

2 Moralidade

Sabemos, de acordo com Kant, que a razão humana cumpre não só uma função teórica, voltada para o conhecimento da natureza, mas também uma função prática; pois é uma razão capaz de determinar a vontade e o agir do ser humano. No que concerne ao conhecimento das coisas da natureza, as relações entre causa e efeito desempenham um papel fundamental. Essas relações estabelecem a possibilidade de um determinismo no qual não se pode, sem contradição, e com seriedade, levar em conta a ideia de liberdade. No entanto, quando se trata de entender a ação humana, o agir humano e as alegações (ponderações, justificativas) desse modo de agir, a causalidade mecânica não é a única a ser levada em consideração. Pelo contrário, na ação humana, quando considerada imputável, o que está em questão, de modo especial, é outro tipo de causalidade: a causalidade pela liberdade.

Ora, porque não estamos totalmente submetidos à causalidade mecânica, e temos a experiência de que não estamos devido à consciência que possuímos das decisões que tomamos, podemos, em função disso, pressupor que estamos submetidos a outra espécie de causalidade, qual seja, a causalidade pela liberdade. Em função dessa causalidade temos uma existência que difere daquela de qualquer outro ser vivo: podemos escolher as nossas ações tomando por base as máximas que possibilitam a realização de nosso dever, ou seja, escolhemos as máximas em função das quais nossa vontade segue o princípio da razão pura. É esse princípio que, uma vez adotado, revela não só que sabemos o que estamos fazendo, mas também que somos responsáveis por nossas escolhas. Assim, é porque podemos constituir uma existência esculpida pelas nossas escolhas, pressupostas livres, que podemos falar em moralidade e, no nosso caso específico, na formação do caráter.

Vejamos, primeiro, o problema da moralidade. Depois, em que medida o processo educativo, de formação do caráter, pode levar à adoção do princípio moral.

2.1 A moralidade

Como acabo de dizer, de acordo com Kant, a razão humana não tem apenas um uso teórico, isto é, voltado para o conhecimento da natureza, mas tem também um uso prático, ou seja, ela é capaz de determinar a vontade e o modo de agir do ser humano. Se na *Crítica da razão pura* havia a preocupação em demarcar os limites da metafísica, isto é, se havia nela a preocupação com a razão e a sua tendência em ir além dos limites da experiência possível, na *Crítica da razão prática* não há mais essa preocupação, muito pelo contrário, nela há a pressuposição da possibilidade, e mesmo da necessidade, de se ir além dos limites da experiência. Já no prefácio mesmo dessa *Crítica*, Kant faz uma advertência quanto ao próprio título da obra, na medida em que, agora, o objetivo não é mais chamar a atenção para os enganos da razão ao sair do domínio da experiência, mas, antes, para o fato de a razão humana, ao determinar a vontade, não ter de se ater, necessariamente, a esse domínio. Para isso é preciso provar que existe, efetivamente, um uso da razão diferente do teórico, o uso prático, que tem a ver com as questões que envolvem a vontade humana e com as máximas que determinam essa vontade. Aqui parece acontecer um movimento inverso ao da primeira *Crítica*, pois, se nessa obra Kant mostrou a impossibilidade radical de se conhecer algo que vá além do limite espaço-temporal, ou seja, do limite no qual é possível a experiência, na *Crítica da razão prática* ele tentará dar as razões pelas quais a vontade pode ser determinada puramente, pela razão, deixando de lado a influência de elementos empíricos. “Pois, se ela, enquanto razão pura é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda argüição dessa possibilidade é vã”.⁹

Na *Crítica da razão pura* os conceitos puros não têm validade objetiva caso não sejam aplicados aos dados sensíveis, ou seja, às intuições, de modo que uma pretensão de conhecimento sem nenhum elemento sensível é uma pretensão vã, não produz conhecimento algum. Com isso, essa *Crítica* deixa claro o papel dos dados sensíveis para a produção do conhecimento, o que leva Kant a afirmar a

⁹ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. A3; tr. p. 3. (Daqui em diante essa obra será referida com as suas iniciais CRPr, seguida do número da página. A letra “A” indica que a tradução é feita a partir da primeira edição da obra. (Ver op. cit., XXV).

incapacidade da razão humana de *conhecer* só por meio de conceitos, o que os adeptos do racionalismo acreditavam ser possível. Os conceitos que, por suas notas, não puderem ser aplicados aos dados sensíveis são chamados, por Kant, de ideias, daí que, para ele, a liberdade é uma ideia e não um conceito puro do entendimento, ainda que a possibilidade dessa ideia tenha surgido em função do conceito puro de causalidade.

Em contrapartida, para que os dados sensíveis possam ter validade objetiva e possibilitar o conhecimento, eles têm de ser determinados por um conceito e, no caso do conhecimento da natureza, isso é possível em função do conceito de causalidade, que traz consigo a ligação com um efeito. A ligação entre causa e efeito constitui o princípio de causalidade eficiente. Isso significa que, na natureza, tudo se relaciona em função da relação necessária entre causa e efeito, o que quer dizer que, nela, tudo é determinado em função de uma causa anterior e, portanto, não se trata de uma causalidade livre. Nesse domínio, pois, não há lugar para a liberdade. No entanto, quando se trata da ação humana não é a causalidade eficiente, mecânica, a única que deve responder por ela, mas, também e, sobretudo, a causalidade livre, aquela que se dá pela liberdade. Ao admitir a possibilidade da liberdade, Kant tem de levar em conta outro domínio, além daquele das coisas sensíveis, legislado pela causalidade eficiente: o domínio das coisas supersensíveis, legislado pela ideia de liberdade. Na *Crítica da razão pura*, Kant trata disso que, a princípio, seria inconciliável: a possibilidade de pensarmos a causalidade eficiente encontrada na natureza e a ideia de uma causalidade livre. Para tanto, é preciso que a causalidade pela liberdade seja pensada legislando outro domínio, diferente daquele da natureza, de tal modo que ambas, por legislarem domínios diferentes, podem ser pensadas sem contradição. Com isso, ele se empenha em justificar a possibilidade de uma causalidade livre, absoluta, que chama de 'liberdade transcendental'. A compreensão desse tipo de liberdade abre o caminho para o que Kant denomina de liberdade prática. É o que podemos ler na citação a seguir, não propriamente a respeito da liberdade da vontade, mas da forma de pensamento que poderia justificar a sua origem:

(...) entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém

extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal.¹⁰

Esse passo é de extrema importância, pois a partir dele é possível fundamentar o problema da moralidade. Entretanto, o próprio Kant não deixa de perceber a dificuldade em tratar da liberdade no sentido transcendental e sua relação com a liberdade prática. Como a liberdade no sentido transcendental é levada em conta para tratar de uma questão relativa à cosmologia e a liberdade em sentido prático é levada em conta para tratar da imputabilidade das ações humanas é preciso que se pense em algo comum tanto à liberdade no sentido transcendental e a liberdade no sentido prático, para que possamos entender como a liberdade no sentido transcendental é importante para pensarmos a liberdade em sentido prático. O que é comum é o domínio do suprassensível.

