade. O melhor que nós podemos fazer para realizar o sucesso social depende fortemente de levar em consideração o ponto de vista de outras pessoas. Ao invés de manipulá-las, pode ser muito mais racional vê-las como potenciais *Weltbürger* (cidadãos do mundo) e agir de acordo com isso (VII, 119, 130, tradução nossa da versão apresentada em inglês por Sturm).

Já que o homem tomado do ponto de vista teleológico é um ser que deve buscar “considerar todos os homens iguais e coparticipes nos dons da natureza [...] Desse modo, o homem entrou em estado de *igualdade com todos os outros seres racionais*” (MAM,

---

<sup>329</sup> Fizemos a tradução da citação de Kant de acordo com a tradução apresentada por Sturm, acerca do texto original. V. STURM, 2008, p. 504.

AA 08, 22). A teleologia implica em tornar o homem capaz de viver em igualdade com os outros homens de acordo com o estabelecimento de regras civis: o direito.

Em vista disto, Kant descreve os processos da faculdade da razão no curso do desenvolvimento da humanidade, cuja teleologia visa a dar sentido explicativo acerca da saída do homem “da tutela da natureza para o estado de liberdade” (MAM, AA 08, 24) e, isso significa que, “o homem não estava destinado a pertencer como boi a um rebanho, mas como abelha a uma colmeia – *Necessidade* de ser um membro de alguma sociedade civil” (ANTH, AA 07, 330). Essa necessidade gregária é específica do caráter teleológico que aponta para o desenvolvimento indireto da paulatina finalidade terminal da razão. Desse modo, de forma solitária e que pode até mesmo ser considerado como “solipsista”, o homem não é capaz de realizar o propósito da moralização da espécie humana contida na teleologia estabelecida pela razão. Isso ocorre porque “como em geral os homens em seus esforços não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo” (IaG, AA 08, 10). Se a proposta da moralização da humanidade como um todo não pode ser entregue ao solipsismo moral individual, logo a espécie possui a participação ativa no ideal do cidadão do mundo.

Do ponto de vista moral, podemos afirmar com exatidão que adotar a máxima de enxergar os demais seres humanos como potenciais cidadãos do mundo se encontra de acordo com o critério da universalização de máximas do imperativo categórico ou lei moral. A avaliação de máximas segundo o critério cosmopolita torna as ações moralmente autorizadas, tornando a sua execução internacional, além das fronteiras estabelecidas entre Estados. Principalmente se levarmos em conta que tais potenciais cidadãos do mundo são regrados por uma constituição republicana que garante o uso externo da liberdade do arbítrio em conformidade com a liberdade de outras pessoas. “*Pessoa* é aquele sujeito cujas ações são suscetíveis de *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais” (MS, RL, AA 06, 223). Tal aspecto é relevante para que os cidadãos possam ajustar as suas máximas e, conseqüentemente, as ações em virtude da coerção social e institucional para que possam se comportar como agentes racionais. Destarte, agir por dever é pré-requisito obrigatório a um cidadão do mundo.

Como vimos no capítulo anterior, no contexto da antropologia moral, a índole ou caráter moral necessita igualmente de um esforço contínuo para que seja exercida na práxis, porque se refere àquilo que o homem faz de si mesmo, pois o ser humano tem de ser tomado como autor das suas máximas e de suas ações. A condição para que um homem seja reconhecido pelo seu caráter é a de que a sua ação tem de se fundar em uma regra, que não necessariamente tem de ser a lei moral. Porém, vale lembrar que apenas “o ser humano é o único objeto da natureza que é um agente livre” (STURM, 2008, p. 500, tradução nossa)<sup>330</sup>.

Esse cidadão do mundo tem de estar munido do que Kant chama de “conhecimento de mundo”. Como vimos, para Sturm (2008), o conhecimento de mundo não é exclusivamente apenas de cunho prático, pois nada indica também que não possa esse conhecimento ser de ordem teórica. Para o intérprete, o conhecimento do mundo da Antropologia foi concebido como aquele ao qual se refere ao homem e que é condição necessária para o homem na sua condição de cidadão do mundo, assim como também seguimos essa interpretação. Acreditamos que o conhecimento do mundo é algo do homem e voltado para o uso do próprio homem com vistas a torná-lo um cidadão do mundo, tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo como cultura societária. Todos esses aspectos levantados são de importância para o desenvolvimento do caráter moral que tende a visar à concretização do ideal do homem como cidadão do mundo e o conhecimento cosmológico. Do ponto de vista da antropologia moral, se comporta como um elemento pertinente para o cultivo do caráter para um cidadão do mundo:

Uma vez que adquirimos esse conhecimento, ele nunca se torna obsoleto. Por outro lado, o tipo induzido mais comum de conhecimento adquirido pelos seres humanos particulares tal qual como eles existem em tempos e locais particulares se tornam obsoletos tão logo como os estilos e hábitos mudam (LOUDEN, 2011, p. 85, tradução nossa)<sup>331</sup>.

---

<sup>330</sup> “Human being is the only object in nature that is a free agent”.

<sup>331</sup> “For once we acquire this knowledge, it never becomes obsolete. On the other hand, the more usual kind of inductively acquired knowledge of particular human beings as they exist in particular times and places becomes obsolete as soon as styles and habits change”.

Esse aspecto da revisão, ampliação e alteração dos conhecimentos pragmáticos pela antropologia pragmática mostra a faceta de que eles não podem ser tomados como permanentes. Em outras palavras, não pode ser considerado estanque por se tratar de um conhecimento que acompanha os desdobramentos da humanidade. Como esse conhecimento acompanha as modificações das dinâmicas humanas, por essa razão uma tal antropologia pragmática como conhecimento cosmológico do homem como cidadão do mundo possui

A vantagem de que, esgotando todas as rubricas sob as quais se pode colocar esta ou aquela qualidade humana, observada na prática, lhe são dadas numerosas ocasiões e lhe são dirigidas numerosas exortações para tratar, como um tema próprio, cada qualidade particular, inserindo-a num item específico (ANTH, AA 07, 122).

Para Conceição (2020, p. 85)<sup>332</sup>, o conceito de conhecimento de mundo possui a seguinte acepção: “A antropologia pragmática é sinônimo de conhecimento do mundo, pois ela visa a investigar o que o homem é capaz de fazer de si mesmo socialmente e, por causa disso, não se investiga o homem do ponto de vista fisiológico e nem psicológico”,

---

<sup>332</sup> Conceição (2020) também defende a ideia de uma antropologia moral. A questão que fica é: qual a distinção entre antropologia moral e antropologia pragmática na visão do intérprete? Na verdade, há uma equiparação entre antropologia moral e antropologia pragmática. Conceição (2020, p. 87) nos diz: “Se alinharmos as três versões dos cursos de Antropologia de Kant, logo perceberemos três coisas: primeira – em todas as versões desses cursos, a ideia de antropologia é definida em contrapartida à antropologia escolástica; segunda – a antropologia faz parte do conhecimento do mundo, junto com a geografia física; terceira – a antropologia pragmática está submetida à doutrina da prudência, visto que o homem é investigado através dos efeitos que o uso das suas capacidades cognitivas produz, no mundo sensível, o que nos permite investigá-lo como o jogador e o produto dos diferentes jogos da vida. Por essa razão, a antropologia pragmática é sinônima de uma antropologia moral, nessas anotações dos cursos de antropologia”. Mas se são ambas a mesma coisa, por que diferenciá-las terminologicamente? A nosso ver, o ideal é que a antropologia moral e a antropologia pragmática se relacionem com vistas à moralização humana. Para Conceição (2020, p. 96), a “antropologia, se ocupa da investigação do homem a partir do conhecimento empírico que temos da nossa natureza”, ou seja, a antropologia pragmática se comporta de forma empírica para coletar seus conhecimentos. O que é intrigante é a seguinte afirmação: “todo motivo pragmático é condicionado, já que os motivos são tidos como os meios necessários para se alcançar a felicidade. Por essa razão, dos motivos pragmáticos apenas derivamos imperativos hipotéticos e nunca categóricos” (CONCEIÇÃO, 2020, p. 91). Mais adiante o intérprete diz também que “isso significa que a antropologia investiga as condições empíricas do exercício do nosso livre arbítrio, já que examina os efeitos fenomênicos da liberdade humana, no mundo empírico. Por essa razão, a antropologia pragmática pode ser incluída na segunda parte da moral kantiana, porque ela lida apenas com as leis pragmáticas que tratam da união das condições empíricas do livre arbítrio, que, nesse caso, é a felicidade” (CONCEIÇÃO, 2020, p. 95). Empiricamente, a antropologia pragmática é, de fato, capaz de mostrar os empecilhos para a moralização humana, porém, moralizar-se já pressupõe não apenas esse aspecto, mas também a concepção de máximas que estejam de acordo com o princípio da moralidade (autonomia da vontade). Nesse sentido, as duas questões se comportam de formas diferentes, mas ao fim, a antropologia moral seria capaz de tornar os conhecimentos da antropologia pragmática utilizáveis para diversos fins, mas alcançar a realização do fim moral não caberia à antropologia pragmática, mas apenas à antropologia moral.

“Kant explicitamente conecta o seu uso do termo ‘pragmático’ com uma concepção cosmopolita de natureza humana, uma concepção que não se está amarrada no tempo e no espaço” (LOUDEN, 2011, p. 85, tradução nossa)<sup>333</sup>. Dessa forma, Conceição (2020) e Louden (2011) equiparam o conhecimento cosmológico com a antropologia pragmática, algo de que não discordamos, pois faz sentido pensar a antropologia pragmática como dotada da capacidade de ser útil para conduzir a formação (HAHN, 2010) (MUNZEL, 1999) e disciplina (KLEIN, 2018) do caráter moral dos homens.

De acordo com Kant, nas *Reflexões de Antropologia*, o conhecimento do mundo, do ponto de vista da análise pragmática acerca da faculdade do entendimento, pode ser descrito como

agilidade, vivacidade no pensamento. Exemplos (distinção sensível); pertence às características do conhecimento do mundo. A sociedade, o tribunal, formam tal. Os franceses visam-no muito. Sua falta, com perfeição lógica: pedantaria. Os alemães seguem as regras da escola (Refl, AA 14-19, 180. M 177).

A partir dessas características acerca dos povos tomados do ponto de vista da análise da antropologia pragmática, podemos afirmar que o conhecimento do mundo é detectável por observações empíricas dos seres humanos e que “a falta de conhecimento pode ser por desconhecimento ou ignorância” (Refl, AA 14-19, 185. M 177). Como nos justifica a interpretação de Perez (2010), que confirma a nossa:

Note-se que o que está em questão é um sujeito – *ser humano* – cujo predicado que o determina é o de *fim último*, quer dizer, um atributo que, a princípio não pode ser constatado numa experiência perceptiva. Desde um ponto de vista semântico, no caso de *o ser humano é um fim último* não se dá o mesmo tipo de predicação que no caso *a mesa é branca* ou *a montanha tem neve*. Assim sendo, Kant se apressa a distinguir o conhecimento fisiológico do conhecimento pragmático do ser humano. O conhecimento fisiológico “trata de investigar o que a natureza faz do homem” enquanto objeto passivo, na medida em que o conhecimento pragmático investigaria “o que o homem faz de si mesmo, pode e deve como ser que age livremente” (*Ant*, BA IV). A distinção é clara, no primeiro caso seguimos causas naturais que impulsionam ou modificam um objeto, no segundo caso não (PEREZ, 2010, p. 5).

Deter o conhecimento do mundo é tomar parte ativa na observação acerca do que os homens são capazes ou não de fazer acerca de si mesmos, pois, como nos diz Perez

---

<sup>333</sup> “Kant explicitly links his use of the term “pragmatic” to a cosmopolitan conception of human nature, a conception that is not tied to time and place”.

(2010, p. 5), “Kant não diz que o objeto da antropologia em sentido pragmático seja o *homem é um fruto da terra* ou *ser humano tem um corpo*. Kant não formula nenhuma dessas sentenças por que está propondo um tipo de conhecimento diferente”. Tal conhecimento é de cunho cosmológico. Possuir o conhecimento cosmológico significa dar um uso específico do entendimento e da faculdade de julgar.

A relação do conhecimento com o sujeito: vivacidade. Impressão. Atrativo. Comoção. (ligeiramente) interessante. (estado, novo). A relação de um conhecimento sob outro: socialização, ordem. (Contraste. Semelhança. Fecundidade). Todas essas relações são ou lógicas, ou estéticas, ou psicológicas. (os erros sobre os objetos da experiência prática não duram muito tempo). A natureza humana se expõe a mais erros do que a desconhecimento, como preferentemente a perigo do que a hesitação, antes a preocupações e aflições do que a sobriedade e privação (Refl, AA 14-19, 187. M 383'. E I 226).

Tais observações pragmáticas indicam que um mau uso do juízo é capaz de trazer consequências ao sujeito detentor de liberdade. “Julgar qualquer um pode; mas quem deve ser árbitro tem de ser mestre” (Refl, AA 14-19, 200. M 186'. E I 277. Zu M 531). O conhecimento cosmológico, quando bem aplicado, é capaz de desfazer os erros de julgamento do indivíduo em relação a como bem agir. Um aspecto antropológico-pragmático surge como conhecimento de mundo e é ilustrado por Kant como “demandar novidades da cidade e do campo ou novidades do mundo. Um jornal é a maior prova da ampliação de nossos conhecimentos presentes” (Refl, AA 14-19, 308. L Bl. Ha. 39. S. II.). Buscar se educar e se atualizar acerca das informações do mundo presentes na imprensa é relevante para o conhecimento cosmológico e a orientação do homem no mundo. Tais aspectos podem ser conectados com a formação de um caráter moral, todavia. Outro aspecto do conhecimento do mundo é descrito como

Sonha aquele que não vê o mundo como os outros. Para vê-lo segundo a verdade, isto é, segundo a aparência geral, é necessário tomar o ponto de vista comum. Tem-se um homem honesto, metucioso, um que espera unidade da religião, unidade entre príncipes, *summa*: virtudes e felicidade como ainda não foram encontradas por um sonhador. O sonhador é diferente de um conhecedor do mundo (Refl, AA 14-19, 394. M 213. E I 194. 192).

