

PRUDÊNCIA E MORAL NA FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT

Joel Thiago Klein¹

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Pesquisador do CNPq

Muitos autores, sejam eles críticos ou estudiosos de Kant, consideram a filosofia moral kantiana como uma doutrina moral estritamente deontológica (uma ética do dever pelo dever), que se funda essencialmente na intenção e abdica de uma avaliação da responsabilidade das consequências das ações. Essa visão vem sendo desafiada ou abrandada nas últimas duas décadas de diferentes formas e esse trabalho se inscreve de certo modo nesse horizonte.

Pretende-se defender aqui que a exigência da política expressa no metafórico imperativo: “*Sede prudente como a serpente e sem falsidade como as pombas*” envolve três tipos distintos e não imediatamente evidentes de relação entre prudência e moralidade, quais sejam: uma relação de união; uma relação de subordinação; e uma relação de incorporação. Esses três tipos de relações correspondem aos modos como a causalidade teleológica se relaciona com a causalidade mecânica tal como apresentado na *Crítica da faculdade do Juízo* (mais especificamente nos parágrafos 78, 80 e 81).² Sendo a relação de incorporação ao mesmo tempo, a menos evidente, a mais problemática e a mais impactante para a compreensão da particularidade da filosofia moral kantiana como um todo, dedica-se aqui mais atenção a ela. Cada uma dessas relações é analisada a seguir em uma seção independente, as quais são precedidas de uma seção introdutória que analisa os aspectos distintivos da prudência e da moralidade.

1. SEÇÃO INTRODUTÓRIA: ASPECTOS DISTINTIVOS DA PRUDÊNCIA E DA MORALIDADE

Segundo Kant, pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental em relação às coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. Eles corresponderiam às seguintes *três disposições* humanas: a técnica, a pragmática

e a moral. A *meta* da disposição técnica é a *habilidade*, a da disposição pragmática é a *prudência* e a da moral é a *moralidade*. Kant chama o *processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.³

Kant concebe a *habilidade* como uma competência instrumental racional para se utilizar de determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas pode-se mencionar tanto a linguagem e a capacidade de auto sustento (prover alimentação e segurança), como também os conhecimentos técnico-científicos. Na *Anth*, a disposição técnica é concebida como “mecânica, vinculada a consciência para o manejo das coisas”.⁴ O seu desenvolvimento depende da cultura escolástica ou da didática. É através dela que o ser humano se torna “habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como indivíduo”.⁵

A *prudência* se refere à capacidade social do indivíduo, isto é, por meio de sua cultura conseguir agir segundo as leis e as normas de bom comportamento. O homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência.⁶ Além disso, a formação na prudência prepara o homem para “tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público. Visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda a conformar-se com ela”.⁷ Na *KrV*, uma regra de prudência é definida como “a lei prática derivada da motivação da felicidade”, e felicidade como, “a satisfação de todas as nossas inclinações”.⁸ Na *GMS*, prudência é definida como “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio”,⁹ e na *Anth* como disposição “de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções”.¹⁰

Já com a disposição moral o indivíduo passa a ter um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim. A partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre e autônomo. A “formação moral dá ao ser humano um valor que diz respeito à inteira espécie humana”.¹¹ Para a moralização “não basta que o homem seja capaz de toda a sorte de fins, convém também que ele consiga a disposição [*Gesinnung*] de escolher apenas os bons fins, os quais são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo os fins de cada um.”¹² Como aponta Loudon (2000, 42s), essa passagem contém três elementos importantes: 1. É crucial que se alcance uma determinada *disposição* para que se possa considerar moralizado. Uma disposição não é um mero hábito, mas um modo de pensar [*Denkungsart*] que se enraíza na estrutura da personalidade do agente e envolve deliberação racional e consciente a respeito de *máximas*. 2. A disposição de que não se deve buscar nada além de bons fins pode se referir a formulação do imperativo categórico segundo o reino dos fins. 3. O elemento que se refere à necessidade de aprovação de todos invoca o princípio da universalidade. Nesse sentido, Kant volta a afirmar que “a cultura moral deve ser fundada sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos, aquelas formam a maneira de pensar. É preciso proceder de tal forma que a criança se acostume a agir segundo máximas, e não segundo certos incentivos.”¹³ Ou ainda, “é preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é o bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem.”¹⁴

É relevante notar que na *Religião nos limites da simples razão*, essa tríplice distinção das disposições é enunciada de modo um pouco distinto, isto é,