Circunscrita à cosmologia – pois nesse momento trata-se da questão do tipo de causalidade existente no mundo –, o que está em questão é o problema de um primeiro começo do mundo, ou seja, da possibilidade de uma causa livre que não estivesse condicionada a nenhuma causa anterior. Como na natureza tudo está encadeado temporalmente e, mais ainda, a liberdade é pensada como uma ideia que não condiz com esse encadeamento, então, na natureza, em se tratando dos dados sensíveis não se pode referir a um começo do mundo, ou seja à liberdade. Para se tratar dessas questões com alguma plausibilidade, precisa-se de outro domínio, o do suprassensível.

Mas, para essa tese, ainda que tenhamos de nos referir à ideia de liberdade em seu sentido transcendental, devido à vinculação dela com a de liberdade prática, este sentido ainda não é suficiente para o que queremos tratar. Kant, no “Cânone da razão pura”, já chama a atenção para essa vinculação. Pois, “É

¹⁰ KANT. I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Maruja. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, A533/B561; tr. p. 463. (Daqui em diante essa obra será referida com as suas iniciais CRP. A referência da CRP é feita, como de costume, por meio da indicação da página em que ela se encontra na primeira ou na segunda edição, pelo uso das letras A e B, respectivamente, seguidas do número das páginas.)

sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma [...] e “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática”.¹¹

Com efeito, resta-nos, então, para tratar da moralidade, elucidar a questão da liberdade prática. De acordo ainda com a *Crítica da razão pura*, “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”¹². Assim, além da liberdade transcendental, a moralidade pressupõe a liberdade prática que, segundo Kant, “pode ser demonstrada por experiência”.¹³ Dizer que a liberdade prática ‘pode ser demonstrada por experiência’ parece querer dizer que, diante dos nossos propósitos, temos consciência das máximas em função das quais agimos. Podemos ter a consciência de que estamos agindo de acordo com a ideia de liberdade. Isto significa que somos seres capazes de ‘ter consciência dos princípios em função dos quais agimos’, a saber, de nossas máximas. No agir moral, agimos em função de um princípio (de uma máxima) que vale para todos os seres humanos e não só para o sujeito que age. Pois, segundo Kant, o agir moral tem a ver com o conceito de lei, de obrigação, e se um princípio é uma lei, ele tem de valer para todos aqueles aos quais seu domínio se aplica. Dessa forma, se é válido para todos os seres humanos, o princípio não pode dizer respeito apenas às decisões de um sujeito, mas tem de dizer respeito àquilo que há de comum com todos os seres humanos: a razão. Segundo Kant, só o que tem origem na razão pura pode ter validade universal. Na ‘Analítica da razão prática pura’ Kant afirma que

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal [allgemein]¹⁴ da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou máximas, se a condição for

¹¹ CRP, A534/B563; tr. p. 463.

¹² CRP, A800/B828; tr. p. 636.

¹³ CRP, A802/B830; tr. p. 637.

¹⁴ Na tradução de Valério Rohden, para a edição brasileira, encontramos uma nota esclarecedora a esse respeito: “A opção por traduzir *allgemein* por ‘universal’ e não por ‘geral’, como o fez a maioria das traduções (...), leva em conta a distinção estabelecida por Kant entre o ‘geral’ em sentido “comparativo”, relativo e empírico, próprio do conhecimento a posteriori, e o ‘universal’ em sentido estrito ou a priori, próprio do conhecimento de princípios ou leis. (...) A *allgemein* da máxima concerne então a uma vontade que quer agir sempre, não apenas hoje, de uma determinada maneira, direcionando sua vida como um todo e definindo o homem que se quer ser. Como uma autodeterminação ainda não necessariamente moral, a partir de uma experiência de mundo, a máxima adquire a universalidade de uma regra que se escolhe para toda a vida, embora com a possibilidade de revogá-la ou infringi-la. A vontade, no caso da máxima, é racional por que a universalidade, pela qual ela se determina e projeta uma forma de vida, é uma totalidade.” (Cf. CRPr, AA35; tr. p.31-32).

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 ente racional.¹⁵

As máximas, enquanto princípios práticos subjetivos, são válidas somente para os sujeitos que as propõem, não valem para todos os entes. Desse modo, quando um sujeito tem, por exemplo, como princípio nunca ‘sair perdendo’ em qualquer que seja a situação, esse princípio tem a validade de uma máxima porque não é algo que possa ser imposto a todo ente racional. Pois, no momento em que procuramos um fundamento para o agir de todo o ente racional, fica evidente que esse fundamento tem de ter validade ‘universal’. A máxima vale objetivamente quando puder ser universalizada, quando tiver um valor de lei.

A lei moral universal - válida para todos os seres humanos e que, em função de sua validade independente de outras condições a não ser da própria razão, nos faz pressupor num sentido positivo para a ideia de liberdade, diferente daquele em que se pensa apenas na possibilidade da vontade não seguir princípios fundados em dados empíricos, que seria o sentido negativo de liberdade -, a consciência da lei moral universal, é chamada por Kant de ‘fato da razão’. Dessa forma, adquirimos consciência da liberdade justamente porque antes de tudo temos a consciência da lei moral, do dever¹⁶.

(...) a liberdade e a lei prática referem-se reciprocamente. (...) é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade. (...) Podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete. O conceito de vontade pura surge das primeiras, assim como a consciência de um entendimento puro, do último.¹⁷

Obviamente que inúmeras dificuldades se apresentam na compreensão da moralidade como um ‘fato da razão’ e a sua relação com a ideia de liberdade, sobretudo quando observamos a problemática distinção entre ‘Wille’ e ‘Willkür’.¹⁸

¹⁵ CRPr, AA35; tr. p. 31-32.

¹⁶ Mais adiante, voltaremos à distinção entre o sentido negativo e positivo de liberdade.

¹⁷ CRPr, AA 52-53; tr. p. 49-50.

¹⁸ Cf. Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 130. “To begin with, all of the formulations agree in equating Wille, or will in its legislative function, with practical reason. Considered as such, Wille is the source of the laws that confront

De todo modo, ainda que muitos críticos apontem algumas diferenças que foram notadas no decorrer do pensamento de Kant, todas as diferenças visam, sempre, a mostrar o caráter eminentemente *a priori* da relação entre a lei moral e a liberdade, isto é, com a possibilidade de a razão prática determinar imediatamente e *a priori* a nossa vontade, que, nesse caso, tem de ser pensada como livre. Assim, a estrutura da razão prática segue a forma da razão pura.

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente) mas porque ela se impõe por si mesma a nós (...) ¹⁹

Desse modo, por exemplo, levando em consideração a lei causal, podemos saber *a priori* que na natureza todo evento possui uma causa, ainda que não possamos determinar *a priori* a causa de um determinado evento. Para isso, certamente, temos que recorrer à experiência. Da mesma maneira, “a lei moral por si só não nos diz quais atos específicos são obrigatórios; devemos usá-la para testar as máximas para aprender o que devemos fazer.” ²⁰

Ora, como veremos abaixo, a lei moral para nós humanos é um imperativo e os imperativos fazem sentido porque o ser humano é composto de dados inteligíveis e sensíveis, e, por conta desses, a nossa vontade também é determinada por móveis sensíveis (eles também podem ser internos). Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant deixa claro que,

Para vontade *divina* e, em geral, para uma vontade *santa* não valem quaisquer imperativos (...) os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana. ²¹

the human Willkur as imperatives. Although Kant is silent on the point, it seems clear that this must include both the categorical and hypothetical imperatives or, more generally, moral and prudential principles. Both are higher-order rules governing our selection of maxims and both are products of practical reason. Both, therefore, must be attributed to Wille. Correlatively, it is Willkur, or will in its executive function, that can be said to act, that is, to decide, choose, and even wish under the governance of Wille.” Cf. ainda: ALMEIDA, Guido Antonio. “Kant e o ‘facto’ da razão”, in: *Studia Kantiana*, Vol. 1, número 1.