Um sonhador não toma parte ativa no mundo, pois vive no mundo da fantasia<sup>334</sup>; já um conhecedor do mundo toma ativamente a função de agente das suas próprias representações e ações. Tentar esboçar pela imaginação um mundo melhor, mais justo e moral é relevante para que possamos empregar nossas disposições morais em curso, mas enquanto apenas sonho<sup>335</sup>, a análise do sujeito beira o delírio. Isso significa falta de contato com a realidade aferível publicamente quando se busca o seu grau intersubjetivo de coerência. Tais sonhos não podem apenas habitar a mente do indivíduo, e é isso que Kant tenta esboçar. Do contrário, não há comunicabilidade que seja objetivamente aferida, ou seja, o indivíduo se encontra subjetivamente preso a sua própria subjetividade interna. Conquanto, o conhecedor do mundo age no mundo, tornando reais determinadas resoluções ulteriores, mostrando possuir um caráter. O conhecedor do mundo tem de poder explicitar os “conhecimentos e juízos” (KU, AA 05, 238) intersubjetivamente, os quais “têm de poder, juntamente com a convicção que os acompanha, ser universalmente comunicados, pois, do contrário, não lhes corresponderia um acordo com o objeto: eles seriam todos um mero jogo subjetivo das faculdades representativas” (KU, AA 05, 238). A necessidade dessa concordância entre os nossos juízos não necessariamente “diz que *todos* irão concordar com nosso juízo, mas que *devem* fazê-lo” (KU, AA 05, 239). Ou seja, a subjetividade individual tem de ser aferida publicamente para a garantia da adequação e como fator de correitude para que possamos conferir ao mundo coesão

---

<sup>334</sup> No texto pré-crítico de 1766, intitulado “*Träume eines Geistesehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*” (Sonhos de um visionário explicados por sonhos da Metafísica), Kant descreve que o homem que “se aprofunda em suas fantasias e quimeras, continuamente produzidas por sua fértil imaginação, de modo tal que não presta muita atenção à sensação dos sentidos que agora mais interessam, é chamado com razão de *sonhador acordado*” (TG, AA 02, II 343). Isso significa que o sonhador se deixa levar pela faculdade da imaginação sem uma correspondente conceitual objetiva para as suas avaliações acerca da realidade, deixando-se assim levar pelo uso não restritivo da razão, criando fábulas fantasiosas para dar coesão ao mundo. Guiando-se pelas ideias metafísicas tradicionais, como o conceito de alma, para dar coesão objetiva à explicação racional do mundo, por essa razão se encontram no “reino das sombras [que] é o paraíso dos fantasistas” (TG, AA 02, II 317). Do ponto de vista pragmático, o homem que se deixa cair com frequência no jogo das suas próprias distrações no uso da sua faculdade da imaginação expõe “o aspecto de um sonhador e o torna inútil para a sociedade, pois ele segue cegamente, no livre jogo dela, sua imaginação não ordenada pela razão” (ANTH, AA 07, 208). A isso as soluções repousam na comunicabilidade de tais representações e pela disciplina pragmática da faculdade da imaginação.

<sup>335</sup> É muito diferente uma representação fantasiosa do que aquela exigida em um juízo de gosto, por exemplo, representado pela imaginação como “o modelo de um belo cavalo ou cão (de uma certa raça)” (KU, AA 05, 234), que se comportam como “as intuições singulares dos indivíduos, de muitos modos distintas, a imagem flutuante para toda a espécie, uma imagem que a natureza colocou como arquétipo de suas produções em uma mesma espécie” (KU, AA 05, 235). Ou seja, há uma teleologia inerente aos produtos da natureza adequados aos juízos da espécie humana.

objetiva e, assim, podermos nos guiar no mundo pelo próprio conhecimento do mundo intersubjetivamente “como a condição universal do nosso conhecimento” (KU, AA 05, 239) mediante regras ulteriores que têm de ser proferidas publicamente.

São justamente essas as condições que fornecem a objetividade do conhecimento do mundo. E como o conhecimento do mundo é requerido para um cidadão do mundo, este deve atuar com base nesse conhecimento, tanto individual quanto coletivamente. Um cidadão do mundo munido desse conhecimento cosmológico *não apenas sabe o que deve fazer, mas aplica o que deve fazer*. Hahn (2017) chega ao mesmo resultado em relação à leitura de que o conhecimento cosmológico representa a condição para que o homem possa se guiar no mundo e cujo fim para aplicação desse conhecimento é o homem.

A Antropologia ensina que o homem deve fazer de si mesmo um cidadão do mundo, e que pode efetivamente fazer o que deve, pois é dotado de todas as faculdades e disposições necessárias. No entanto, não é plenamente cidadão do mundo desde o início, porque, embora dotado de diversos direitos desde então, não é suficientemente maduro para cumprir com seus deveres (HAHN, 2017, p. 30).

Afinal, o homem é o único ser que pode estabelecer para si mesmo o fim racional de se tornar um cidadão cosmopolita, do mundo. Rapidamente, faremos um adendo a essa passagem supracitada de Hahn (2017). O desdobramento da execução do cidadão do mundo é possível na práxis pela espécie humana coletivamente orientada a realizar tal ideal. Claramente a espécie necessita de que cada homem individualmente faça o possível para aprimorar o seu caráter em busca daquilo que é moralmente autorizado. Dessa maneira, novamente subjaz uma complementariedade entre os dois aspectos do conceito de “cidadão do mundo”. Individualmente, esse ideal é apenas uma motivação objetiva que visa a aplicar o conhecimento cosmológico a situações subjetivas diversas, a critério de orientação do homem no mundo. Visar a tornar-se um cidadão do mundo requer que o homem faça de si<sup>336</sup> um sujeito que possui um caráter moral, algo que o aproximaria da

---

<sup>336</sup> Isso é apontado por Hahn (2017) do ponto de vista da antropologia moral ao homem descrita na Antropologia pragmática, a partir do raciocínio: “mas, o que Kant entende, afinal, por um conhecimento pragmático do ser humano? Para ele, trata-se de um conhecimento do que o “[homem], enquanto ser que age livremente, faz, pode e deve fazer de si mesmo” (ANTH, AA 07, 119). Conforme a Preleção de antropologia Friedländer, temos de estudar o homem a fim de saber “se ele pode cumprir com o que dele se exige que deva fazer” (V-Anth/Fried, AA 25, 471). A Antropologia ensina que o homem deve fazer de

moralidade ou, ao menos, dos deveres que se encontram de acordo com a moralidade, como expomos aqui diversas vezes. Para isso, a Antropologia seria relevante para estabelecer os conhecimentos cosmológicos relevantes para pôr em marcha esse ideal da humanidade, já que ela mesma prescreve esse ideal. A antropologia pragmática é o conhecimento cosmológico que traz à tona a célebre passagem que inaugura a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798):

todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último (ANTH, AA 07, 119).

Esse conhecimento cosmológico supracitado por Kant não se restringe a um conceito que circunscreve de modo particular a noção de “homem”, mas à universalidade dos homens no mundo, como atuantes no mundo, ou seja, toma a noção de humanidade como ativamente capaz de fazer algo na estrutura teleológica dos fins da razão prática. Na Antropologia, Kant redireciona que o conhecimento cosmológico relaciona os usos das três faculdades superiores e permite que a faculdade da razão possa questionar: “*o que eu quero?* (pergunta o entendimento) – o querer é entendido aqui meramente em sentido teórico: que quero afirmar como *verdadeiro?* *de que se trata?* (pergunta o juízo); *o que resulta disso?* (pergunta a razão)” (ANTH, AA 07, 227). Essas três questões esboçam o esforço de cada uma dessas faculdades que se relacionam entre si em vista da teleologia da razão, já que “o uso total da faculdade de conhecer necessita da razão, que dá a regra somente conforme a qual se pode promovê-la” (ANTH, AA 07, 227). As respostas para essas questões dependem, individualmente, do que o sujeito busca fazer de si próprio. Logo, estamos diante da ordem dos fins práticos, que expressa aquilo que posso fazer, sendo esse um aspecto da antropologia moral. Contudo, as respostas cabem, do ponto de vista pragmático, da seguinte maneira:

A primeira requer apenas uma mente clara para entender a si mesma, e esse dom natural é, com alguma cultura, bastante comum, principalmente se se chama a atenção para isso. – Responder acertadamente a segunda é muito mais

---

si mesmo um cidadão do mundo, e que pode efetivamente fazer o que deve, pois é dotado de todas as faculdades e disposições necessárias” (HAHN, 2017, p. 30).

raro, pois se oferecem muitas formas de determinação do presente conceito e de resolução aparente do problema: qual é a única exatamente adequada a ele || (por exemplo, nos processos ou nos inícios de certos planos de ação para o mesmo fim)? Para isso há um talento em escolher o precisamente justo num certo caso (*iudicium discretivum*), talento bastante desejável mas também muito raro (ANTH, AA 07, 227 e 228).

Na primeira questão, o entendimento precisa de instrução, a qual só é possível mediante a educação, que chamaremos de educação especulativa, a qual é diferente de uma educação moral. No caso da educação especulativa, “mediante instrução, o entendimento natural pode ser ainda enriquecido de muitos conceitos e dotado de regras” (ANTH, AA 07, 199). Tais regras são lógicas. Para uma educação do entendimento, seria utilizada a disciplina da lógica “do uso particular do entendimento” (B 76/A 52), a qual “toma a dianteira nas escolas, como propedêutica das ciências” (B 76/A 52). Isso posto, o desenvolvimento do conhecimento especulativo seria a educação do uso lógico “das regras do pensamento em conceitos, juízos e ilações (*Begriffen, Urtheilen und Schlüssen*), como aquilo que procede todo pensamento” (Log, AA 09, 33). Um bom uso da faculdade do entendimento é saber aplicar as regras do pensamento corretamente aos objetos.

Na segunda questão, a faculdade de “discernir se algo é um caso da regra ou não, o *juízo*, não pode ser *ensinada* mas só exercitada” (ANTH, AA 07, 199). Tal exercício dessa faculdade se dá na capacidade “de subir do particular na natureza até o universal” (KU, AA 05, 180) que solicita “uma regra universal para o sentimento de prazer” (ANTH, AA 07, 240) e, para isso, é necessário exercitar o gosto, já que “no bom gosto, o juízo de qualquer outro *tem* de concordar com o meu” (ANTH, AA 07, 240). Logo, o conhecimento para essa faculdade seria aquele que trata do bom gosto e que tem de se exercê-lo – a fim de “incentivar externamente a moralidade. 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” (ANTH, AA 07, 244). Na terceira questão,

a razão fecha as fontes dos erros (os preconceitos) e com isso garante o entendimento mediante a universalidade dos princípios [...] Contudo, a razão ainda deve ser diferenciada da *argumentação*, do jogo de meras tentativas no uso da razão sem uma lei dela. Se a questão é se devo acreditar nos fantasmas, posso *argumentar* de todas as formas sobre a possibilidade deles, mas a *razão* proíbe a admissão da possibilidade desse fenômeno *supersticiosamente*, isto é,

sem um princípio de explicação dele segundo as leis da experiência (ANTH, AA 07, 228).

Do ponto de vista da definição negativa de razão, esta seria capaz de estabelecer leis universais para o uso dos seus conceitos, que ultrapassariam o limite cognoscível do entendimento e seriam alocados em um uso suprassensível destes pela razão, tais como liberdade, Deus etc. De um outro aspecto, o cultivo da razão seria possível por uma educação moral, a qual “estabeleceria bons princípios e que sejam compreendidos e aceitos pelas crianças” (Päd, AA 09, 493), ou seja, a educação moral seria pedagógica como formação (*Bildung*) individual, que aponta para o progresso da espécie como um todo. Ao fim, o que importa a esses conhecimentos para as três faculdades superiores é que podem ser designados como conhecimentos pragmáticos para o desenvolvimento do caráter moral de um cidadão do mundo, no caso, em nível individual. Apesar de esses conhecimentos serem úteis para o aperfeiçoamento humano, Kant nos alerta que “a erudição livresca aumenta realmente os conhecimentos, mas, onde não é acrescida de razão, não amplia o conceito nem o conhecimento” (ANTH, AA 07, 228). Logo, a razão fornece a orientação para o uso dos conhecimentos acima para o homem em razão de fomentar a sua autoperfeição e pela sua relação de universalidade da humanidade em relação aos outros mediante o bom uso de suas faculdades, em vista do fim terminal da própria razão. Nesse sentido, esses conhecimentos supracitados se comportam pelos aspectos da antropologia moral e que estes podem constituir um conhecimento do mundo, no sentido de aquele que pode ser descrito como o que propicia o bom funcionamento das faculdades e o cultivo do aprimoramento destas. Por essa razão, há a importância de se cultivar o caráter moral do homem em vistas de torná-lo um agente racional cosmopolita, e o conhecimento cosmológico é uma fonte para tal.