Quanto ao seu fim, podemos com justiça reduzi-la a três classes como elementos da determinação do homem: 1. A disposição para a *animalidade* do homem como ser vivo; 2. A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; 3. A disposição para a *personalidade*, como ser racional e, simultaneamente, *susceptível* de imputação. (RGV, AA 06: 26)

Em cada uma dessas disposições podem-se enxertar vícios: na disposição para a animalidade são possíveis vícios da brutalidade e os vícios bestiais; enquanto que na disposição para a humanidade são possíveis vícios da cultura; já com relação à personalidade não é possível nenhum vício, pois essa disposição não pode ser corrompida. Entretanto,

Todas as disposições no homem são não só (negativamente) *boas* (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu surgimento). São originárias, porque pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem pode, sem dúvida, servir-se das duas primeiras contrariamente ao seu fim, mas a nenhuma delas pode extirpar. (RGV, AA 06:28/ ver ainda: 06:58)

Além disso, no contexto da avaliação das máximas de ações é importante ressaltar que nem toda ação comporta uma avaliação que seja simultaneamente moral e prudencial. Isso significa que uma grande parte de comportamentos humanos pode ser avaliada estritamente de uma perspectiva técnica, outros de uma perspectiva pragmática e outros ainda de uma perspectiva moral, sendo que em alguns casos é possível avaliar a mesma ação a partir de mais de uma perspectiva.¹⁵ Portanto, é importante destacar que existem coisas que são indiferentes de um ponto de vista moral,¹⁶ ainda que não o sejam de um ponto de vista técnico ou prudencial e vice-versa.

Mas exatamente por que a avaliação prudencial e moral podem ser utilizadas tanto conjuntamente, quanto separadamente, é que se faz necessário ter clareza acerca das suas características distintas. Ao se comparar prudência e moralidade pode-se dizer que:

a) a prudência se vincula ao conceito de felicidade ou bem-estar (das *Wohl*),¹⁷ enquanto que a moralidade se relaciona com o conceito de moral e do bom (das *Gute*);¹⁸

b) a prudência, apesar de se relacionar aos fins do arbítrio, pertence a parte teórica da filosofia, enquanto que apenas a moralidade constitui a parte prática da filosofia;¹⁹ Além disso, a doutrina da prudência tem a ver com “os fins que o homem se propõe atendendo aos impulsos sensíveis da sua natureza a qual se baseia em princípios empíricos”, enquanto que a doutrina moral trata dos “objetos do livre arbítrio sob as leis deste, objetos que ele deve propor-se como fins”, os quais são princípios objetivos dados *a priori* na razão pura prática.²⁰

c) a justificação e utilização dos princípios prudenciais segue um paradigma de reflexão consequencialista e teleológica, ou seja, avalia as máximas do agente na medida em que os meios escolhidos para a ação estão mais ou menos de acordo com o fim a ser alcançado (a representação da consequência da ação, a qual está ligada a representações do agradável ou

desagradável);²¹ enquanto que a justificação de princípios morais segue sempre um modo de reflexão principiológico, isto é, que avalia as máximas da ação segundo um princípio que se apresenta em si mesmo como legítimo, ou seja, se apresenta como válido independentemente da representação das consequências das ações.²²

2. DA UNIÃO [*VEREINIGUNG*] ENTRE PRUDÊNCIA E MORALIDADE

É possível encontrar na obra Kantiana uma dupla relação de complementariedade entre prudência e moralidade. Por um lado, existe a complementação que a moralidade faz com relação a prudência, mas também há, por outro lado, a complementação que a prudência faz com relação à moralidade.

A complementação da prudência pela moralidade é expressa na consideração que a razão prática tem com a nossa existência enquanto seres sensíveis. Segundo Kant

o homem, enquanto pertencente ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também da vida futura. (*KpV*, AA 05:61 / Cf. também *GMS*, AA 04: 399)

Outro exemplo dessa complementação pode ser visto no “dever para consigo próprio de desenvolver e aumentar a sua perfeição natural, quer dizer, com um propósito pragmático”. Nesse sentido, “o cultivo (cultura) das faculdades naturais pessoais (as faculdades do espírito, da alma e do corpo), como meio para toda a espécie de fins possíveis, é um dever do homem para consigo próprio.” Esse é o caso, na medida em que “o homem deve-se a si mesmo (como ser racional) o não deixar desaproveitadas e, por assim dizer, deixar enferrujar, a disposição natural e as faculdades de que a sua razão pode fazer uso algum dia” (*MS*, AA 06: 444). Assim,