¹⁹ CRPr, A55-56; tr. p. 52.

²⁰ SCHNEEWIND, J. B. “Kant, Autonomia, obrigação e virtude”. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 382.

²¹ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009. Ak414; tr. p. 189. (Daqui em diante essa obra será referida com as suas iniciais *FMC*, seguida da paginação da Academia.)

Ora, é por conta desta ‘imperfeição da vontade humana’, citada na passagem acima, que Kant, em *Sobre a pedagogia*, afirma – na frase que abre este livro – que “o homem é a única criatura que precisa ser educada”²², isto é, precisa ser formada através de um processo educativo capaz de mostrar ao educando que “o bem deve ser feito em nome do bem”²³. Portanto, a pedagogia moral em Kant tem a ver com a possibilidade de uma educação para se agir segundo máximas que possam ser universalizadas, formando o que se denomina de caráter. Não se trata somente de mostrar ao educando como agir de acordo com a lei, mas, e o mais importante, é levá-lo, por ele mesmo, a ver a importância de que se *queira* agir de acordo com a lei, o que só faz sentido quando se trata de pessoas autônomas. No texto “O que é o Esclarecimento?”, veremos logo nas primeiras frases a reivindicação de Kant que chama a atenção para a formação de seres autônomos. Em resumo, trata-se de levar o educando não só a agir em conformidade com o dever, mas agir por dever, caso este em que a lei moral é estabelecida como fundamento da ação. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, em sua 2ª seção, a autonomia da vontade é posta como princípio supremo da moralidade e, do lado oposto, a heteronomia da vontade é a fonte dos princípios ilegítimos da moralidade. Assim,

A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.²⁴

Tudo isso indica que uma educação para a moralidade, digamos assim, tem que levar a possibilidade da autonomia em consideração, visto que a “intenção fundadora da moralidade permanece interior ao sujeito e não pode ser ditada nem coagida por nenhuma ação externa”.²⁵

²² KANT, I. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 2006. Ak 441. tr. p. 11. (Daqui em diante essa obra será referida com a sua inicial *Paed* (Ueber Paedagogie) seguida do número da página que corresponde ao texto alemão publicado pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften – Berlin/Leipzig, 1923, pp. 441-499.)

²³ KANT, I. *On education*. Tradução de Annette Churton. Boston: D. C. Heath & Co.PUBLISHERS, 1906 [xvi].

²⁴ FMC; Ak 440; tr. p .285.

²⁵ VINCENTI, L. *Educação e liberdade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994, p. 41.

2.2 Autonomia

Assim, para justificar a liberdade é necessário partir do fato de que princípios da razão, inteiramente puros, determinam a vontade, ou seja, do fato de que a vontade humana pode, sem contradição, ser determinada não apenas pelas inclinações, mas por princípios puros da razão. Essa justificativa leva Kant ao conceito positivo de liberdade, denominado de ‘autonomia’. Numa passagem que considero bastante esclarecedora, a respeito do conceito positivo de liberdade, Kant nos diz:

A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas. (...) Aquela independência é liberdade em sentido negativo, porém, esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido positivo. Portanto, a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas.²⁶

Nas leis práticas objetivas, o que está em questão é a eleição de um princípio que possa orientar a ação de todo e qualquer ser racional. Assim, as leis, princípios universais, de acordo com a *Crítica da razão prática*, são, para os seres racionais finitos, imperativos, que são obrigações, deveres, isto é, regras que devem exprimir a necessidade objetiva da ação. Por sua vez, os imperativos estão divididos em dois tipos:

(...) ou determinam as condições da causalidade do ente racional, enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo, ou determinam somente a vontade, quer ela seja suficiente ou não para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos e conteriam simples preceitos de habilidade; os segundos, ao contrário, seriam imperativos categóricos e, unicamente eles, leis práticas. Portanto máximas, em verdade, são proposições fundamentais mas não imperativos. Os imperativos mesmos, se são condicionados – isto é, não determinam a vontade simplesmente enquanto vontade mas somente com vistas a um efeito apetecido, isto é, são imperativos hipotéticos -, em verdade são preceitos práticos mas não leis. As últimas têm que determinar a vontade enquanto vontade (...).²⁷

De acordo com isso, os imperativos hipotéticos são mandamentos que determinam a vontade sob a condição de que se queira alcançar algum objetivo. Portanto, valem na medida em que se queira buscar tal fim; isto é, na hipótese de

²⁶ CRPr, AA58-59; tr. p. 55-56.

²⁷ CRPr, AA37; tr. p. 34.

se querer tal propósito, então o sujeito deve agir de modo adequado. Os imperativos hipotéticos, de acordo com a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, podem ser divididos ainda em imperativos técnicos da habilidade e em imperativos pragmáticos da prudência. Os primeiros dizem quais meios são necessários para um determinado fim. Nesse caso, se quero ler o texto original dos filósofos, então preciso estudar idiomas. Já os do segundo tipo, são os imperativos que indicam determinados objetivos que podem querer dizer respeito a todo ser humano racional, por exemplo, o desejo de ser feliz. É interessante notar que a sintaxe “Se eu quero x , então tenho de fazer y ”, nem sempre se mostra assim tão evidentemente. Pois a ordem que, por acaso, determinasse também “Não tome remédios sem prescrição médica”, ainda que tenha aparência de uma ordem absoluta, é ainda hipotética, pois faz somente sentido na medida em que se tem interesse em permanecer saudável.

Um elemento interessante que se liga ao imperativo hipotético é denominado por Kant de prudência. Esta, diz Kant, “é a que mais se aproxima da razão técnico-prático”²⁸. E o que é a prudência? É “a arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos.”²⁹ Para isso, são necessárias algumas habilidades, conhecimentos, experiências. Inclusive, diz Kant, para ser prudente é preciso ser dissimulado, fingido; é preciso não se irritar etc. Isso constitui, sem dúvida, em uma civilidade, pois são artifícios que o ser humano utiliza para lidar com os demais seres humanos na busca de satisfação. Kant chega a enumerar uma tripla potência da prudência: reputação, autoridade e dinheiro. Esses meios, facilitam a vida prática do ser humano, isto é, “a esperteza com que se pode manipular os tolos”³⁰. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant associa a prudência à inclinação que os homens têm ao poder. O indivíduo dotado de certas habilidades consegue ter em suas mãos os meios que facilitam a busca de seu fim.

Diferentemente, os imperativos categóricos não condicionam a vontade em vista de conquistar um fim qualquer, mas determinam a vontade em função de

²⁸ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins, São Paulo: Iluminuras, 2006. Ak 271; tr. p. 169. (Daqui em diante essa obra será referida com a sua inicial *A*, seguida do número da página que corresponde ao texto alemão publicado pela Phillip Reclam Jun. Verlag (Stuttgart, 1983) editado por Wolfgang Becker, e confrontado com o texto da Akademie-Ausgabe.)