Outro aspecto importante sobre o que Kant denomina conhecimento do mundo se encontra no texto “*Von den verschiedenen Racen der Menschen*” (1777):

A geografia física, que eu aqui anuncio, pertence a uma ideia que eu tomo de uma proveitosa classe acadêmica, que eu posso chamar de exercício preliminar [*Vorübung*] no conhecimento do mundo. Esse conhecimento do mundo, que para isso serve, pode providenciar o pragmático [*das Pragmatische*] a todas as ciências e habilidades outrora adquiridas; desta maneira, elas tornam-se não apenas úteis para a escola, mas também para a vida, e através do qual o aprendiz que concluiu sua formação é introduzido no cenário de sua

determinação, a saber, no mundo. Aqui há um duplo campo diante dele, do qual ele necessita um sumário provisório, a fim de nele poder ordenar todas as experiências futuras segundo regras, qual seja, a natureza e o homem. Mas, ambas as partes precisam ser cosmologicamente consideradas nesse sumário, isto é, não segundo aquele que contenha seus objetos [*Gegenstände*] nos singulares pormenores (física e doutrina empírica da alma), mas que nos permita perceber a sua relação no todo, ao qual eles pertencem e no qual cada um ocupa seu lugar próprio (VvRM, AA 02, B 157, nota de rodapé).

A geografia física também lecionada por Kant se enquadra como um conhecimento cosmológico. O que nos chama a atenção a partir da citação acima são os critérios para que um conhecimento seja considerado cosmológico, tanto para a Antropologia quanto para a Geografia Física – essas duas são consideradas pelo próprio filósofo como “conhecimento do mundo” (ANTH, AA 07, 122, nota de rodapé). Mas no caso da Antropologia, podemos reconhecer que o conhecimento do mundo se refere: (i) à utilidade, no sentido pragmático (HAHN, 2017) (ZAMMITO, 2002) (LOUDEN, 2011) (PEREZ, 2010); (ii) ao ordenamento desse conhecimento pragmático e aplicável pragmaticamente no mundo pelo homem (HAHN, 2017) (STURM, 2008) e, finalmente, para nós, (iii) ao uso desse conhecimento pragmático no futuro, ou seja, se refere a um uso do conhecimento pelo homem através da noção da sua aplicação possível em uma ordem dos fins. Se esse conhecimento é pragmático e se enquadra na ordem dos fins, logo ele é um conhecimento a serviço do campo prático, já que “conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas” (ANTH, AA 07, 119). Esse é o caso descritivo do objetivo e modo de atuação da antropologia pragmática, enquanto a Geografia Física se debruça em outros aspectos físicos que também são capazes de impactar os seres humanos. Para a Antropologia, essa é “uma doutrina do conhecimento sistematicamente composta pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou pragmático” (ANTH, AA 07, 119). Como se trata de uma antropologia pragmática, ela se debruça exclusivamente acerca do homem e, novamente, “o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (ANTH, AA 07, 119). Ou seja, o conhecimento cosmológico se refere a liberdade e, por essa razão, à aplicação do fim terminal da razão prática: de tornar o homem um cidadão do mundo através da colaboração que esse conhecimento cosmológico é capaz de auxiliar nesse fim. O conhecimento cosmológico do homem requer uma noção objetiva acerca desse sujeito,

que é o conceito, *a priori*, de homem *como* cidadão do mundo, e esse conceito só é possível como fim racional aplicável mediante o conhecimento cosmológico acerca do homem. A partir desse parâmetro, o homem é tomado como ser livre em geral, mas que se localiza em um local e interage com outros homens em e de diversos locais. Por essa razão, o componente intersubjetivo cosmopolita transparece.

O conhecimento cosmológico da antropologia pragmática reconhece a importância de, por exemplo, “os caracteres esboçados por um Richardson ou por um Molière devem ter sido tirados, em seus *traços fundamentais*, da observação do que os homens realmente fazem ou deixam de fazer” (ANTH, AA 07, 121), pois tais aspectos retratados na literatura “precisam estar de acordo com a natureza humana” (ANTH, AA 07, 121). O conceito de natureza humana, objetivamente falando, se comporta como o ideal teleológico esboçado por Kant como o motor da investigação da Antropologia, o homem como cidadão do mundo. Enquanto as descrições pragmáticas da Antropologia se referem ao que os seres humanos necessitam fazer em relação às suas potencialidades, isto é, a suas faculdades para que, de certo modo, sejam capazes de se guiar para alcançar esse fim terminal.

A Antropologia não ocupa o mesmo papel que a filosofia moral, mas é um complemento que propicia que os seres humanos possam se aproveitar do conhecimento do mundo para alcançar determinados fins. Obviamente, os fins ideais seriam aqueles autorizados moralmente. Mas a Antropologia como conhecimento cosmológico não se ocupa apenas disso, também é capaz de articular o conhecimento do mundo a partir da observação dos seres humanos no mundo. A questão acerca do conhecimento do mundo não deve repousar nas descrições empíricas dos conhecimentos pragmáticos, mas sim, sobre a base objetiva da orientação à função prática racional atribuída a estes: como destinação e fim prático – ou seja, o conhecimento cosmológico faz referência ao conceito de cidadão do mundo e vice-versa. Subjaz a isso a transformação da característica do homem como sujeito dotado de razão e que sabe o que deve fazer, pois estabeleceu a si mesmo a regra para tal, mas que não age completamente de acordo com aquilo que objetivamente sabe que deve fazer – em homem como cidadão do mundo, como aquele que age racionalmente no mundo. Um processo que ilustraria o poder da razão em realizar a destinação do homem para o uso pleno da razão como finalidade terminal dela própria.

Outros três aspectos do conhecimento cosmológico podem ser esclarecedores para a noção de cidadão do mundo do ponto de vista coletivo na espécie, como veremos na próxima subseção.

### 7.3 - CARÁTER DO POVO, DAS RAÇAS E DA ESPÉCIE: O CONCEITO DE CIDADÃO DO MUNDO DE UM PONTO DE VISTA DE IDEAL COLETIVO

Na Antropologia (1798), Kant descreve que “pela palavra *povo* (*populus*) se entende a *porção* de seres humanos unidos num território, desde que constitua um *todo*” (ANTH, AA 07, 311). O caráter de um povo é oriundo da união das suas partes constitutivas, ou seja, seus integrantes. De acordo com a expressão natural destes, o caráter do povo é “transmitido de geração em geração ou tornadas como que natureza pelo longo uso e infundidas ao povo, as máximas, que exprimem a índole dele” (ANTH, AA 07, 312). Tal índole descrita por Kant nos fala do aspecto natural ou sensível dos povos. Primeiramente, a índole sensível ou natural de um povo tem de passar pela avaliação “nos costumes, maneiras e usos, para, mediante uma crítica que seja proveitosa ao relacionamento e ao conhecimento dos homens” (ANTH, AA 07, 297). Ou seja, detectar a índole sensível do povo é um conhecimento cosmológico. Como tal, possuir esse conhecimento acerca dos povos nos permite uma orientação em relação a como lidar com eles, principalmente, no tocante à hospitalidade. O método empregado para os exemplos do caráter dos povos é “sistemático: mediante exemplos que permitam julgar o que um pode esperar do outro e como um pode utilizar o outro em seu proveito” (ANTH, AA 07, 312). Kant se utiliza de exemplos pragmáticos, por conseguinte, empíricos, para ilustrar no que consiste o caráter dos povos como os alemães, franceses, ingleses, italianos e espanhóis. O que está em jogo nessa análise de Kant é a “do caráter inato e natural que está, por assim dizer, na mistura sanguínea dos homens, não das características adquiridas, *artificiais* (ou artificiosas) das nações” (ANTH, AA 07, 320). A ideia de nação e povo na Antropologia parece se mesclar.

A primeira classificação é a do povo francês, que “se caracteriza pelo gosto da conversação, com respeito ao qual é o modelo de todas as demais. É cortês, principalmente com o estrangeiro que a visita, ainda que agora já não esteja em moda ser

cortesão” (ANTH, AA 07, 313). Kant atribui aos franceses maior receptividade e comunicação. Desse modo, é um povo “digno de amor” (ANTH, AA 07, 313).

Os ingleses, por outro lado, representam a frivolidade no trato com os outros homens. Kant faz alusão à descrição geográfica da Inglaterra e às navegações, cujo elemento histórico aqui ganha uma dimensão de explicação de que o inglês “possui um intento rígido de perseverar num princípio voluntariamente adotado por ele e de não se desviar de uma certa regra (qualquer que seja)” (ANTH, AA 07, 314).

Já o “espanhol, nascido da mistura de sangue europeu com árabe, mostra em sua conduta pública e privada uma certa solenidade, e o camponês mostra consciência de sua dignidade mesmo perante superiores, aos quais também está legalmente sujeito” (ANTH, AA 07, 316). O italiano possui uma inclinação para a apreciação estética da arte, porém “eles conversam, como disse Rousseau, em salas luxuosas e dormem em ninhos de ratos” (ANTH, AA 07, 317). Por último, os alemães representam, dentro dessa visão, a

honradez e afeição à vida caseira, qualidades que não são precisamente apropriadas ao brilho. O alemão é, dentre todos os povos civilizados, o que mais fácil e duradouramente se submete ao governo sob o qual está, e é o que mais distante está de buscar a inovação e a insubordinação contra a ordem estabelecida (ANTH, AA 07, 317).

Obviamente, o elemento descritivo se mistura com as questões históricas e com preconceitos datados. Entretanto, nesses exemplos, Kant trabalha com a ideia de variáveis conjunturais dentre as nações e seus respectivos povos. O caráter do povo aponta para o caráter das raças, embora “raça não é a mesma coisa que caráter nacional” (LOUDEN, 2011, p. 155, tradução nossa)<sup>337</sup>, no pensamento de Kant. O conceito de raça, de acordo com a Antropologia (1798):

Aqui a natureza se deu por lei justamente o contrário da assimilação que intentava realizar na fusão de diversas raças, a saber, em vez de deixar que em sua formação os caracteres se aproximem constante e progressivamente num povo da mesma raça (por exemplo, a branca) – de onde resultaria por fim um único e mesmo retrato, como na impressão dele em gravura em cobre –, ela os multiplica, pelo contrário, ao infinito num mesmo ramo e na mesma família, tanto no aspecto corporal quanto no espiritual (ANTH, AA 07, 320).

---

<sup>337</sup> “Race is not the same as national character”.

O conhecimento pragmático acerca das raças se comporta como conhecimento do mundo, bem como o dos povos, como vimos anteriormente. Do ponto de vista teleológico no tocante às raças, a natureza implantou germes nos seres humanos capazes de teleologicamente promover a reprodução destes como elemento intrínseco natural da espécie que permite a diversidade física dos seres humanos. Kant elabora uma catalogação no texto “*Das diferentes raças humanas*” (1775-1777): “Gênero fundamental: [*Stammgattung*] Brancos de cor morena. Primeira raça: Louro puro (Europa setentrional) do frio úmido. Segunda raça: Vermelho-cobre (América) do frio seco. Terceira raça: Preto (Senegâmbia) do calor úmido. Quarta raça: Amarelo-oliva (Indianos) do calor seco” (VvRM, AA 02, B 159/163). No presente trabalho, não entraremos no mérito do racismo e das descrições esboçadas com maior minúcia acerca desse tema<sup>338</sup>. O que importa explicitar, para os nossos propósitos, é o conhecimento cosmológico que permeia o caráter da raça, para Kant, qual seja, de que a natureza promove a procriação dos seres humanos com a finalidade da perpetuação da sua espécie<sup>339</sup>.

O acaso ou leis mecânicas gerais não podem produzir tais combinações. Por isso, nós temos de considerar esses desenvolvimentos ocasionais como pré-formados [*vorgebildet*]. Mas, mesmo lá onde nada se mostra conforme a fins [*zweckmäßiges*], a mera faculdade de reproduzir o seu particular caráter adquirido já é prova suficiente: que foi encontrado um germe especial ou predisposição natural na criatura orgânica. Pois, coisas externas certamente podem ser causas ocasionais, mas não causas produtoras daquilo que necessariamente é herdado [*anerbt*] e transmitido [*nachartet*]. Dificilmente o | acaso ou causas físico-mecânicas podem produzir um corpo orgânico, tampouco acrescentarão algo à força procriadora deste último, isto é, causarão algo que se autorreproduz em uma forma particular ou na relação das partes (VvRM, AA 02, B 141-142).

Por fim, na Antropologia (1798), Kant descreve no que consiste o caráter da espécie humana, a qual se debruça acerca do ser humano na qualidade de “*habitante vivo da terra*” (ANTH, AA 07, 322), como um ser que possui três disposições inerentes, a saber, da

Disposição *técnica* (mecânica, vinculada à consciência) para o manejo das coisas, por sua disposição *pragmática* (de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções) e pela disposição *moral* em seu ser (de agir consigo

<sup>338</sup> Acerca disso, v. AZEVEDO, J. H. A. de. *A Antropologia como Finalidade da Filosofia em Kant*, 2019.

<sup>339</sup> Nesse caso, é distinto da tese da insociável-sociabilidade, pois o conhecimento das raças não se debruça acerca da teleologia moral da espécie humana.

mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis (ANTH, AA 07, 322).

Por essa lógica, estamos perante a teleologia da espécie, e o conhecimento da espécie humana é de cunho cosmológico. A disposição técnica se refere ao homem como animal racional dotado de um conjunto de características físicas, algumas delas podem ser encontradas também em outros animais. Mas o que confere ao homem a sua qualidade racional é a capacidade da razão, e não as suas características fisiológicas, como vimos anteriormente. O conhecimento da disposição pragmática é aquele que foca nos produtos do homem em sociedade. Em outras palavras, visa a por meio “da civilização, por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual, e tornar-se um ser polido (ainda que não moral)” (ANTH, AA 07, 323). A disposição pragmática dos homens é explicitada ao longo da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) e se refere ao uso da liberdade do homem como “dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio” (ANTH, AA 07, 324). Ao fim, a disposição moral é aquela que analisa “se o homem é por natureza *bom* ou por natureza *mau*, ou por natureza igualmente sensível para um e outro” (ANTH, AA 07, 324). Ou seja, a disposição moral se refere ao uso da liberdade no conjunto do “caráter *inteligível* da humanidade em geral” (ANTH, AA 07, 324). Em vista disso, a disposição moral “fala do *caráter da espécie*, porque se pode admitir que a destinação natural desta consiste no progresso para o melhor” (ANTH, AA 07, 324). Em suma, o caráter da espécie se enquadra com os delineamentos que fizemos até agora acerca do conceito de homem como cidadão do mundo como ideal a ser perseguido no conjunto da espécie humana.