O cultivo das próprias faculdades não tem que ver com a vantagem que possa proporcionar (para toda a espécie de fins); pois que isto seria, porventura (segundo os princípios rousseauianos), vantajoso para a rudeza da necessidade natural: é, ao invés, um mandamento da razão prático-moral e um dever do homem para consigo próprio cultiva as suas faculdades pessoais (entre elas umas mais do que outras, de acordo com a diversidade dos fins) e ser um homem adaptado ao fim da própria existência, de acordo com uma perspectiva pragmática. (*MS*, AA 06: 444f)

Já a complementação da moralidade pela prudência pode ser encontrada por exemplo em passagens da Doutrina do Direito nas quais Kant afirma que a prudência precisa estar presente na aplicação do direito à casos particulares,²³ ou ainda reconhecendo que a modificação das circunstâncias pode ser um elemento decisivo para considerar a forma como o direito deve ser realizado. Assim, a avaliação dessas circunstâncias é decisiva para definir a opção do Estado por criar alojamentos para os pobres ou lhes dar uma certa soma de dinheiro para eles escolherem onde querem se estabelecer.²⁴ Ou ainda, decidir se mantêm ou não o direito da igreja a possuir certas terras.

3. DA NECESSÁRIA SUBORDINAÇÃO [*UNTERORDNUNG*] DA PRUDÊNCIA À MORALIDADE

A metáfora da pomba e da serpente apresenta de forma bastante enfática uma condição de limitação ou subordinação da prudência à moral. Isso ocorre na medida em que existem situações nas quais pode haver um conflito entre uma certa utilização da prudência e da moralidade.

Esse conflito é representado especialmente no contexto da política e do direito. Tanto o político, quanto o jurista muitas vezes desconsideram a lei moral e se arrogam a legitimidade de agir política e juridicamente segundo princípios prudenciais abstraídos da experiência. Surge assim a figura do político e jurista prático. Entretanto, “em vez da prática, de que estes astutos políticos se ufam, lidam com práticas, porque só pensam em adular o poder agora dominante (para não perderem a sua vantagem particular), abandonando o povo e, se possível, o mundo inteiro”.²⁵ Esse pretense político prático, nomeado de moralista político (*politische Moralisten*), é responsável pela atuação segundo máximas pérfidas que impedem a aproximação ao ideal da paz perpétua, bem como estabelecem um Estado e governo paternalistas e despóticos.²⁶ Já o jurista prático, também nomeado por Kant de “jurista de artesanato e não de legislação”²⁷ é aquele que pensa e interpreta o direito de tal forma que transforma os homens em obstinados e inclinados à sublevação.²⁸

Não existe propriamente uma antinomia entre prudência e moralidade, mas existe sim uma dialética que pode ter como resultado o desenvolvimento de ambas, mas também pode ter como resultado a ruína da moralidade. É esse segundo caso que Kant condena e é, portanto apenas a *um certo uso da prudência* que sua crítica se dirige.

Na Doutrina do Direito lê-se:

A lei penal é um imperativo categórico, e aí daquele que envereda pelos meandros da doutrina da felicidade para achar algo que o livre, pela vantagem que promete, da pena ou até mesmo de mínimo grau dela, segundo a máxima farisaica: “É melhor que morra *um único* homem do que se corrompa o povo inteiro!” Pois, se perece a justiça, já não tem nenhum valor que existam homens sobre a terra. (*MS*, AA 06: 331f.)

Kant condena nessa passagem o uso da prudência que se opõe ao direito. Ele não está condenando o uso da prudência em geral, nem está dizendo que não se deve buscar a salvação de um povo, mas que isso não deve ser feito em detrimento do dever ou do direito de sequer uma única pessoa. Essa mesma posição também é defendida em *ZeF*:

A frase, sem dúvida, algo retumbante que se fez proverbial, mas verdadeira – *fiat justitia, pereat mundus* – pode assim traduzir-se: “reine a justiça e pereçam todos os velhacos deste mundo”; é um honesto princípio de direito que corta todos os caminhos sinuosos traçados pela insídia e pela violência. Só que não se deve interpretar mal como uma autorização de usar o próprio direito com o máximo rigor (o que se oporia ao dever ético); o princípio deve entender-se como uma obrigação dos detentores do poder de não recusar a ninguém o seu direito, nem de o restringir por antipatia ou compaixão por outra pessoa; para isso, requer-se sobretudo uma constituição interna do Estado em conformidade com os puros princípios do direito e, em seguida, também a união dele com outros Estados vizinhos ou distantes, em vista de um ajustamento legal (análogo a um Estado Universal) das discordâncias. (*ZeF*, AA 08: 378f.)