²⁹ Päd, Ak 486; tr. p. 85.

³⁰ A, Ak 271; tr. p. 169.

uma lei universal, simplesmente, renunciando, de modo absoluto, a quaisquer fins particulares que se queira obter. Assim, temos as regras da habilidade, os conselhos da prudência e, então, os imperativos categóricos, que são os mandamentos da moralidade.

Aqui reside o salto para uma compreensão positiva de liberdade, já que podemos pensar numa vontade que seja capaz de determinar a si mesma, isto é, de se autodeterminar, a saber, uma vontade autônoma. A autonomia, portanto, permite ao ser humano racional cumprir as exigências dos imperativos categóricos. A autonomia da vontade é caracterizada por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* como

a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independente de toda qualidade dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer.³¹

Contrapõe-se a uma vontade autônoma aquela vontade que é determinada pelo conjunto dos objetos das nossas volições e desejos e é por isso denominada de vontade heterônoma. Se o fim a ser alcançado é determinado por algo que tem origem na experiência e não na razão pura, então o princípio de determinação da ação é externo à razão, retirando, desse modo, o princípio próprio de uma ação livre.

É de se observar ainda que a autonomia moral ocupa um espaço privilegiado dentro das discussões dos textos ditos ‘políticos’ de Kant. Assim, podemos ler, em *O que é esclarecimento?* que a reivindicação de autonomia é a saída do homem de sua menoridade, que é “a incapacidade de servir do entendimento sem orientação de outrem”³².

2.3 Caráter e o seu papel na educação

O conceito de autonomia é fundamental para aquele de caráter. Por sua vez, o conceito de caráter e o de sua formação são necessários para a educação, tema

³¹ FMC, Ak 440; tr. p. 285.

³² KANT, I. Textos Seletos. In: Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? Trad. Floriano de Souza Fernandes. RJ; Ed. p.63.

dessa tese. É em função da realização de sujeitos autônomos, livres, que entra em cena a questão da educação e aquela do caráter, pois ainda que tenhamos uma natureza racional, agir autonomamente requer um longo exercício para a formação do caráter e para o aprendizado do uso da liberdade. Desse modo, é com o ‘pressuposto’ de que os homens podem agir de acordo com a ideia de liberdade que podemos falar de caráter e de sua formação. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* Kant afirma que

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 de ser humano como ser sensível ou natural; o segundo, o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com a sua vontade. – Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o característico em: a) o natural ou disposição natural, b) o temperamento ou índole sensível e c) o caráter pura e simplesmente ou índole moral. – As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo.³³

A índole física e a disposição natural dizem respeito ao modo como um ser humano é afetado por outro nas diversas relações que a ele são impostas. Assim, a forma de sentir e ser afetado por outros mostra uma determinada característica da pessoa. Segundo Kant, a disposição natural boa é vivida mais interiormente, de modo que não está ligada, por isso, a uma atividade, a um modo de agir.

Já o temperamento está ligado não só a um sentimento, mas também a uma atividade, a uma determinada forma de agir. Por isso Kant os dividiu em ‘temperamentos do sentimento’ e ‘temperamentos da atividade’. Apesar de serem pensados como temperamentos da alma, da faculdade de sentir e desejar, Kant faz uma ressalva, considerando, neste aspecto, que podem ter como causa secreta aquilo que é corporal no homem. Nesta análise, o temperamento é definido em termos fisiológicos, isto é, “que dizem respeito à *constituição corporal* (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 o frio na elaboração desses humores).”³⁴ Ao falar do temperamento, o que Kant faz é uma análise da tipologia das causas que levam o ser humano a agir de um modo ou de outro, considerando

³³ A, Ak 285; tr. p. 181.

³⁴ A, Ak 286-2878; tr. p. 182.

como ‘causa’ os móveis sensíveis que, podemos dizer, produzem efeitos nos seres humanos capazes de os levar à ação. Já com o caráter acontece algo totalmente diverso. Ele não possui somente um aspecto reativo em relação aos atos dos outros, mas também um ativo, pois o caráter, segundo Kant, é 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. (...) - o temperamento tem um preço afetivo, e a gente pode se dar bem com ele, que é um companheiro agradável - ; mas o caráter tem um valor intrínseco e está acima de qualquer preço. (...) Aqui não importa o que a natureza faz do ser humano, mas o que este faz de si mesmo.³⁵

Ora, afirmar que o caráter é aquilo que o homem faz de si mesmo traz ainda inúmeras dificuldades. Uma delas, a fundamental, é saber como se faz isso, ou melhor, como é possível ao homem produzir o seu próprio caráter. Ou melhor, como se pode pensar isso sem cair em um regresso ao infinito, já que muito bem poderíamos pensar que, para que o homem busque produzir o seu próprio caráter, ele de antemão já deve ter um bom caráter. Na *Crítica da razão pura* Kant apresenta uma passagem elucidativa em relação ao caráter e à sua constituição:

Toda causa eficiente, porém, tem de ter um caráter, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos 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, ligado a elas, os termos de uma série única da ordem natural. 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.³⁶

Mais acima, quando falamos a respeito da causalidade mecânica e da causalidade pela liberdade, dissemos que a causalidade concernente à moralidade teria de ser a causalidade livre, em clara oposição à causalidade eficiente, mecânica. Entretanto, no que concerne à passagem acima, Kant nos deixa confusos, ao afirmar que, em função da conexão causal, os nossos atos estão submetidos à lei da causalidade eficiente, na medida em que são atos que se encontram no mundo fenomênico. Essa afirmação nos faz pensar que Kant atribui tanto um caráter empírico quanto um caráter inteligível às nossas ações. Essa

³⁵ A, Ak 293; tr. p. 189.

³⁶ CRP, A539/B567; tr. p. 466.

dupla maneira de considerar as ações humanas e suas duplas formas de causalidade nos remetem para a distinção, à qual nos referimos anteriormente entre o domínio do sensível e o do suprassensível, que corresponde àquela, estabelecida por Kant entre o fenômeno e coisa em si (entendida aqui como númeno). Neste sentido, as ações de um sujeito, assim como tudo o que aparece e tem efetividade, estão submetidas a uma causalidade não-livre, isto é, uma causalidade em que as ações estão encadeadas umas às outras, pressupondo uma sucessão que, segundo Kant, pressupõe a forma do tempo. Por outro lado, “este sujeito agente não estaria, quanto ao seu caráter inteligível, submetido a quaisquer condições de tempo; porque o tempo é só condição dos fenômenos, mas não das coisas em si”³⁷.

Assim, lançando mão do conceito de caráter inteligível – de uma lei de causalidade inteligível – pode-se falar de uma causalidade não sensível, mas que tem seus efeitos em nossos atos aparentes e que, do ponto de vista de seu conhecimento, temos pouco a dizer. A compreensão da distinção entre o caráter empírico e o caráter inteligível dos homens é importante para a tarefa da educação, pois nessa tarefa temos de levar em conta essa dupla determinação. Pois,

Pelo seu caráter inteligível porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação dos fenômenos; e como nele, enquanto númeno, nenhuma mudança acontece que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser ativo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível.³⁸

A distinção entre *fenômeno* e *coisa em si* foi estabelecida na *Crítica da razão pura* com o objetivo de chamar a atenção para o que pode ser objeto do conhecimento, em oposição à ilusão racionalista que acreditava na possibilidade de conhecimento apenas por meio de conceitos, ilusão à qual nos referimos acima. Essa distinção visa a acentuar o caráter eminentemente sensível, fenomênico daquilo que podemos conhecer. Não temos outro meio de ter acesso às coisas a não ser a partir daquilo que nos afeta sensivelmente, isto é, o fenômeno. O que

³⁷ CRP, A539/B567; tr. p. 466.