#### 7.4. - O IDEAL COLETIVO DO HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO E O IDEAL DA PAZ PERPÉTUA

É possível afirmar que o conhecimento cosmológico do caráter da espécie humana toma o pressuposto da necessidade gregária civil e, por essa razão, impele a sociedade civil a estabelecer “uma constituição legal fundada em princípios da liberdade” (ZeF, AA

08, 62), que visam “a conservação da *constituição do Estado*” (ANTH, AA 07, 331) e, dessa forma,

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

O que é próprio da disposição natural da espécie humana é o antagonismo da insociável-sociabilidade e que proporciona aos homens o uso da razão para resolver a querela da sociabilidade. Apenas pela sociedade os homens podem dar um uso objetivo para aquilo que fazem de si próprios.

Faz, pois, parte da composição original de uma criatura humana e do seu conceito de espécie espreitar os pensamentos alheios, mas conter os seus, qualidade polida que não deixa de progredir gradualmente da *dissimulação* até o *engano* premeditado e, finalmente, até a *mentira*. Isso daria então uma caricatura da nossa espécie (ANTH, AA 07, 332).

Mesmo que a nossa espécie desfrute a convivência com nossos outros pares por conveniência para a garantia da segurança individual, ainda assim faz-se necessário que elementos socializadores e socializantes sejam estabelecidos para que as relações intersubjetivas não levem ao conflito. Embora a convivência dos homens uns com os outros não seja, por natureza, pacífica, ainda assim é uma obrigação se submeter à dimensão da sociabilidade, cujas regras do direito visam a aplacar as discórdias resultantes desse convívio, já que “o estado civil, em contrapartida, é aquele em que o homem é disciplinado e, mediante a disciplina, é feita violência à natureza; onde o homem está já transformado e trabalhado” (V-Anth/Fried, AA 25, 684). Mesmo que a constatação de Kant acerca da espécie seja pessimista, do ponto de vista pragmático, no qual os homens “têm por conveniente se acautelar e não se deixar ver *inteiramente* como são, o

que denuncia já a propensão em nossa espécie de serem mal-intencionados uns com outros” (ANTH, AA 07, 332), podemos vislumbrar um lapso de esperança para a humanidade: o cosmopolitismo. E o cosmopolitismo como fim prático fornece uma “indicação do seu uso prático para a realização de certos fins” (Log, AA 09, 87).

Mesmo que a aplicação do cosmopolitismo seja tipificada pelo filósofo como um ideal regulativo da razão prática como fim, pode-se dizer que, na totalidade da espécie, os seres humanos devem fazer algo de si rumo a esse ideal. Pois “Kant também sustenta que todos os indivíduos têm o dever moral de trabalhar para a realização desse objetivo” (LOUDEN, 2011, p. 89, tradução nossa)<sup>340</sup>. O progresso moral na espécie humana necessita do cosmopolitismo e, conseqüentemente, da conversão dos seres humanos em cidadãos do mundo no conjunto da própria espécie. Dito isso, para Kant:

Procurai primeiramente o reino da razão pura e prática e sua *justiça*, e então vos será dada por si mesma vossa finalidade (o benefício da paz perpétua)”. Pois a moral tem em si a particularidade, até mesmo no que respeita a seus princípios de direito público (por conseguinte com relação a uma política capaz de ser conhecida *a priori*), de quanto menos torna dependente o comportamento da finalidade pré-estabelecida, seja ela física ou moral, tanto mais, contudo, concorda em geral com esse fim (ZeF, AA 08, 86).

Desse modo, o ideal da espécie em vista da paz perpétua é fruto do uso prático da razão. Por esse motivo, a paz perpétua como um projeto teleológico cosmopolita da humanidade se adequa ao conceito de homem como cidadão do mundo no conjunto da espécie, pois o ideal da paz perpétua necessita de “conhecer o *homem* e o que pode ser feito dele (para o que é exigido um ponto de vista superior de consideração antropológica)” (ZeF, AA 08, 63-64). O conhecimento cosmológico é de extrema relevância para os desdobramentos do direito em âmbito internacional, pois estamos lidando com o homem e a sua liberdade de acordo com os ditames das instituições. O que o homem deve fazer de si é utilizar a sua razão, já que o uso da sua razão o leva a estabelecer relações objetivas entre seus pares a partir de “um princípio da política moral que um povo deve unir-se em um Estado segundo os únicos conceitos do direito da liberdade e da igualdade, e este princípio está fundado [...] no dever” (ZeF, AA 08, 71),

---

<sup>340</sup> “And Kant also holds that all individuals have a moral duty to work toward the achievement of that goal”.

e também pela ética. A segunda o auxilia a mover-se em busca de possuir um caráter inteligível; já a primeira lhe confere um uso da liberdade que possa coadunar com as dos demais. No caso do Direito, na acepção cosmopolita na espécie, visa ao ideal da paz perpétua entre os Estados e aponta uma federação cosmopolita dos Estados a fim de assegurar a objetividade das relações internacionalmente mediadas pela objetividade normativa autorizada pela moralidade. Apenas no estado civil com o estabelecimento do direito “o homem desenvolve os seus talentos” (V-Anth/Fried, AA 25, 690). Em vista disso, é capaz de exercer máximas de acordo com a moralidade, conseqüentemente, torná-lo apto a buscar o ideal de cidadão do mundo, já que apenas o “estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos” (V-Anth/Fried, AA 25, 690). Ou seja, apenas a coletividade força o homem a buscar se aperfeiçoar e buscar a boa convivência com os outros.

Como o Direito cosmopolita persegue um ideal normativo entre Estados, ele se beneficiaria da concepção de cidadão do mundo como o ideal que determina as relações éticas entre os sujeitos em âmbito internacional. O ideal da paz perpétua opera “como princípio do direito, necessidade incondicionada, ao passo que o primeiro é necessitante somente sob a pressuposição de condições empíricas do fim proposto, a saber, da sua execução, e, se este fim fosse também um dever (por exemplo, a paz perpétua)” (ZeF, AA 08, 68). Ou seja, esse ideal objetivo do Direito internacionalmente normativo aos Estados possuiria como consequência racional a paz perpétua. O ideal da paz perpétua necessita do uso objetivo da liberdade externa do arbítrio. Enquanto o ideal de cidadão do mundo opera como princípio da liberdade interna do arbítrio, ou seja, da ética. Em vista disso, “a paz perpétua, que não se deseja simplesmente como um bem físico, mas também como um estado proveniente do reconhecimento do dever” (ZeF, AA 08, 69). Esse ideal do Direito é um fim que é um dever da humanidade, logo moralmente autorizado, pois visa ao estabelecimento de “um estado federativo de Estados, que tem simplesmente por intenção a remoção da guerra” (ZeF, AA 08, 82), cuja função é de aplacar o instinto humano pela discórdia,

Mas visto que são também *homens* os que devem realizar esta educação, por conseguinte, homens que tiveram igualmente de para tal ser educados, há que se pôr a esperança da sua progressão, face a fragilidade da natureza humana e

sob a contingência das circunstâncias que favorecem semelhante efeito, unicamente de uma sabedoria do Alto (que se denomina Providência, quando nos é invisível), como condição positiva; mas para o que se aqui pode esperar e exigir dos homens é de esperar simplesmente uma sabedoria negativa para o fomento de tal fim, a saber, que se vejam forçados a tornar a *guerra*, o maior obstáculo da moral, que leva sempre este a retroceder, primeiro, paulatinamente mais humana, em seguida, mais rara e, por fim, a desvanecer-se de todo como guerra ofensiva, de modo a enveredar por uma constituição que, por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito que possa avançar com consistência para o melhor (SF, AA 07, 111).

Mesmo com essa característica nefasta acerca da propensão humana a buscar o conflito, ainda assim é digno de nota que a “espécie de seres humanos que, em meio a obstáculos, se esforça para se elevar do mal ao bem num progresso constante” (ANTH, AA 07, 333). Tal progresso pode ser constatado pela segurança do Estado para com o indivíduo (preservação da integridade dos indivíduos). Nesse prospecto, o Estado multiplica as esferas que podem possibilitar a formação do caráter moral.

Porém, não fica claro em Kant que tal objetivo da teleologia como federação de Estados em vista da procura e obtenção da paz perpétua se encaixa como uma destinação da natureza ou de um fim terminal da razão. Podemos pensar que é um fim da razão por se tratar do uso da razão em um sentido cosmopolita, mas que leva em consideração os germes do uso da razão para a promoção do Direito ao qual, nessa etapa, se configura como um direito ampliado às dinâmicas entre os Estados<sup>341</sup>, visto que “a consonância da política com a moral é possível somente numa associação federativa (que portanto é dada *a priori* segundo princípios do direito), e toda prudência de Estado tem por base jurídica a instituição da primeira no seu maior alcance possível” (ZeF, AA 08, 82), isto é, como fim racional pela instituição do Direito como constituição cosmopolita.

Como o ideal da paz perpétua é consequência do uso da razão no Direito, dessa maneira manifesta o direito à teleologia da razão pelo direito de forma cosmopolita. A ética se manifesta no ideal do homem como cidadão do mundo. A complementariedade entre os conceitos de cidadão do mundo e paz perpétua é possível se levarmos em consideração a moralidade como fundamento de ambos, a saber, “o amor aos homens e o

---

<sup>341</sup> De acordo com Scherer (2010, p. 196), uma federação de Estados cosmopolitamente fundamentada nos ditames constitucionais do direito representa “a ideia de uma comunidade de possível interação física, por ser oriunda de um princípio da razão prático-jurídica a priori e pela pretensão de ser universal e necessária, é a priori. Já a ideia racional de um direito público da humanidade com a finalidade de estabelecer leis universais para a convivência pacífica dos Estados em geral é sintética, posto que vai além dos conceitos práticos de posse comum originária do solo, bem como de comunidade de possível interação física”.

respeito pelo *direito* dos homens, são *deveres*” (ZeF, AA 08, 83). Como vimos, a hospitalidade se enquadra como dever ético, e sua aplicação como virtuosa ação. A hospitalidade como elemento cosmopolita da ética fornece condições para a aplicação de deveres éticos que são relevantes para o exercício da virtude e também do caráter moral para um agente cosmopolita como cidadão do mundo. No caso do Direito, o cosmopolitismo se expressa no ideal da união legislativa, que possui como fim a paz perpétua. Como o Direito maneja as relações entre os indivíduos mediante uma legislação, no caso, cosmopolita, o que está em jogo é que através da federação dos Estados

Apenas pelo estabelecimento desse congresso que é possível a realização do direito dos Estados, em que os conflitos entre Estados são solucionados por meio de processo jurídico, conduzido por um tribunal. É somente, desta forma, que o meu e o teu externos dos Estados podem vigorar peremptoriamente (SCHERER, 2010, p. 194).

Ou seja, que esse congresso juridicamente fundamentado possibilita o ideal da paz perpétua. O que é digno de atenção é que ambos os ideais se referem ao cosmopolitismo como fim da razão em sentido prático e ambos requerem esforço durante o percurso rumo ao progresso da humanidade:

Se há um dever, se há ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que somente em uma aproximação que progride ao infinito, então a *paz perpétua*, que sucede os até aqui falsamente denominados *tratados de paz* (propriamente armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, solucionada pouco a pouco, aproxima-se continuamente de seu fim (porque os tempos em que iguais progressos acontecem tornar-se-ão, tomara, cada vez mais curtos) (ZeF, AA 08, 85).

O progresso no prospecto da teleologia dos fins<sup>342</sup> da razão prática incube a responsabilidade não apenas individual da formação de um caráter moral, das ações virtuosas e do respeito às normas do Direito, mas também à própria espécie, a qual somente por ela pode-se tornar possível a exequibilidade futura desses dos ideais do

---

<sup>342</sup> De acordo com Loudon (2011, p. 163, tradução nossa), “a suposição teleológica de Kant em sua filosofia da história inclui também as convicções centrais de que a natureza progredirá através da pluralidade e da diversidade, e que ela emprega o pluralismo cultural como um meio central para atingir tal objetivo”. “But Kant’s teleological assumption in his philosophy of history also includes the core convictions that nature wills progress through diversity and plurality, and that it employs cultural pluralism as a central means toward this goal”.

homem como cidadão do mundo e da paz perpétua. Mesmo que a vontade, tomada do ponto de vista da coletividade da espécie humana, “é boa em geral, mas, a sua realização é dificultada pelo fato de que a consecução desse fim (*Erreichung des Zwecks*) não pode ser esperada de livre acordo entre os *individuos*” (ANTH, AA 07, 333), ou seja, tem de obrigar incondicionalmente a sua aplicação ao arbítrio, e este tem de ser capaz de pôr o homem para realizar ações em conformidade com a moralidade através da formação do seu caráter moral pela antropologia moral como instância de personalização, que aponta para o compartilhamento de posturas intersubjetivas pela espécie como manifestação e evidência da subjetividade, apontando para a objetividade, respeitando sempre a humanidade como fim em si mesma para tal, ou seja, como dever puro para com a espécie humana.

Quanto ao fim terminal da razão como ideal do homem como cidadão do mundo pela espécie, temos de nos ater que “apenas por meio de progressiva organização dos cidadãos da terra na e para a espécie, como um sistema cosmopolita unificado” (ANTH, AA 07, 333). Um sistema cosmopolita unificado necessita dos ideais da paz perpétua e do cidadão do mundo, já que apontam como ideais para a moralização progressiva da espécie de acordo com a antropologia moral e a antropologia pragmática para tanto. Tais fins são fundamentados pela razão, e esta nos provê o suficiente para que possamos, assim, realizá-los.