³⁸ CRP, A541/B569; tr. p. 468.

possibilita essa afecção, o que Kant chama de coisa em si, é algo desconhecido e incognoscível, embora seja uma pressuposição imprescindível para o conhecimento. Kant chama a atenção para a importância desse pressuposto em especial na segunda edição da CRP, na parte intitulada "Refutação do idealismo"³⁹ e numa extensa nota de seu Prefácio⁴⁰. Assim como esse pressuposto é necessário para a validade do fenômeno como conhecimento possível, o mesmo se dá em relação à possibilidade da autonomia e da moralidade, mesmo se levarmos em conta o caráter empírico dos seres humanos: ele é um pressuposto necessário para que a ideia de liberdade seja pensada sem contradição. Com isso, queremos indicar a dificuldade de uma pedagogia moral que seja capaz de tocar no essencial, ou seja, no caráter inteligível dos homens, visto que este caráter é incognoscível, até mesmo para o próprio agente moral. Esse é, sem dúvida, o tema fundamental que gira em torno dessa possibilidade formativa que queremos observar aqui nesta tese. Sem entendermos essa distinção não conseguiremos saber qual o alcance de uma educação voltada para a formação moral dos jovens, dos educandos.

Em a *Religião nos limites da simples razão*, Kant esclarece um pouco mais o que significa esta diferença, a saber, entre o caráter inteligível e o caráter empírico:

O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se também virtude, segundo a legalidade como seu caráter empírico (*virtus phaenomenon*). Tem, pois, a máxima persistente de ações conformes à lei; (...) Mas que alguém se torne não só um homem legalmente bom, mas também moralmente bom, i.e., virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante reforma gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma revolução na disposição de ânimo no homem, e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação e uma transformação do coração.⁴¹

Nesta passagem fica clara a oposição que Kant coloca entre a legalidade da ação e a sua possível analogia com a moralidade. Esse é um ponto que não suscita

³⁹ CRP [B274-B275].

⁴⁰ CRP (BXXXIX-XLI).

⁴¹ KANT. I. *Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade Beira Interior, 2008. AA 6:47; tr. p. 55-56. (Daqui em diante essa obra será referida com as suas iniciais RL, seguida do número da página. A letra "A" indica que a tradução é feita a partir da primeira edição da obra.)

grandes perguntas para o nosso intento. Levando em consideração a passagem acima, a formação do caráter diz respeito ao caráter sensível, pois é sobre ele que a educação incide, mas o caráter inteligível tem de ser pressuposto. Ele não pode ser dispensado do conjunto da ação.⁴² Pois, como bem assinala Louden:

Education does primarily concern empirical character, not intelligible character. The same is true of all of the other preparatory steps for morality examined by Kant in other fields of impure ethics. Culture, art, science, politics, law—each of these areas of human life helps set the stage for moral life by shaping empirical character in ways that are analogous to that required by a virtuous moral disposition (e.g., by enlarging our sympathies, or by habituating us to principled behavior). At the same time (...) Kant does believe that efficacious moral education is education that somehow cuts through the surface causal network in order to effect the grounding of character. How this process works is something human beings cannot fully understand; we cannot know intelligible character, nor can we ever know with certainty that our attempts to shape and influence it are effective. But we can assume that such efforts may succeed, and, indeed, this assumption is a necessary **presupposition** of any program of moral education. We can think the possibility that we can form moral character without ever knowing for sure that we have done so.⁴³

Pois, se Kant afirma, no texto da *Religião* conforme citado acima (nota n.41), que só uma transformação do coração é capaz de tocar no fundamento das máximas, o que pode então uma formação moral fazer a partir disso, já que uma transformação na maneira de pensar parece ter de levar em conta o caráter inteligível?

Para entender isso, é preciso compreender a diferença entre o que Kant denomina de ‘disposição’ e ‘propensão’. Em um primeiro momento, por

⁴² Cf. Louden, R. In: *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000. p. 59. (We cannot know intelligible character, nor can we ever know with certainty that our attempts to shape and influence it are effective. But we can assume that such efforts may succeed, and, indeed, this assumption is a necessary presupposition of any program of moral education. We can think the possibility that we can form moral character without ever knowing for sure that we have done so.)

⁴³ Louden, R. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000. p. 59, grifo meu. (A educação concerne primeiramente o caráter empírico, não o caráter inteligível. O mesmo vale para todos os outros passos preparatórios para a moralidade examinados por Kant em outros campos da ética impura. Cultura, arte, ciência, política, direito - cada uma dessas áreas da vida humana ajuda a estabelecer as condições para a vida moral, moldando o caráter empírico de maneiras que são análogas àquelas requeridas por uma disposição moral virtuosa (por exemplo, alargando nossas simpatias, ou habituando-nos a um comportamento com princípios). Ao mesmo tempo, [...] Kant acredita que a educação moral eficaz é a educação que, de alguma maneira, atravessa a rede causal superficial, de modo a afetar a fundação do caráter. Como esse processo funciona é algo que os humanos não podem entender completamente. Não podemos conhecer o caráter inteligível, nem podemos jamais saber com certeza que nossas tentativas de moldá-lo e influenciá-lo são efetivas. Mas, podemos supor que tais esforços podem ser bem sucedidos e, de fato, essa suposição é uma pressuposição necessária de qualquer programa de educação moral. Podemos pensar a possibilidade de que podemos formar um caráter moral sem nunca sabermos com certeza que o fizemos.)

propensão (propensio), diz Kant, “entendo o fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, concupiscentia), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral”⁴⁴. E, num segundo momento, a propensão é

apenas a predisposição para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela. Assim todos os homens grosseiros têm uma propensão para coisas inebriantes; pois, embora muitos deles não conheçam a embriaguez e, portanto, não tenham apetite algum das coisas que a produzem, contudo, basta deixar-lhes provar só uma vez tais coisas para neles produzir um apetite dificilmente extirpável.⁴⁵

Ora, pelo fato de ser contingente para a humanidade em geral, conclui-se que a propensão não é inata, mas *adquirida*, isto é, no caso de ser boa. Quando é má, pois, a propensão é *contraída*. Caso contrário, Kant teria que dizer que o mal está enraizado na nossa natureza, o que não é o caso. Pelo que podemos entender da obra *A religião nos limites da simples razão*, texto em que Kant trata mais especificamente disso, a questão do mal está relacionada à escolha de princípios práticos, pois ela está relacionada às máximas livremente adotadas pelo sujeito e que acabam por determinar a sua vontade, o seu querer. Essa propensão ao mal, de acordo com Kant, traz a seguinte hierarquia: a) primeiramente, a fragilidade da natureza humana, pois muitas das vezes há no homem o querer, mas falta-lhe o cumprir; isto é, “admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objectivamente na ideia (in thesi) é um móbil insuperável é, subjectivamente (in hypothesi) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação)”⁴⁶.

Ou seja, não é o caso ainda de se adotar uma máxima que, neste caso, seria frágil. Não se trata disso. Trata-se, antes, da fraqueza humana para realização da lei moral. Nesse caso, a lei moral estava presente, mas deixa de se tornar efetiva no momento mesmo da realização da ação. No agir, há a preferência de outros móveis. b) a impureza do caráter ou do coração, como quando o ser humano age simplesmente conforme ao dever, mas não por dever, isto é, quando é meramente conveniente seguir a lei moral. Ou seja, quando há outros móveis associados à lei

⁴⁴ RL, AA 6:29 ; tr. p. 34.

⁴⁵ RL, AA 6:29 ; tr. p. 34.

⁴⁶ KANT. I. *Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Univ. Beira Interior, 2008. AA 6:29; tr. p. 35. (Daqui em diante essa obra será referida com as suas iniciais RL, seguida do número da página. A letra “A” indica que a tradução é feita a partir da primeira edição da obra.)

moral, de modo que somente o mandamento moral torna-se insuficiente para determinar a ação. c) a malignidade, caracterizada por uma intenção má, isto é, uma maneira de pensar pervertida, uma corrupção do coração.⁴⁷ Nesse nível, pois, concentra-se o grau máximo de malignidade. Observando os dois primeiros momentos, percebe-se que há ainda a presença da lei moral, embora ela não sirva como motivo fundamental para agir. Isto é, verificamos a fraqueza e a impureza de caráter, mas não a inobservância total da lei moral. No último caso, pois, há uma absoluta ausência da lei moral, como se desde sempre a maldade já estivesse presente na natureza humana. Entretanto, para evitar afirmar que a natureza humana é má, o que incorreria em uma série de problemas para que a razão pudesse determinar a vontade, Kant coloca o problema nesses termos. Ou seja, em termos de uma intenção e maneira de pensar más. Isso é importante porque nos faz cogitar a hipótese de uma ação visível ter sido tomada em função de uma maneira de pensar pervertida, isto é, como quando uma boa ação visível está acompanhada de uma escamoteada intenção má. Ou seja, a máxima está corrompida na sua origem, diz Kant. Assim,

Pode igualmente chamar-se a perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (*legais*), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau.⁴⁸

Cumprir notar que Kant, em nenhuma dessas notas acima situa a maldade humana na sensibilidade, nas afecções sensíveis derivadas dos móveis materiais, pois isso seria o mesmo que afirmar que não cabe ao ser humano racional arbitrar sobre o bem e o mal, já que esse nosso aparato sensível é inato, não nos cabendo deliberar sobre isso. Obviamente que há uma relação com a sensibilidade, mas isso não é o decisivo para constituir um caráter mau nos termos em que colocamos esse problema aqui. O mal tem menos a ver com a nossa sensibilidade do que com a forma e a maneira de pensar que distorce a lei moral, isto é, quando uma intenção má apenas parece se ligar a uma ação por dever, quando o mal está camuflado nas vestes do bem. Em *Sobre a Pedagogia*, Kant afirma que “a única causa do mal consiste em não submeter a natureza a normas. No homem não há

⁴⁷ RL, AA 6:30; tr. p. 36.

⁴⁸ RL, AA 6:30; tr. p. 36.

germes, senão para o bem.”⁴⁹ Para esclarecer isso, temos que entender o que Kant chama de ‘disposição’. De acordo com Kant, há três disposições fundamentais no ser humano para o desenvolvimento do bem: a animalidade, a humanidade e a personalidade. A primeira é a disposição para a conservação do ser humano na qualidade de ser vivo. Essa disposição está diretamente relacionada ao amor a si mesmo físico. Segundo Kant, essa disposição possui três notas fundamentais: é a busca da conservação de si próprio; a busca da propagação da espécie, através do que Kant denomina de ‘impulso ao sexo’; e o impulso à sociedade. A característica fundamental, portanto, é a ausência total de razão no uso desta disposição. Por isso, essa disposição pode fomentar diversos vícios, que são “vícios da brutalidade da natureza e denominam-se, no seu mais intenso desvio do fim natural, vícios bestiais: os vícios da gula, da luxúria e da selvagem ausência de lei (na relação a outros homens)”.⁵⁰

Já a segunda categoria da disposição para o desenvolvimento do bem se refere também ao amor de si, mas nesta disposição já encontramos traços da razão. Esse traço aparece quando os homens se comparam entre si, momento em que é exigida a razão. Assim, no trato social, os homens tendem a elevar as suas qualidades ao mesmo tempo em que rebaixam as dos outros. E isso acontece, diz Kant, devido ao receio que os homens possuem de ser dominados pelos outros, de modo que é conveniente superestimar certas qualidades a fim de não ser subestimado. Nesta disposição podem enxerta-se os piores vícios da cultura em seu mais alto grau, tais como a inveja e a ingratidão. Nesta disposição já encontramos, então, a razão prática, embora não no seu uso puro e livre, mas orientada por móveis que são externos à razão e pelo amor de si.

Entretanto, poderíamos questionar: em que estas duas disposições favorecem o desenvolvimento do bem? Ora, a disposição para a animalidade, na medida em que favorece a existência biológica do homem, termina por manter a espécie humana existente, o que em si mesmo é um bem. E a disposição para a humanidade favorece então a vida social, pois sem esta disposição o homem teria meramente uma vida animal, centrada em si mesmo e nas suas realizações. Ou seja, essas duas disposições são fundamentais para que o homem possa desenvolver, então, a disposição para a personalidade. Esta, por sua vez, possui

⁴⁹ Päd, AA448; tr. p. 23.

⁵⁰ RL, AA 6:27; tr. p. 32.

um sentido estritamente moral. Pois “é a susceptibilidade da reverência pela lei moral como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio.”⁵¹ A característica de ‘susceptibilidade’ diz que ainda é preciso a efetivação da ação moral, que só acontece, obviamente, com a tomada de decisão. O importante é que o ser humano traz consigo essa possibilidade genuína para a moralidade, que se desenvolve através da educação. Isso faz com que Kant entenda que a disposição natural do homem é direcionada para o bem, de modo que na origem, o caráter do livre-arbítrio é bom, caso contrário seria preciso admitir que no desenvolvimento das disposições para o bem o mal já estava presente. Neste caso, diz Kant, “a capacidade ou a incapacidade do arbítrio para acolher ou não a lei moral na sua máxima (...) se denomina bom ou mau coração.” Portanto, “impureza de caráter ou de coração”, “corrupção do coração” e “maneira pervertida de pensar” são características que se opõem diretamente ao que Kant denomina de *boa vontade*. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, podemos ler o seguinte:

Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*. Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar, outrossim, os talentos da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*.⁵²

Ora, a boa vontade, assim como o caráter inteligível dos homens, é algo inacessível ao conhecimento humano, razão pela qual nunca podemos afirmar se uma ação é ou não derivada de algum interesse, isto é, se uma intenção é realmente boa. Por isso a maldade, no entender de Kant, não está ligada à nossa natureza, às nossas inclinações, pois toda essa esfera é parte integrante da nossa natureza, não estando, por isso mesmo, submetida à nossa vontade livre. Desse modo, a ausência de uma boa vontade nas ações humanas caracterizaria uma ação voltada para outros fins, que não os da razão pura, que se concretizam na lei moral.