#### 7.5. - CIDADÃO DO MUNDO: A VIRTUDE E O CARÁTER MORAL NO HORIZONTE COSMOPOLITA

Foucault, em sua tese intitulada “*Introdução a Antropologia de Kant*”, afirma que, “no entanto, com exceção das últimas páginas, a Antropologia, raramente parece privilegiar o tema do homem vivendo no mundo, do homem estabelecendo através do cosmos os seus direitos, deveres e reciprocidades, os limites e as trocas de sua cidadania” (FOUCAULT, 2008, p. 55, tradução nossa)<sup>343</sup>. Foucault (2008) está se referindo ao

---

<sup>343</sup> “And yet, with the exception of the very last pages, the Anthropology rarely seems to privilege the theme of man living in the world, of man establishing, through the cosmos, his rights, duties and reciprocities, the limits and exchanges of his citizenship”.

conceito de homem como cidadão do mundo e que, mesmo que tal conceito seja o “juízo sintético *a priori*” (PEREZ, 2010) da Antropologia, Kant pontualmente pouco escreveu acerca. A partir do que indicamos ao longo do presente capítulo, podemos mostrar pelo Quadro 01 a seguir, resumidamente, os desenvolvimentos que fizemos até agora acerca do conceito de homem como cidadão do mundo:

INDIVIDUAL (elementos subjetivos pragmáticos da aplicação da liberdade do arbítrio):

- ESCLARECIMENTO (*Aufklärung*) COMO FIM NA FORMAÇÃO (*Bildung*) EDUCACIONAL;
- RELIGIÃO;
- EDUCAÇÃO;
- CARÁTER MORAL;
- VIRTUDE: “AUTOAPERFEIÇOAMENTO E PROMOÇÃO INDIRETA DA FELICIDADE DO OUTRO”;
- DIREITO E DEVER ÉTICO À HOSPITALIDADE;

COLETIVO (desdobramentos da liberdade no conjunto da espécie humana):

- FUNDAÇÃO DO ESTADO COMO CORPO POLÍTICO;
- POLÍTICA DE CADA ESTADO INDIVIDUALMENTE;
- POLÍTICA EXTERNA (INTERNACIONAL);
- ESCLARECIMENTO (*Aufklärung*) NA ESPÉCIE: CARÁTER DA ESPÉCIE, POVO, ESTADO;
- CONSTITUIÇÃO COSMOPOLITA;
- DIREITO E DEVER JURÍDICO À HOSPITALIDADE;
- FEDERAÇÃO DE ESTADOS COSMOPOLITA QUE BUSCAM O FIM RACIONAL DA ESPÉCIE COMO PAZ PERPÉTUA

O fim terminal da razão para a espécie humana se refere ao homem como cidadão do mundo, tanto em sentido individual quanto como coletivo. Mas apenas coletivamente

esse ideal tende a uma realização indicativamente plausível. Contudo, em nível individual esse ideal opera como uma motivação para direcionar o arbítrio dos homens para a formação de um caráter moral. Podemos esperar com base nas acepções supracitadas que a teleologia da espécie em vista da finalidade terminal da razão opera

Não graças ao curso das coisas de *baixo para cima*, mas de *cima para baixo*. – Esperar que, por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso, se chegue por último não só a educar bons cidadãos, mas a educar para o bem o que ainda pode progredir e conservar-se, é um plano que dificilmente permite esperar o êxito desejado (SF, AA 07, 110).

De acordo com Kant, visto que, naturalmente, o homem pode ir galgando por sua capacidade inerente (a razão) até que possa vir a se transformar por suas próprias habilidades e competências em um cidadão do mundo individualmente, à medida que busque possuir um caráter inteligível ou moral e, conseqüentemente, seria um agente ético, virtuoso, autocrata e cosmopolita.

O cidadão do mundo, do ponto de vista de nossa análise como um ideal do projeto de moralização individual, busca promover-se a si mesmo por dever de acordo com a lei da razão prática, Isto posto, sem colocar em xeque a liberdade externa do seu próprio arbítrio e também o arbítrio do outro, respeitando assim ambas as liberdades não apenas por medo da coerção civil e/ou social, mas por filantropia aos outros homens, além do respeito a outrem de acordo com o decoro social, pois “apenas os homens se coagem entre si com respeito ao resto: devido ao decoro eles renunciam a muito, porque isso não concorda com a opinião de outros” (V-Anth/Fried, AA 25, 692). Do ponto de vista de um ideal individual, o cidadão do mundo estabelece a cultura, no sentido positivo, de promover o caráter moral e, por causa dele, sabe se portar em sociedade, seguindo as normas e promovendo o uso da sua razão nas esferas intersubjetivas. Por meio das esferas intersubjetivas de espaço público e da aplicação das normas moralmente atravessadas e autorizadas a espécie humana pode galgar ao ideal de cidadão do mundo.

A intenção cosmopolita da humanidade enseja o caminho da boa convivência e preza pela paz entre os seres humanos, pois em 1797, Kant afirma que o cosmopolitismo

é um dever, tanto para consigo mesmo quanto com os outros, ensinar o intercurso dos homens entre si com as suas perfeições morais (*officium*

*comercii, sociabilitas*), não *isolar-se (separatistam agere)*; com efeito, fazer de seus princípios um centro fixo, mas considerar-se este círculo traçado à sua volta como um círculo tal que faz parte de um outro que, abrangendo outro, constitui a intenção [*Gesinnung*] cosmopolita; não para promover como fim o melhor do mundo, mas apenas para cultivar o encontro recíproco, que a isso conduz indiretamente, a amenidade na mesma, a concórdia, o amor e respeito recíprocos (afabilidade e o decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), associando, assim, a gentileza à virtude; o que é mesmo um dever de virtude (MS, TL, AA 06, 473).

Como vimos, o homem como cidadão do mundo possui um caráter inteligível por meio dos elementos societários da cordialidade, hospitalidade e comedimento, os quais levam os homens a buscar agir visando a fins mais elevados e, assim sendo, ao fim do homem como cidadão do mundo. O homem tem de representar a si mesmo como um agente cosmopolita ativo, ou seja, um cidadão do mundo. Mas o ideal teleológico do cidadão do mundo é uma finalidade universal da espécie humana que só pode ser realizado pela espécie humana como um todo ativamente na esfera de participação cosmopolita. Porém, o homem tem de se moralizar no percurso da história e através das suas gerações para que se torne, paulatinamente, mais próximo de realizar esse ideal da sua própria espécie e no contexto da própria espécie na dinâmica de seus (re)arranjos sociais.

Finalmente, reconhecemos que esse ideal coletivo necessita de que fomenta pela antropologia moral, em nível individual, ações que apontem para o cosmopolitismo, tal como a hospitalidade. Isto posto, o exercício da virtude como o elemento mais próximo da moralidade acrescida dos ditames objetivos do Direito seria responsável pelo direcionamento da humanidade em vista desse fim terminal da razão. A individualidade desse ideal representaria o primeiro passo necessário para que a espécie possa evoluir rumo a esse fim cosmopolita universal.

#### 7.6. - A BOA SAÚDE DO ÂNIMO COMO DEVER DE VIRTUDE APLICADA PELO CIDADÃO DO MUNDO

Na presente seção, desenvolveremos um argumento em favor da antropologia da saúde *Gemüt* (ânimo), pensada em relação ao ideal do homem como cidadão do mundo individualmente. Como vimos, a antropologia da saúde se encontra no conjunto das

atribuições da antropologia moral e da antropologia pragmática. Dessa forma, estabeleceremos que a saúde do ânimo depende, em algum grau, daquilo que o homem acolhe como máxima da sua ação subjetiva. Isso significa que a escolha dos usos da nossa faculdade da razão por meio das máximas que acolhemos reflete perante o ânimo, tornando-o saudável ou adoecido, pois “a representação do bem moral a razão pode provocar uma animação da vontade” (ANTH, AA 07, 253). Reportaremos essa discussão exclusivamente ao arbítrio como a faculdade de suma importância para a boa ou má saúde de uma *Gemüt*, já que o arbítrio é responsável pelo acolhimento das máximas que definirão as ações envolvidas. O primeiro aspecto que podemos destacar é o da busca pela promoção da própria vida pelo sujeito agente,

Ainda que não seja o mais importante, o *primeiro* dever do homem para consigo mesmo na qualidade de animal é a *autoconservação* em sua natureza animal. O contrário deste dever é a *morte física* voluntária que, por sua vez, pode ser pensada como total ou como meramente parcial (MS, TL, AA 06, 421).

Desse modo, o aspecto casuístico pode ser tomado como elemento de uma antropologia moral: “o *suicídio*, o uso não natural que se faz da *inclinação sexual* e o *desfrute imoderado dos alimentos*, que enfraquece a faculdade de fazer uso conveniente de suas forças” (MS, TL, AA 06, 420). Conservar a própria vida se estabelece como um dever em conformidade teleológica com a destinação moral dos seres humanos, já que “o valor que nós mesmos atribuímos à nossa vida por meio daquilo que não apenas fazemos, mas também naquilo que fazemos conformemente a fins, de maneira tão independente em relação à natureza” (KU, AA 05, 434, nota de rodapé). Um cidadão do mundo visa a conservar a própria vida como um dever em si mesmo.

De acordo com a Antropologia, a boa saúde do ânimo também se refere a “tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste a virtude, que deve ser recomendada a esta de um ponto de vista sério” (ANTH, AA 07, 282). Promover a sociabilidade é um dever, e aplicar regras de cordialidade é um exercício para a obtenção de um caráter moral. Logo, também estamos nos referindo à antropologia moral nesse requisito. Outro exemplo da Antropologia que traz bem-estar ao ânimo seria o da boa comunicação e sociabilidade entre os homens, a qual “não é apenas um *gosto social* que tem de conduzir a conversa, também princípios

devem servir de trânsito aberto entre os homens na troca de seus pensamentos como condição restritiva de suas liberdades” (ANTH, AA 07, 279). Todos esses exemplos promovem a saúde do ânimo, portanto podem ser categorizados como aspectos que permitem pensar uma antropologia da saúde dentro do escopo da antropologia pragmática e da antropologia moral.

Para uma boa saúde do ânimo, depende-se do que se faz do modo de pensar do sujeito, ou seja, de seu caráter inteligível, “que unifica o bem-estar com a virtude nos relacionamentos é humanidade” (ANTH, AA 07, 277). Um cidadão do mundo, em nível individual, não visa apenas a executar o dever de manter seu corpo sadio, mas também visa, pelas regras moralmente aceitáveis, a prezar pela boa saúde de seu ânimo, conduzindo-se pelos deveres e tornando-o saudável. Em vista disso, estamos nos referindo a um uso da liberdade do homem na qualidade de cidadão do mundo como aquele que faz de si mesmo um agente que promove a saúde de suas próprias faculdades.

#### 7.7. - O CONCEITO DE CIDADÃO DO MUNDO É IGUAL E AMPLAMENTE VÁLIDO PARA TODOS OS SERES HUMANOS?

Nesta última seção do presente trabalho, iremos rapidamente problematizar acerca da amplitude do conceito de homem como cidadão do mundo. Um cidadão do mundo se referiria somente aos homens europeus? Kleingeld (2012) pontua que, igualmente, as mulheres não possuem o mesmo *status quo* no direito que os homens; logo, não poderiam se tornar agentes cosmopolitas: “Apesar da descrição de neutralidade de gênero de Kant do cidadão do mundo para todos os seres humanos, ele não vislumbra as mulheres como seres no mesmo patamar que os homens” (KLEINGELD, 2012, p. 242, tradução nossa)<sup>344</sup>. Tal leitura decorre do fato de que as mulheres não possuíam participação deliberativa ativa na esfera política, bem como a elas não lhe eram facultadas oportunidades de escolarização, no contexto da sociedade europeia do século XVIII. Além disso, em diversas passagens da Antropologia, Kant se refere à distinção de gênero por uma análise antropológico-pragmática como caráter do sexo.

---

<sup>344</sup> “Despite Kant’s gender-neutral description of the world citizenship of all human beings (Menschen), he does not envision women as being on a par with men”.

Na subseção “Do caráter do sexo”, presente na Característica Antropológica da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), estão presentes anotações acerca da diferença entre os gêneros, do ponto de vista físico, imposta pela natureza que “dotou o homem de mais força que a mulher e os munuiu, além disso, naquela qualidade (de animais racionais), de inclinações sociais para manter duradouramente sua comunidade sexual numa união doméstica” (ANTH, AA 07, 303). Kant se refere ao papel dos gêneros<sup>345</sup> em relação à destinação da espécie humana pelo viés da reprodução, que visa à conservação da espécie. Nessa descrição textual, a faculdade da razão se encontra naturalmente disposta inerentemente nas mulheres, haja vista a universalidade dessa faculdade a todos os seres racionais. Com isso, as mulheres não podem ser descartadas dessa suposição inerente da moralidade, mas elas não podem exercer a razão do mesmo modo que os homens. Kant estabelece de forma pragmática uma distinção da atuação dos dois gêneros, no tocante aos seus aspectos de atuação social.

O homem, nessa distinção, “ama a *paz do lar* e se submete de bom grado ao regimento dela [da mulher], simplesmente para não se ver estorvado em seus afazeres; a mulher não teme a *guerra doméstica*, em que ela combate com sua língua” (ANTH, AA 07, 304). É interessante destacar nessa passagem que os conceitos de paz e guerra parecem operar, intencionalmente, como pares categoriais que ilustram o que os dois gêneros fazem de si mesmos. O homem busca a paz ao se “basear no direito do mais forte para mandar na casa, porque deve protegê-la contra os inimigos externos” (ANTH, AA 07, 304), isto é, o homem desempenha o papel de um combatente que se protege e/ou protege outrem das ameaças externas. Enquanto a mulher se baseia “no direito do mais fraco: o de ser protegida pelo homem contra os homens; com lágrimas de amargura deixa o homem sem armas, ao lançar-lhe na cara a falta de generosidade dele” (ANTH, AA 07, 304). As mulheres cumpririam a função de fracos seres que necessitam dos homens para a sua própria conservação e lhes infligem danos psicológicos quando não satisfeitas nas suas demandas.