Com isso, registra a importância de não se utilizar ou se servir da humanidade – tanto da nossa quanto da dos outros – apenas como meio para

⁵¹ RL, AA 6:27; tr. p. 33.

⁵² FMC, AK 393; p. tr. 101.

outras finalidades, o que faria da humanidade, isto é, da natureza racional, uma simples coisa, mero objeto. Ora, aquilo que serve é servil, não-livre, portanto, meio para outros fins. Este valor absoluto conferido à natureza racional do homem deve impedir que seres racionais sejam utilizados somente como meios para fins de outros seres, mesmo porque outros seres racionais também se propõem a realizar fins e objetivos. Mas isso não quer dizer que toda vez que uma pessoa for utilizada como meio que esse uso seja imoral. Kant chama a atenção para que a pessoa não seja considerada **apenas** como meio, mas sempre **também** como fim. Não considerar as pessoas como meio, de certo modo, tornaria a própria vida comunitária impossível, na medida em que todos se ‘servem’ de todos para as realizações de suas finalidades. Isso quer dizer, apenas, que não se deve utilizar de outros sem levar em consideração seus direitos e sua dignidade, seu valor intrínseco.

o que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas em geral tem um preço de mercado; o que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a certo gosto, isto é, um comprazimento com o mero jogo sem visar fins das forças de nosso ânimo, um preço afetivo; mas o que constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si mesmo não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade.⁵³

Esse pequeno passo foi importante porque, a partir dele, podemos vislumbrar melhor o alcance e a potência do que queremos entender por formação moral. Pois

o que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau moralmente. Quando se diz que ele foi criado bom, mais pode significar do que foi criado para o bem, e a disposição originária do homem é boa [...] Supondo que para se tornar bom, ou melhor, seja ainda necessária uma cooperação sobrenatural, e que esta consista unicamente na redução dos obstáculos ou seja também uma assistência positiva, o homem deve, no entanto, tornar-se digno de a receber, e de aceitar esta ajuda (o que não é pouco), i.e., acolher na sua máxima um aumento positivo de força, graças ao qual unicamente se torna possível que o bem lhe seja imputado e que ele seja reconhecido como um homem bom.⁵⁴

⁵³ FMC, AK 435; tr. p. 265.

⁵⁴ RL, AA 6:44; tr. p. 53.

2.4 Motivo e Móbil de uma ação

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant estabelece uma diferença entre um *motivo* e um *móbil* para agir, para uma ação moral. Assim, “O fundamento subjetivo da apetição é a mola propulsora; o fundamento objetivo do querer é o motivo; daí a distinção entre fins subjetivos, que repousam sobre molas propulsoras, e objetivos, que dependem de motivos, os quais valem para todo ser racional”.⁵⁵

Certamente essa passagem traz uma dificuldade, pois o que é tradicional na ética kantiana é o entendimento de que nenhum outro motivo, além da existência da lei, pode ser levado em conta se consideramos o agir moral. Entretanto, Kant também não deixa de observar o aspecto da *motivação moral* no agir humano. Mesmo chamando a atenção do leitor a quase todo momento sobre essa questão, sobre o fato de que “o essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto lei moral é determinada simplesmente pela lei”⁵⁶, Kant não deixa de reconhecer um aspecto negativo e um aspecto positivo nessa determinação da lei moral sobre a nossa vontade.

Essa relação é negativa porque a lei moral é o que impede ao ser humano a realização das suas inclinações, desejos. Sendo assim, “pelo fato de que ela [a lei moral] causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor”⁵⁷, e isso acontece porque as nossas inclinações são constituídas por duas espécies daquilo que Kant denomina de solipsismos: *do amor de si e da complacência em si mesmo*. O primeiro é o amor-próprio, que consiste na busca da satisfação máxima das inclinações e que tem por fim a felicidade própria; o segundo é a presunção, uma espécie de egoísmo que move as ações em nome somente do interesse próprio. A dor, portanto, é o dano que a razão prática pura causa às inclinações e, assim, termina também por abater a presunção, segundo Kant. Pois, “a propensão à auto-estima co-pertence às inclinações, com as quais a lei moral rompe”⁵⁸. Ao fazer isso, a lei moral gera um efeito negativo e impõe, assim, um sentimento de respeito perante a razão prática

⁵⁵ FMC; Ak 427; tr. p. 237.

⁵⁶ CRPr; AA 128; tr. p. 117.

⁵⁷ CRPr; AA 129; tr. p. 117.

⁵⁸ CRPr; AA 130; tr. p. 119.

pura. Esse respeito é, de acordo com Kant, um sentimento positivo pela lei moral e, desse modo, pode muito bem ser um *motivo* para a ação. Esse sentimento, assim entendido, favorece a influência da lei moral sobre a vontade. Certamente que há receio de Kant que isso seja confundido com qualquer espécie de prazer sensorial, sensível. E esse receio é tanto que a todo instante o leitor é lembrado da característica específica desse “sentimento”. Para desfazer o que poderia gerar uma dificuldade a mais no interior da *Crítica*, um mal entendido, talvez, Kant efetua uma divisão para caracterizar a diferença entre o que ele denomina de ‘sentimento moral’ e qualquer outra espécie de sentimento advindo da sensibilidade. Assim, observa que o prazer sensível é *patologicamente* produzido, enquanto o sentimento moral é *praticamente* produzido, (mas ambos ocorrem na sensibilidade, pois ela é a única faculdade capaz de ser afetada)

Pois, pelo fato de que a representação da lei moral impede a influência do amor de si e a ilusão da presunção, é diminuído o obstáculo à razão prática pura e é produzida, no juízo da razão, a representação da superioridade de sua lei objetiva sobre os impulsos da sensibilidade e, por conseguinte, pela eliminação do seu contrapeso, é relativamente aumentado o peso da lei (concernente a uma vontade afetada pela sensibilidade). E assim o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade, mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência.⁵⁹

Mas qual a importância desse problema para a questão da formação do caráter? Em que medida se pode formar um caráter capaz de *sentimento moral*? Na *Crítica da razão prática* Kant define o caráter – e aqui ele não diferencia se está falando de caráter empírico ou inteligível - como a “consequente maneira de pensar prática segundo máximas imutáveis.”⁶⁰ Portanto, a ênfase na formação do caráter deve estar ligada à posse de motivos puros para as ações humanas, pois, como observamos anteriormente, o mal moral deriva menos do fato do ser humano ser um ser sensível, corpóreo, do que do fato do ser humano racional agir deliberadamente de acordo com máximas que não podem ter validade universal. Sendo assim, uma educação com ênfase na formação do caráter tem por objetivo fazer com que o educando saiba distinguir as máximas que podem ser universalizáveis daquelas que não podem, isto é, que saiba não só distinguir, mas

⁵⁹ CRPr; AA 134; tr. p. 123.

⁶⁰ CRPr; AA 271; tr. p. 241.

também saiba os fundamentos da distinção entre um agir moral e um que não é moral. Obviamente essa tarefa da educação traz inúmeras dificuldades, sobretudo a respeito da possibilidade e o alcance dessa educação, pois, muito embora o educando possa estabelecer essa distinção, ele pode ainda não agir de acordo com os princípios que reconhece como válidos moralmente.