Desse modo, o homem “pena muito para conseguir uma paz tolerável na disputa de muitas para ser *aquela* (que há de dominá-lo)” (ANTH, AA 07, 304). As mulheres, nessa acepção, só exercem a dominação no âmbito doméstico, pois são as responsáveis

---

<sup>345</sup> Acerca disso, v. GSE, AA 02, 228.

por ele. Iniciar uma guerra pelo domínio do lar é a qualificação descrita por Kant para a atuação livre conferida às mulheres. Que liberdade do arbítrio é essa se as mulheres só podem adotar máximas para ações que não lhes inserem numa dinâmica de seres que podem aperfeiçoar-se a si mesmos? Nesse caso, a explicação da promoção dos deveres da autoperfeição das mulheres se reduz à condição da “instituição da feminilidade” (ANTH, AA 07, 305). A promoção dos deveres em relação aos outros seria, naturalmente, a da boa condução do lar. Preservar a paz no lar é tarefa dos homens por encarregarem as atribuições domésticas às mulheres. Por conseguinte, o caráter do sexo se refere às mulheres como seres que não podem converter-se em cidadãos do mundo, do ponto de vista individual.

Além das mulheres<sup>346</sup>, é possível pôr em evidência se esse cosmopolitismo universal atende, de fato, universalmente em relação às raças humanas caracterizadas e catalogadas pelo próprio filósofo. A saber,

surge a questão sobre de que tipo de cosmopolitismo, Kant contemplou que, deixaria as raças intactas, especialmente considerando que a cada uma dessas raças foi atribuída, em maior ou menor grau, um clima ou parte do mundo para o qual eles encaixariam melhor (BERNASCONI, 2002, p. 159, tradução nossa)<sup>347</sup>.

Não faremos aqui uma reprodução das problemáticas passagens de Kant acerca desse tema. Cabe apenas lembrar que esse tipo de discurso em voga da antropologia dos séculos XVIII e XIX foi responsável pela fundamentação do discurso colonial<sup>348</sup> que trouxe uma série de malefícios aos colonizados, que são constatáveis atualmente.

Não podemos argumentar que a universalidade da razão como disposta naturalmente em todos os seres humanos, sem distinção de gênero e raça, seria capaz de salvar Kant dessa questão. “Kant definiu as raças em oposição às variedades pela fusão dessas características que definiam uma raça. E se ele agora dizia que, não havia fusão, era porque reconhecia uma hierarquia entre as raças, em que o branco era a raça mais

---

<sup>346</sup> Azevedo (2019) também coloca em evidência a questão do racismo e do machismo no pensamento de Kant. Acerca disso, v. AZEVEDO, J. H. A. de. *A antropologia como finalidade da filosofia de Kant*, 2019.

<sup>347</sup> “The question arises as to what kind of cosmopolitanism Kant envisaged that would leave the races intact, especially given that each of the races was to a greater or lesser extent assigned a climate or part of the world to which they were best suited”.

<sup>348</sup> Bernasconi também argumenta em favor de “aspectos da filosofia kantiana que podem conter em si mesmas uma ideologia colonialista” (BERNASCONI, *Kant as Unfamiliar Source of Racism*, *Philosophers on Race: Critical Essays*. 2002, p. 149, tradução nossa).

favorecida” (BERNASCONI, 2002, p. 159, tradução nossa)<sup>349</sup>. Podemos refletir também que:

Kant caracteriza os negros, os nativos americanos e, até certo ponto, estende-se a também a outras raças, de maneiras que sugerem que lhes falta autonomia para que possam se preencher como completos agentes morais. Em outras palavras, não há apenas uma questão de como os negros e os nativos americanos são considerados na teoria moral de Kant, mas também, uma questão de que se ele pensou acerca deles de tal forma que comprometeu a universalidade de sua teoria moral. Mais uma vez, isso não pode ser dispensado como o resultado de uma antropologia ruim. Mas devemos ter cuidado ao adulterar o corpus kantiano para que a raça desapareça dele. O privilégio de Kant à raça branca e sua convicção das diferenças raciais são permanentes, criando tensões pendentes para o seu cosmopolitismo, dado particularmente na sua oposição a mistura das raças. Nós aprenderemos muito mais sobre as dificuldades de se sustentar um cosmopolitismo genuíno ao focarmos nessas tensões do que, fingindo, por exemplo, que é sempre óbvio em casos específicos o que é cosmopolitismo e o que é simplesmente a capa para um projeto pelo qual a raça branca legisla para todas as outras raças (BERNASCONI, 2002, p. 161, tradução nossa)<sup>350</sup>.

De acordo com a interpretação de Bernasconi (2002), podemos dizer que as raças não europeias, similarmente ao caso das mulheres, não podem se inserir na dinâmica da teleologia dos fins da razão prática do homem como cidadão do mundo, em nível individual. Ao contrário de Bernasconi (2002), Kleingeld (2012) advoga, no caso das raças, que, “quando [Kant] abandonou a sua ideia de hierarquia das raças, ele introduziu o conceito de direito cosmopolita, concedendo explicitamente pleno status jurídico aos humanos de todas as raças” (KLEINGELD, 2012, p. 242, tradução nossa)<sup>351</sup>. Ou seja, mesmo que Kleingeld (2012) se esforce em defender a abrangência cosmopolita de Kant a todas as raças indistintamente, ele acaba recaindo no fato de que Kant assumia mesmo

---

<sup>349</sup> “Kant had defined races as opposed to varieties by the fusion of those characteristics that defined a race. If he now said there was no fusion, it was because he recognized a hierarchy between the races in which Whites were the most favoured race”.

<sup>350</sup> “Kant characterizes Blacks, Native Americans, and to a certain extent other races as well, in ways that suggest that they lack the autonomy to count as full moral agents. In other words, there is not only a question of how Blacks and Native Americans are regarded within Kant’s moral theory, but also a question of whether he thought about them in such a way that compromised the universality of his universal moral theory. Again this can be dismissed as the results of bad anthropology, but we should beware doctoring the Kantian corpus so that race disappears from it. Kant’s privileging of the White race and his conviction that racial differences are permanent created unresolved tensions for his cosmopolitanism, particularly given his opposition to race mixing. We will learn more about the difficulties of sustaining a genuine cosmopolitanism by focusing on these tensions than by pretending, for example, that it is always obvious in specific cases what is cosmopolitanism and what is simply a front for a project in which the White race legislates for all other races”.

<sup>351</sup> “While he dropped his idea of racial hierarchy, he introduced the concept of cosmopolitan right, explicitly granting full juridical status to humans of all races”.

essa posição, ainda que a tenha modificado ao longo de seus textos com o passar dos anos. Tomamos a análise de Bernasconi (2002) como a mais relevante em relação à de Kleingeld (2012) para esse caso específico: não podemos ocultar as afirmações racistas que aparecem textualmente nos textos de Kant acerca das raças. Esconder esse aspecto apenas nos leva a tomar o cosmopolitismo em uma acepção normativa quase perfeita para o desenvolvimento da humanidade como um todo. Mesmo que Kant esbarre em preconceitos de sua época a respeito do gênero e das raças, por essa razão, quando elencamos essa questão, não podemos lhe conferir indiferença, pois estamos tratando de Kant no século XXI, e as questões acerca do racismo e da misoginia são amplamente expostas como temas pertinentes perante a sociedade como um todo. Subtrair essas condições para a análise da filosofia prática de Kant não fomenta debates que podem ser relevantes no futuro. Isto posto, podemos responder à questão proposta no título da presente seção, a saber, o conceito de cidadão do mundo é igual e amplamente válido para todos os seres humanos? A resposta a essa questão é não. O homem como cidadão do mundo esbarra na circunscrição específica do gênero masculino e da raça europeia, ao menos do ponto de vista individual desse conceito.

Do ponto de vista coletivo desse ideal, podemos afirmar que sim, o cosmopolitismo é universal e igualmente válido para todos os seres racionais que habitam a Terra. A questão não deve repousar nas descrições empíricas dos conhecimentos pragmáticos, mas sim, sobre a base objetiva da orientação à função prática racional atribuída a estes: como destinação e fim prático. Subjaz a isso a metamorfose da humanidade como cidadãos do mundo, um processo que ilustraria o poder da razão em realizar a destinação da humanidade para o uso pleno da própria razão como finalidade terminal dela mesma. Por esse aspecto, podemos salvaguardar o ideal de cidadão do mundo no contexto da coletividade da humanidade em geral.

Por fim, a partir do pensamento de Kant até aqui apresentado, podemos reconhecer dois entraves muito grandes: (i) o cosmopolitismo kantiano é fundamentado no princípio da universalidade das máximas do imperativo categórico; (ii) o conceito de povo europeu justifica uma abordagem antropológica que exclui as mulheres e outras raças não europeias do discurso da emancipação (*Aufklärung*), digamos “plena” do seu uso da razão em sentido prático. Por essa razão, existe a necessidade, na visão de Kant, de se esclarecer os demais povos. Contudo, a ideia presente em (ii) é uma contradição em princípio com

a máxima da universalidade da dignidade em sentido ético, a de que somos indiretamente responsáveis por promover a felicidade do outro, sem nos comprometer a fornecer a plenitude da felicidade subjetiva alheia. Mesmo que os termos “colonialidade”, “decolonialidade” e “misoginia” sejam anacrônicos, ainda assim essa é uma discussão recente que possui condições de guiar a interpretação dos textos não somente de Antropologia, mas também, principalmente, os textos doutrinários que explicitam alguns desses problemas supracitados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos, no presente trabalho, a análise da faculdade da razão prática como espontaneidade legislativa absoluta na ordem e promoção de fins objetivos formulados para si própria e cujo destinatário é a si própria, “a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo” (GMS, AA 04, BA 77). De posse dessa descrição da faculdade da razão pelos fins a ela inerentes e constitutivos, fomos capazes de conduzir, primeiramente, a nossa investigação pela descrição do que constitui a lei prática da razão ou liberdade da vontade, os quais constituem o princípio da autonomia da vontade. De posse da autonomia sob a incumbência de critério de ajuizamento de máximas, legislação dos fins racionais e objetividade da liberdade como lei universal e necessária – esbarramos no empecilho acerca da conversão da moralidade pura para arbítrios humanos. De posse da distinção entre arbítrio e autonomia ou de máximas e da lei pura – desenvolvemos a análise do termo autocracia do arbítrio, como máxima disciplinar que impõe força para a adoção de máximas em conformidade com a moralidade, i.e., os deveres éticos ou deveres de virtude do arbítrio. Entretanto, a máxima do arbítrio como autocracia e os deveres indiretos da virtude para a humanidade, não produzem como resultado uma ação por dever moral, no máximo, possuem o papel de condução em vistas de tomar com fim uma ação em conformidade com a moral. Por essa razão, decidimos nos debruçar nos textos de antropologia kantiana, com a esperança de obtermos respostas para a possibilidade da execução da moralidade pelo “espírito da lei” (KpV, AA 05, 141).

A condução da nossa investigação a partir do acima exposto, se pautou na análise da antropologia moral como orientação cosmológica, pragmática e dos deveres de virtude direcionados para a liberdade do arbítrio humano e do uso dessa liberdade. Diversos elementos surgiram dessa análise, a saber, evocamos que a religião, o gosto, a poesia, a educação, a filosofia, a convivência civil (sob normas objetivas do direito), da promoção da saúde do ânimo e do corpo físico, dentre outros; nos levam a crer no uso destes como disciplinares e de orientação aos seres humanos em vistas de tomarem para si a incumbência livre de buscarem o fim terminal da moralidade: o homem como cidadão do mundo. O uso da liberdade do arbítrio humano deve se pautar nessa teleologia prática.

Falando mais claramente, o nosso objetivo consistiu em estabelecer a moralidade como faculdade prática dos fins em vista da sua condição teleológica da aplicação destes como mandamentos universais. Assim, tivemos em vista de que modo o homem pode fazer de si um cidadão do mundo, o qual corresponde ao fim terminal da razão e, conseqüentemente, da execução da moralidade. Para cumprir com esse propósito, descrevemos a hipótese interpretativa em voga de uma antropologia moral que, para nós, serve de orientação para que o homem busque se tornar um cidadão do mundo. Ou seja, podemos afirmar que a antropologia moral pode ser aplicada à interpretação cosmopolita do homem.

Graças a antropologia moral, nessa acepção, fomos capazes de mostrar os desdobramentos de que modo o homem pode se utilizar dos elementos provenientes desta para o desdobramento da sua liberdade em vistas do fim terminal da razão: a sociedade, o direito, o direito cosmopolita, a religião, a filosofia, a literatura, a educação, o cuidado com a saúde do ânimo. De posse desses elementos, cumprimos a análise do que constitui o direito cosmopolita que, direciona a humanidade em vistas a Federação de Estados e, por conseguinte, à paz perpétua como ideal da razão prática. Estabelecemos que o fim incondicionado das condições da razão prática é o Sumo-Bem, este é um ideal terminal da razão prática. Como nos debruçamos bastante na teleologia, pudemos conectá-la ao ideal de homem como cidadão do mundo a nível individual e a nível coletivo. Uma tal distinção entre os dois aspectos visa demonstrar que a primeira serve de orientação em busca desse fim. A segunda é realizável no todo da espécie e, por isso, seria a instância da aplicação realizável de fato da moralidade kantiana, apesar das dificuldades inerentemente humanas para se cumprir rumo a essa direção.

O futuro, para Kant, parece promissor e otimista ao próprio modo do filósofo. Os desdobramentos da espécie humana seguiram e seguem em busca da felicidade, mas essa felicidade tem de ser depurada e universalizada para todas as localidades geográficas da Terra. Apesar dos obstáculos, sem eles o homem jamais seria capaz de progredir para si e em virtude também da própria coletividade a ele abarcante. Somente o ideal coletivo de cidadão do mundo seria capaz de trazer aos homens a ação por dever em uma universalização abrangente o suficiente para acolher todos os povos e também estabelecer entre eles um outro ideal prático, a saber, o da paz perpétua que, tem de trabalhar

concomitantemente ao de cidadão do mundo. Mesmo em meio às dificuldades, o filósofo deposita confiança o suficiente na capacidade da humanidade de utilizar aquilo que lhe é essencial e constitutivo, a liberdade, para com ela e através dela traçar o seu próprio futuro e, conseqüentemente, o da espécie. As turbulências da natureza humana a empurram inexoravelmente para o domínio da natureza primal do homem em vistas de garantir a sua permanência nesse mundo. A partir desse controle e concepção de fim, o homem é livre para tornar-se um ser que detém o controle daquilo que escolhe acolher como motivo de suas ações, de como os outros lhe enxergam e, conseqüentemente da sua própria vida, criando uma orientação para ela que lhe permita galgar paulatinamente ao controle de si mesmo e a um posicionamento no mundo que seja útil e se faça útil às demais gerações que estão por vir. Essa é a expectativa de Kant para a humanidade.

Os intérpretes utilizados por nós na confecção textual que fizemos, foram respeitosamente alocados de acordo com suas interpretações próprias. Alguns deles serão mencionados a seguir. Robert Louden trouxe a hipótese textual da ética kantiana sob o viés da análise antropológica, i.e., não rigorosamente metafísica. Um esforço deveras válido, mas que esbarra nas próprias limitações das ações éticas e que não conduzem solitariamente o homem ao seu fim terminal e nem poderiam fazê-lo, tal trabalho seria da antropologia moral, da antropologia pragmática e do cosmopolitismo objetivamente angariado pelo direito e pela intersubjetividade compartilhada entre os agentes racionais em busca do fim comum da razão prática como ideal universal essencialmente cosmopolita. Ou seja, depende também de elementos intersubjetivos. Alexandre Hahn estabeleceu a leitura da antropologia moral como práxis da moralidade via caráter moral. Decidimos tomar a antropologia moral pelo viés da sua utilização rumo ao fim terminal da razão teleologicamente justificada: o ideal cosmopolita do homem como cidadão do mundo, tentando englobar toda a filosofia moral de Kant a partir e mediante esse ideal. Thomas Sturm focou na intersubjetividade da ética no contexto da ANTH, mas não a desenvolveu rumo ao cosmopolitismo a distinguindo em dois níveis: individual e coletivo. Carola Häntsch trouxe valiosas hipóteses acerca do cosmopolitismo kantiano, mas se limitou a ética solitariamente, não expandindo sua análise para a obra *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*, por essa razão, também não considerou a antropologia moral. Além disso, a autora não se debruçou na avaliação de um cosmopolitismo que tem de ser, primeiramente, individual e, assim, refletir o

cosmopolitismo como exequível pela espécie como um todo. Mesmo que a ética esteja presente nas leituras de todos os intérpretes supracitados, ainda sim, reconhecemos que a moralidade é um motor que guia a humanidade ao cosmopolitismo. Reconhecemos que a ética é um meio para isso, mas infelizmente ela é insuficiente para cumprir sozinha tal intento. Falta-lhe a concepção de teleologia rumo ao cosmopolitismo. Os deveres da ética não apontam para o cosmopolitismo como ideal tangível da humanidade, os do direito sim.

Para nós, a inovação deste trabalho se concretizou mediante a exposição conceitual da moralidade perpassando a teleologia dos fins da natureza para estabelecermos a viabilidade da práxis moral efetiva no futuro possível do ideal projetado de cidadão do mundo a nível coletivo. Em outras palavras, conectamos a moralidade como fim que aponta para a sua própria concretização não determinista contida no ideal de homem como cidadão do mundo. Os desdobramentos da antropologia moral forneceram o material interpretativo para tomarmos o ideal de cidadão do mundo a nível individual que serve como base e condição para este ideal a nível coletivo.

Durante a exposição dos nossos objetivos, confrontamo-nos com a situação de estarmos tomando as Reflexões e os textos doutrinários, pré-críticos e póstumos como essencialmente relevantes para pensarmos a condução do ideal de cidadão do mundo pela antropologia moral. Essa escolha não foi arbitrária, os textos não Críticos foram tratados por nós com força argumentativa pertinente para apresentarmos a conexão entre o ideal cosmopolita e a sua intrínseca relação com todos os demais domínios de atuação não somente da faculdade da razão prática kantiana, mas das faculdades de conhecer e de desejar. Por essa razão metodológica, empreendemos uma mudança de parâmetros em relação a leitura dos textos de Kant. Para nós, os textos não Críticos não foram tomados como material secundário para a confirmação daquilo que as três Críticas propuseram no projeto Metafísico de Kant, mas o contrário, os textos não Críticos foram pensados como material para se refletir e conduzir a investigação pela Metafísica Transcendental inaugurada pela “Revolução Copernicana”. Desse modo, tomamos as três Críticas como literatura de apoio para os desdobramentos da presente tese. Ademais, não tencionamos também apresentar Kant como filósofo cujo pensamento foi linear e destituído de contradições na sua exposição filosófica, mas sim, que as conexões entre as passagens de

textos diversos e de datas distintas podem ser costurados na nossa narrativa descritiva acerca da filosofia prática kantiana. Em muitos momentos também, os textos não Metafísicos ecoam em direção a antropologia moral e nos trazem o ensejo de trazer uma orientação textual própria a ela rumo ao desdobramento último da humanidade: o ideal cosmopolita de cidadão do mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## OBRAS DE KANT NO ORIGINAL EM ALEMÃO

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

\_\_\_\_\_. *Gesammelten Werken*. In: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Bd. 12. Ed. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Felix Meiner Verlag. 2000.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Berlinische Monatsschrift 4 (1784).

\_\_\_\_\_. *Der vorliegende Halbband umfasst die Praktisch Philosophie Herder (S. 1 – 90), die Praktische Philosophie Powalski (S. 91 – 236) und die Moralphilosophie Collins (S. 237 – 473), alle drei nach den Originalen*. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. 1974.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. VI. ften (Hrsg.). Berlin : de Gruyter, 1902-1997, Bd. VIII.

\_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. VI. 98.

\_\_\_\_\_. *Er enthält ausser dem Apparat (Einleitung, Erläuterungen, Textänderungen und Lesarten, Vaiaten) das Naturrecht Feyerabend und die Moral Mrongovius*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. 1978.

\_\_\_\_\_. *Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften*. Mit einer Einleitung herausgegeben von J. Zehbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1985.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. IV.

\_\_\_\_\_. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften), S 481 - 494.

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. V.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. III.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. V.

\_\_\_\_\_. *Pädagogik*. In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. IX

\_\_\_\_\_. *V-Anth/Fried - Vorlesungen Wintersemester. 1775/1776*. Friedländer. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 25.

\_\_\_\_\_. *V-Anth/Mron Vorlesungen Wintersemester. 1784/1785*. Mrongovius. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 25.

\_\_\_\_\_. *V-Anth/Parow Vorlesungen Wintersemester 1772/1773* Parow. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 25.

\_\_\_\_\_. *V-Anth/Pillau Vorlesungen Wintersemester 1777/1778* Pillau. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 25.

\_\_\_\_\_. *V-Lo/Herder Logik Herder*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 24.

\_\_\_\_\_. *V-Lo/Pölitz Logik Pölitz*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 24.

\_\_\_\_\_. *V-Met/Dohna Kant Metaphysik Dohna*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 28.

\_\_\_\_\_. *V-Met/Herder Metaphysik Herder*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 28.

\_\_\_\_\_. *V-Phil-Th/Pölitz*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 28.

\_\_\_\_\_. *V-Met-L1/Pölitz Kant Metaphysik L 1 (Pölitz)*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 28.

\_\_\_\_\_. *V-Met-L2/Pölitz Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original)*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 28.

\_\_\_\_\_. *V-PP/Powalski Praktische Philosophie*. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von.d.Akad.d.Wiss.d. DDR. – Berlin: De Gruyter. Bd. 27.

## TRADUÇÕES DAS OBRAS DE KANT

KANT. I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras. 2006.

\_\_\_\_\_. *Antropologia en Sentido Pragmático*. Trad. por José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

\_\_\_\_\_. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Trad. by Lyle Dowdell. Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Anthropology, History and Education*. Org. Allen Wood e Paul Guyer. Trad. Henry Allison, Reinhard Brandt, Ralf Meerbote, Charles D. Parsons, Hoke Robinson e J.

B. Schneewind. Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant. Cambridge University Press. 2007.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2016.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. por Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2015.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes. 2012.

\_\_\_\_\_. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. Cambridge Editions of Immanuel Kant. Cambridge University Press. 1999.

\_\_\_\_\_. “Do Caráter da Humanidade em Geral”. *Lições sobre a Antropologia de Immanuel Kant (1775/76)*. Trad. Leonel Ribeiro dos Santos. Estudos Kantianos, Marília, v. 1, n. 1, p. 255-282, Jan./Jun., 2013.

\_\_\_\_\_. *Ensaio Introdutório à Determinação do Conceito de uma Raça Humana de Immanuel Kant*. Trad. Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 07-27, jul.-dez. 2012.

\_\_\_\_\_. *Ensaio Introdutório à Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens por Immanuel Kant*. Trad. Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v.7, n.2, p.01-03, jul.-dez. 2012.

\_\_\_\_\_. *O Fim de Todas as Coisas*. In: Immanuel Kant: textos seletos. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes. 1985.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido de Almeida. Barcarolla. 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

\_\_\_\_\_. *Lições de Ética*. Tradução e apresentação Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. Marília: Editora Unesp. 2018.

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes. 2019.

\_\_\_\_\_. *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP; Uberlândia: EDUFU, 2003.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes. 2013.

\_\_\_\_\_. *Notes and Fragments*. The Cambridge Edition of Works of Immanuel Kant. Ed. Paul Guyer. Trad. Curtis Bowman, Paul Guyer e Frederik Rauscher. Cambridge University Press. 2005.

\_\_\_\_\_. *Observaciones acerca del bello y de lo sublime*. Trad. Luis Jiménez Moreno. Madrid: Alianza Editorial. 1990.

\_\_\_\_\_. *On the old saw. That may be right in theory but it won't work in practice*. Trad. E. B. Ashton. University of Pennsylvania Press Philadelphia. 1974.

\_\_\_\_\_. *Opus Postumum*. Trad. Eckart Föster e Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

\_\_\_\_\_. *À paz perpétua*. Tradução e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM Editores. 2017.

\_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. *Reflexões de Antropologia. Sobre a capacidade de conhecer. Primeiro Livro*. Tradução, notas e estudo introdutório por Daniel Omar Perez. São Paulo: Instituto Langage. 2022.

\_\_\_\_\_. *Reflexões de Antropologia. Sobre a capacidade de desejar. Terceiro Livro.* Tradução, notas e estudo introdutório por Daniel Omar Perez. São Paulo: Instituto Langage. 2022.

\_\_\_\_\_. *Reflexões de Antropologia. Sobre o sentimento de prazer e desprazer. Segundo Livro.* Tradução, notas e estudo introdutório por Daniel Omar Perez. São Paulo: Instituto Langage. 2021.

\_\_\_\_\_. *A Religião nos limites da simples razão.* Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento (Aufklärung)”?* In: Immanuel Kant. *Textos Seletos.* Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes. 1985.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Pedagogia.* Trad. Francisco C. Fontanella. Piracicaba, Unimep, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Escritos Pré-Críticos.* Trad. Jair Barboza, Joãosinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos, Vinícius de Figueiredo. Marília: Editora Unesp. 2005.

#### BIBLIOGRAFIA SOBRE KANT

ALLISON, H. E. *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

\_\_\_\_\_. *Kant's Conception of Freedom. A Developmental and Critical Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press. 2020.

\_\_\_\_\_. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense.* Yale: Yale University Press. 2004.

AZEVEDO, J. H. A. de. *A antropologia como finalidade da filosofia de Kant.* Campinas: Unicamp. Tese de Doutorado. 2019.

\_\_\_\_\_. *As Inconsistências da Natureza Humana: Misoginia e Colonialismo na Antropologia de Kant*. Modernos e Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 8., jan./jun., 2020.

BANHAM, G. *Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine*. N. York, Palgrave MacMillan, 2003.

BAXLEY. A. M. *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

BECK. L. W. *Five Concepts of Freedom in Kant*. Kluwer Academic Publishers. Nijhoff International Philosophy Series. Dordrecht. 1983.

BERNASCONI. R. *Kant as Unfamiliar Source of Racism*. In: *Philosophers on Race*. Edited Julie K. Ward, Tommy L. Lott. Blackwell Publishers Ltd. 2002.

BRANDT. R. *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*. Plaza y Valdes; 1st edition. 2008.

\_\_\_\_\_. *Kants Anthropologie*. Die Vorlesung. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 19, 1994, 41-49.

\_\_\_\_\_. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1999.

BRINK. C. *Spontaneity and Teleology in Kant's Theory of Apperception*. California: University of California San Diego. 2022.

BROWN. G. W. *Grounding Cosmopolitanism. From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh University Press. 2009.

CAVALLAR. G. *Cosmopolitanisms in Kant's Philosophy*. *Cosmopolitanisms in Kant's philosophy, Ethics & Global Politics*, 5:2, 95-118, DOI: 10.3402/egp.v5i2.14924. 2012.

CONCEIÇÃO. J. V. C. da. *A Antropologia Pragmática como uma doutrina da Prudência nas versões dos cursos de Antropologia de Kant*. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia*, 43(2), 77–98. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.05.p77>. 2020.