Na *Religião nos limites da simples razão*, Kant associa a formação do caráter empírico ao comportamento baseado na simples execução da lei, ou melhor, ao comportamento que está associado à conformidade com o dever que, sabemos, é algo visível aos outros seres humanos. Neste sentido, a transformação do caráter empírico incorreria somente em uma mudança de costumes, de hábitos, que, na qualidade de ações aparentes e visíveis acabam por revelar um determinado modo de agir. Nesse caso, de modo gradual e paulatino os seres humanos podem operar uma mudança em seu modo de agir vigente bastando, para isso, “reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas”, para poder transitar “da inclinação ao vício para uma propensão oposta”.⁶¹

Mas a mudança mais essencial não acontece somente a partir dessa operação, visto que, como falamos anteriormente, pode-se muito bem seguir a lei por motivos que não sejam, essencialmente, puros, isto é, não pelo respeito à lei, mas, antes, por algum incentivo que esteja ligado ao amor-próprio, à auto-estima, por exemplo, como quando um ser humano pensa que pode ser mais feliz agindo meramente de acordo com a lei. Lembremos da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, em que Kant cita um caso da vida cotidiana que muito bem exemplifica esse tipo de comportamento, considerando aqui a honestidade das ações humanas. Pois,

É certamente conforme ao dever que o dono de uma loja não cobre de um comprador inexperiente um preço exagerado e, onde há muito comércio, o comerciante prudente tampouco faz isso, mas observa um preço fixo universal para todos, de tal sorte que uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro. Todos, portanto, se vêem servidos *com honestidade*; todavia, isso nem de longe é suficiente para acreditar que, só por isso, o comerciante tenha procedido por dever e princípios da honestidade; seu proveito exigia-o,⁶²

⁶¹ RL, AA 6: 47; tr. p.55.

⁶² FMC, Ak 397; tr. p.117.

Não vejo outra forma de compreender o que Kant objetiva com sua pedagogia moral sem recorrer a uma maneira de o ser humano refletir, que ele chamou de *juízo reflexivo*. Na *Crítica da razão prática*, mais especificamente na ‘Doutrina do método’, essa maneira de refletir parece ser aquela que ajudaria na formação do caráter moral, pois não é simples e fácil apresentar ao jovem o que seria a ‘moralidade pura’. Dessa forma, o juízo reflexivo seria um dos recursos utilizados. Ainda que, como conceito inteiramente formulado, ele só venha a aparecer na *Crítica da faculdade do juízo*⁶³, livro publicado anos depois da *Crítica da razão prática*, podemos dizer que Kant parece recorrer à função dessa espécie de juízo quando trata da educação moral do ser humano. Esse recurso fundamenta-se no simples fato de que podemos aproximar a prática da reflexão àquilo que Kant propõe na "Doutrina do método" da *Crítica da razão prática*:

Se se presta atenção ao curso das conversações em sociedades heterogêneas (...) não se encontra um que suscite mais a adesão das pessoas (...) e introduza um certa vivacidade na sociedade, do que o arrazoar sobre o valor moral desta ou daquela ação, que deve constituir o caráter de qualquer pessoa.⁶⁴

Há, portanto, uma maneira capaz de tocar no núcleo do caráter inteligível, obviamente que não de forma direta e incisiva, mas indiretamente. “Indiretamente” porque sempre caberá ao educando a tarefa principal, primordial para a moralidade, mas o que de modo algum retira de campo, pelo contrário pressupõe, a proposta de uma pedagogia moral. A atividade que cabe ao educador é levar o educando à prática da reflexão por meio do juízo que Kant chama de reflexivo. Esse juízo é importante na educação porque é por meio dele que o ser humano pode começar a pensar por si mesmo. É o juízo por meio do qual o sujeito reflete e forma um conceito, um universal. Ele coloca a própria ação de julgar, de ajuizar, no centro do debate educativo, pelo menos do ponto de vista da formação moral, como Kant observa. Desse modo, o jovem educando não é levado apenas a aceitar as regras e normas vigentes como válidas do ponto de vista social, ou seja, a aceitar passivamente o que lhe é passado com aceito como legal.

⁶³ Kant já havia se referido à reflexão e à reflexão transcendental no Apêndice à Analítica da CRP (A260-261/B316-317).

⁶⁴ CRPr, AA 272-273; tr. p. 242.

O que tentaremos mostrar nesta tese é que o problema de se falar em uma pedagogia moral e, portanto, de uma formação moral, passa muito menos pela capacidade do educando de compreender normas, regras e leis do que pela capacidade que de ele desenvolver a sua atividade de julgar, de ajuizar. O método chama a atenção, sobretudo, para a maneira segundo a qual o educando pode adotar, primordialmente, em função de sua reflexão, máximas que tenham validade universal e colocar em segundo plano ou mesmo desconsiderar o discurso moralista. É por meio do juízo reflexivo que o educando pode exercer a sua atividade judicativa e avaliadora de forma eficaz, distinguindo o que é certo e o que é errado do ponto de vista moral. Nota-se, ainda mais, que isso nada tem a ver com a capacidade cognitiva do educando com relação ao entendimento de normas propostas a ela pelo educador. Como consideramos acima, o juízo reflexivo não opera a partir de regras já dadas, exigindo do sujeito a simples aplicação a si mesmo da norma nos casos particulares que a vida do educando poderia apresentar. Resumidamente, a possibilidade da educação para a moralidade segue dois passos que são realizados na forma socrática de diálogo.

Primeiro, trata somente de tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural, que acompanhe todas as nossas próprias ações livres bem como a observação das ações livres de outros, e como torná-lo um hábito e aguçá-lo. (...) Segundo, tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade, inicialmente apenas como sua perfeição negativa, na medida em que numa ação como dever não entra como fundamento determinante absolutamente nenhum motivo das inclinações.⁶⁵

No próximo capítulo, veremos que na apresentação de exemplos não estamos oferecendo aos jovens, já de antemão, os princípios da ação. O que se aprende, se podemos falar assim, com o exemplo, tem relação direta com a aquisição de uma ‘maneira de pensar’, pois, na *Crítica da faculdade do juízo*, ao estabelecer as máximas do entendimento humano comum, Kant se refere à maneira de pensar alargada, própria daquele que, ao pensar, leva em conta, não apenas o seu juízo, mas o de qualquer outro: “1. pensar por si mesmo; 2. pensar no lugar de qualquer outro; 3. pensar sempre em acordo com consigo próprio.”⁶⁶

⁶⁵ CRPr, AA 284-286; tr. p. 252-253

⁶⁶ KANT. I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. B 158; tr. p. 142. (Daqui em diante essa obra será referida com as suas iniciais CJ. A referência da CJ é feita, como de costume, por meio da indicação da página em que ela se encontra na primeira ou na segunda edição, pelo uso das letras A e B, respectivamente, seguidas do número das páginas.)

Sobre todas esses modos de pensar Kant ainda prossegue: “a primeira é a máxima da maneira de pensar livre de preconceito; a segunda, maneira de pensar alargada; a terceira, a maneira de pensar conseqüente.”⁶⁷ Veremos ainda, no segundo capítulo, de que modo podemos conceber uma pedagogia moral em direção ao que Kant chama de *sistema da moralidade*, operando com o conceito de ‘ideia’, de um pressuposto que podemos admitir para a função da formação moral.

⁶⁷ CJ, B158; tr. p. 142 -143.