FERREIRA. C, E, R. *Investigations of Kantian Cosmopolitanism: Evolution of the Species, Sovereignty and Hospitality*. SCIELO. 2020. <https://doi.org/10.1590/001152582020205>.

FORSTER. E. *Kant's Transcendental Deductions*. The Three "Critics" and the "Opus Postumum". Stanford, 1989.

FOUCAULT. M. *Introduction to Kant's Anthropology*. Trad. Robert Nigro and Kate Briggs. SEMIOTEXT(E) FOREIGN AGENTS SERIES Originally published in French by Librairie Philosophique J. Vrin. Librairie Philosophique J. Vrin. 2008.

FRIERSON, P. *Character and evil in Kant's Moral Anthropology*. Journal of History of Philosophy, v. 44, n. 4, p 623-634, Oct. 2006. 101

\_\_\_\_\_. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

GORKOM. J. van. *Skin colour and phlogiston Immanuel's Kant racism in context*. In: History and Philosophy of the Life Sciences. Vol. 42. 2020.

GREGOR, M. *Kant's Approach to Constitutionalism*, In: ALAN, S. Rosenbaum (ed.), Constitutionalism: The Philosophical Dimension. Greenwood Press, 1988.

GUYER. P. *Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics*. The Journal of Value Inquiry 36: 161–186, 2002.

HAHN. A. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. Tese de doutorado. Campinas, SP: IFCH – UNICAMP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Pragmática como conhecimento de mundo em Kant*. Correia, A.; Hamm, C.; Perez, D. O. Kant. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, p. 19-33, 2017.

\_\_\_\_\_. *Psicologia Racional e Antropologia Empírica em Kant*. Revista Natureza Humana. São Paulo, v. 21, n. 2, pp 53-76. 2019.

\_\_\_\_\_. *„Über die Bedeutung der moralischen Anthropologie im Hinblick auf Kants praktische Philosophie“*. In: ROHDEN, Valerio; et al. Recht und Frieden in der

Philosophie, Kants - Akten des X. Kant Kongresses. Berlin: Walter de Gruyter, v. 5. p. 45-52, 2008.

HÄNTSCH, C. *The World Citizen from the Perspective of Alien Reason: Notes on Kant's Category of the Weltbürger according to Josef Simon*. The idea of Kosmopolis: history, philosophy and politics of world citizenship / [ed] Rebecka Lettevall, My Klockar Linder, Huddinge: Södertörns högskola, 2008, s. 51-63.

HINSKE, N. "Kants Idee der Anthropologie". In: ROMBACH, Heinrich (Org). *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. München: Karl Alber, 1966.

HOLANDA. O. I. *Autonomia e Autocracia da vontade na filosofia moral de Kant*. Dissertação de mestrado. Brasília: Universidade Brasília (UnB). 2018.

HULSHOF, M. *Finalidade da Natureza e Destinação da Razão nos Escritos Kantianos de 1784*. Estudos Kantianos, Marília, v. 9, n.1, p. 27-42, Jan/Jun., 2021.

JACOBS, Brian & KAIN, Patrick (ed). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

KERSTING, W. *Die Vertragsidee des Contract social und Kants contractus originarius*. Revista de Pesquisa e Estudos Kantianos. Vol 1., n.2. 2014.

\_\_\_\_\_. *Liberdade bem-ordenada. Filosofia do Direito e do Estado de Immanuel Kant*. Trad. Leonardo Oliveira Freire. safE. 2011.

\_\_\_\_\_. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*. Berlin: Suhrkamp Verlag. 1993.

KLEIN, J. T. *Reflexão Teleológica e o caráter da espécie humana na Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático de Kant*. In: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*. Org. Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefipoonline. 2018.

\_\_\_\_\_. *On Serpents and Doves: the systematic relationship between prudence and morality in Kant's political philosophy*. KANT-STUDIEN 2021; 112(1): 78–104.

KLEINGELD, P. *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge University Press. 2012.

\_\_\_\_\_. *Kant, History and the Idea of Moral Development*. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, n.1, 59-80. 1999. KRAUSS, W. *Zur Anthropologie des 18. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. München: Hanser. 1979.

LARRIMORE, M. *Antinomies of Race: diversity and destiny in Kant*. Routledge. Taylor e Francis Group. *Patterns of Prejudice*, vol. 42, 2008.

LENDERS, W; SCHMITZ, H-C. *Die Elektronische Edition der Schriften Immanuel Kants*. *Kant Studien*, 98(2). 2007.

LOPARIC, Z. *As duas Metafísicas de Kant*. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 5, pp. 1-10, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Semântica Transcendental de Kant*. 2ª ed., revista. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.

LOUDEN, R.B. *Anthropology from a Kantian Point of View: Toward a Cosmopolitanism Conception of Human Nature*. *Studies in History and Philosophy of Sciences*. Vol 39. Issue 4. Pages 515-522. December 2008.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitical unity: the final destiny of the human species*. *Kant's Lectures in Anthropology. A Critical Guide*. Cambridge University Press. 2014.

\_\_\_\_\_. *Kant's Anthropology. Anthropology from a Kantian Point of View*. *Cambridge Elements in the Philosophy of Immanuel Kant*. Cambridge University Press. 2021.

\_\_\_\_\_. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant's human being. Essays on his Theory of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. 2014.

\_\_\_\_\_. *A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes*. *Revista etic@*, v.1, n.1, 2002, pp. 27-46.

LOUZADO. G. L. *“Non est” não é “est non”: phaenomenon e noumenon na Crítica da Razão Pura*. Tese de Doutorado. Porto Alegre. 2003.

MUNZEL, G. F. *Kant’s Conception of Moral Character*. Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

PEREIRA. L. A. *Sobre o móbil (Triebfeder) e o motivo (Bewegungsgrund) na filosofia prática kantiana*. Estudos Kantianos, Marília, v. 9, n. 1, p. 89-96, Jan./Jun., 2021.

PEREZ. D. O. *A Antropologia Pragmática como parte da Razão Prática em sentido kantiano*. Manuscrito (UNICAMP), v. 32, p. 357-397, 2009.

\_\_\_\_\_. *O lugar da natureza humana em Kant*. Revista Natureza Humana, São Paulo, v. 19, n. 2, pp. 3-19, jul./dez. 2017.

\_\_\_\_\_. *A proposição fundamental da antropologia pragmática e o conceito de cidadão do mundo em Kant*. Coleção CLE, v. 57, p. 313-333, 2010.

\_\_\_\_\_. *Os significados dos conceitos de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro*. Revista Philosophica, v. 31, p. 43-53, 2007.

PITTE. F. P. van de. *Kant as philosophical anthropologist*. Netherlands: Martinus Nijhoff. 1971.

RAONI. A. R. *A formação do caráter e da autonomia na filosofia da educação de Kant*. Revista Ciências Humanas Frederico Westphalen, v. 8, n. 11, p. 13 – 30. 2007.

RUNDELL. J. *Kant: Anthropology, Imagination, Freedom*. Routledge Taylor & Francis Group. 2021.

SANTOS. L. R. dos. *O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antropológico de Kant*. Comentários sobre a Antropologia pragmática de Kant. Org. Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefiponline. 2018.

SCHERER. F. C. *Teoria kantiana dos juízos-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp. 2010.

SCHNEEWIND. J. B. *The Invention of Autonomy: a History of a Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press. 1997.

SCHMIDT, C. M. *The Anthropological dimension of Kant's Metaphysical of Morals*. Kant-Studien, n. 96, p. 66-84. 2005. 103

\_\_\_\_\_. *Kant's transcendental, empirical, pragmatic and moral anthropology*. Kant-Studien, n. 98, p. 156-182. 2007.

STARK, W. "Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lectures on Anthropology". In: Brian Jacobs & Patrick Kain (ed). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kant's lectures on anthropology: some orienting remarks*. Trad. Joshua Mendelsohn. In: *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Cambridge University Press. 2014.

STURM, T. *Freedom and the Human Species: Hume's Science of Man Versus Kant's Pragmatic Anthropology*. In: *Kant Yearbook 3/2011. Anthropology*. Edited Dietmar H. Heidemmann. De Gruyter. 2011.

\_\_\_\_\_. *Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology?* *Studies in History and Philosophy of Sciences*. Part A 39. Pages 495-505. 2008.

SUSSMAN, D. *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*. Tese de doutorado. University of Chicago, 1998.

SUPRENANT, C.W. *Kant's Liberalism*. London: Routledge. 2017.

VANHAUTE, L. *Systematic Classification or Purposive Moralization? On why Teleology is not the (only) Key to Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: *Kant Yearbook 3/2011. Anthropology*. Edited Dietmar H. Heidemmann. De Gruyter. 2011.

WALTZ, H. 'Kant, Liberalism and War'. *American Political Science Review*, 56:2, 1962.

WIKE, V. S. *Kant on Happiness in Ethics*. New York: State Uni. of N.Y., 1994.

WILSON, C. *Kant on civilisation, culture and moralisation*. *Kant's Lectures in Anthropology. A Critical Guide*. Cambridge University Press. 2014.

WILSON, H. L. *Kant's integration of morality and anthropology*. Kant-Studien, n. 88, p. 87-104. 1997.

\_\_\_\_\_. *Kant's Pragmatic Anthropology: It's Origin, Meaning and Critical Significance*. Suny Press. 2007.

WOOD. A. *Unsocial Sociability: The Anthropological basis of Kantian Ethics*. Philosophical Topics, vol. 19, p. 325-351. 1991.

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

\_\_\_\_\_. *What a young man needs for his venture into the world: the function and evolution of the "Characteristics"*. Kant's Lectures in Anthropology. A Critical Guide. Cambridge University Press. 2014.

ZÖLLER. G. *Kant's Political Anthropology*. In: Kant Yearbook 3/2011. Anthropology. Edited Dietmar H. Heidemann. De Gruyter. 2011.

## DICIONÁRIOS

GRIMM, J; GRIMM. W. *Deutsches Wörterbucher von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm auf CD-ROM und im Internet*. Kompetenzzentrum – Trier Center for Digital Humanities. <http://dwb.uni-trier.de/de/>

LEO.ORG – Ihr Sprachangebot im Web. <https://www.leo.org/alem%C3%A3o-portugu%C3%AAs/>

## OUTRAS OBRAS

ADORNO. T. W. *Aspectos do novo Radicalismo de Direita*. Trad. Felipe Catalani. Marília: Editora Unesp. 2020.

ANDERSON. P. *Linhagens do Estado Absolutista*. Trad. Renato Prelorenzou. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. 2013.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. Edipro. 2018.

BAUMGARTEN. A. G. (1779): *Metaphysica*. VII. Ed. Magdeburg: Carol. Herman. Hemmerde.

BLUMENBACH. J. F. *Race and Natural History* (1750 – 1850). Edited by Nicolaas Rupke and Gerhard Lauer. In: *Routledge Studies in the History of Science, Technology and Medicine*. Routledge. 2018.

BOBBIO. N, MATTEUCCI. N, PASQUINO. G. *Dicionário de Política*, vol. 1. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. Brasília: Editora UnB. 2007.

CASTRO. E. V. de. *O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da vida selvagem*. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21 -74.

CARSTEN, F. L. *The origins of Prussia*. London: Clarendon Press, 1968.

FANON, F. O. *Medicina e Colonialismo*. Editora Terra Sem Amos: Brasil. 2020.

\_\_\_\_\_. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA. 2008.

FICHTE, J. G. *Fundamentos de toda a Doutrina da Ciência*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Petrópolis: Vozes. 2021.

GEERTZ, C. *Negara. O Estado Teatro em Bali no século XIX*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1991.

GÖDERLE, W. *From the Habsburg Empire to the Bureaucrat State, Beamtenstaat (1815-1914)*. Éditions de l'E.H.E.S.S. *Journal Histoire et Mesure*. Volume XXXV. July, 2020.

HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo. Volume I: Racionalidade da Ação e Racionalização Social*. WMF Martins Fontes. 2012.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. Rio de Janeiro: Editora 34; 1ª edição. 2022.

HERDER, J. G. von. *On the Origin of Language. Two Essays*. Trad. John H. Moran and Alexander Gode. The University of Chicago Press, Ltd., London. 1966.

HÉRITIER, F. *Masculino e Feminino. O pensamento da diferença*. Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget. 2018.

HOBBS. T. *Leviathan; or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Penguin Classics. 2017.

HUME. D. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, 3rd edition revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.

ITARD. J. *Mémoire et Rapport sur Victor de l'Aveyron*. Respectivement de 1801 – 1806. Paris: Bibliothèques 10/18. 2002.

LÉVI-STRAUSS. C. *Antropologia Estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. 2008.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural II*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. 2013.

LOCKE. J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Trad. Marsely de Marco Dantas. São Paulo: EDIPRO. 2014.

MALUF, S. W., SILVA, Érica Q., & Silva, M. A. da. (2020). *Antropologia da saúde: entre práticas, saberes e políticas*. *BIB - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, (91), 1–38.  
<https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/495>

MANDEVILLE. B. *A Fábula das Abelhas: Ou Vícios Privados, Benefícios Públicos*. Trad. Bruno Costa Simões. Marília: Editora UNESP. 2018.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

\_\_\_\_\_. *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. (KSA). DeGruyter. 2009.

PLATNER, E. (1790). *Neue Anthropologie für Aertze und Weltweise*. Leipzig: Dyck.

RÖLKE, H. *Raízes da Imigração alemã. História e Cultura alemã no Espírito Santo*. Arquivo Público do Espírito Santo. 2016.

ROSENBERG, H. *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: The Prussian experience (1660-1815)*. Harvard University Press. 1958.

ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Público*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin-Companhia. 2011.

SMITH, A. *A Riqueza das Nações*. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro. 2021.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1990.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: Arte e Técnica da Interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes. 2014.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. 1995.

TURNER, V. *Floresta de Símbolos*. Trad. Roberto da Mata. Niterói: Eduff. 2005.