Note-se que nessa passagem Kant interpreta o provérbio *fiat justitia, pereat mundus* de modo a deixar claro que o que deve perecer são os “velhacos do mundo” e não o mundo em si, ou seja, novamente aqui não se trata da aplicação do direito ou do dever moral a qualquer custo, mas apenas sob o custo de um conceito de prudência ou de bem. Por isso, o direito deve ser aplicado da mesma forma para os amigos e os inimigos, ainda que isso possa gerar menos bem-estar segundo um determinado conceito de bem e felicidade.

Assim, parece-me que nessas afirmações kantianas a relação de limitação da prudência pela moralidade ocorre não de um modo irrestrito, de que toda a prudência deve ser podada pela moralidade, mas apenas aquela que se opõe à moralidade, o que ficará evidente a partir das seções abaixo. Utilizando-se uma terminologia contemporânea, pode-se dizer que as afirmações bastante fortes de Kant mencionadas acima fazem sentido no contexto da prioridade do justo sobre o bem, ou ainda do justo sobre a felicidade. Por isso, a filosofia moral kantiana condenaria veementemente um modelo social e político tal como aquele apresentado no romance distópico de Huxley *Admirável mundo novo*, afinal, por mais bem elaborado e distribuído que fosse o bem-estar e a felicidade naquela sociedade, isso é feito em detrimento da autonomia e da liberdade.

Mas essa posição de Kant não serve para responder a situação em que o direito de um entra em oposição com o direito de muitos, ou ainda, como fica a questão de um conflito entre direitos ou um conflito entre deveres? É essa a questão a ser investigada na próxima seção.

4. DA JUNÇÃO [*BEIGESSELLUNG*] DA PRUDÊNCIA COM A MORALIDADE

É possível perceber também nos textos kantianos uma junção entre prudência e moralidade. É importante notar que essa junção (*Beigesellung*) é distinta da relação de união (*Vereinigung*) que foi apresentada acima. Isso ocorre porque a união estabelece um vínculo de complemento entre a prudência e a moralidade ou vice-versa sem que nenhuma delas tenha a forma de realização do seu princípio alterada, enquanto que a junção estabelece um tipo de vínculo muito mais profundo que modela o modo como se compreende a efetivação do seu princípio. A junção ou incorporação entre prudência e virtude parece seguir dois âmbitos diferentes, mas complementares. No âmbito do juízo reflexionante teleológico, a prudência é compreendida como um meio e em certo sentido, como uma condição para a moralidade, tanto no desenvolvimento da espécie, quanto do indivíduo. Já no nível do agir moral, a prudência é incorporada no próprio processo de julgamento prático e no estabelecimento de deveres.

A junção da prudência e da moralidade no âmbito da teleologia pode ser entendida aqui no sentido de que a prudência seja um meio para a moral, ou ainda, como um passo ao desenvolvimento da moral. É nesse sentido que pode ler uma série de considerações que Kant faz ao longo da sua obra acerca da: insinceridade da natureza humana na *KrV*;²⁹ da doutrina moral da felicidade na *GMS*;³⁰ da justificação de uma compreensão teleológica da natureza como um sistema de fins na *KU*;³¹ ou da compreensão de uma Natureza que fomenta o comércio e a variedade de línguas na *ZeF*.³² Assim, segundo a reflexão teleológica

a Natureza é estruturada de forma a vincular teleologicamente todos os meios naturais, bem como todas as faculdades e disposições físicas e racionais humanas ao fim terminal, ou seja, à moralidade.³³

Essa relação de junção da prudência com a moralidade no âmbito teleológico indica tanto a insuficiência da prudência; bem como o seu caráter preparatório. A *insuficiência* é indicada tanto pelas características destrutivas que se aliam ao desenvolvimento da prudência que se desvincula da moral,³⁴ quanto pela incapacidade de dar sentido a existência de um ser racional ao invés de simplesmente um rebanho de ovelhas pastando pelas pradarias.³⁵

Já o caráter *preparatório* da prudência fica evidente na medida em que a prudência pode ser entendida como um estágio preparatório para um desenvolvimento mais apropriado da disposição moral. Nesse sentido, lê-se em *ZeF* que a coação estabelecida pelas leis civis, ainda que de um Estado despótico surgido da violência, constitui um passo para a moralidade, ainda que não um passo moral,³⁶ ou ainda na *Anth* onde Kant afirma que a “disposição pragmática 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 polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior.” (*Anth*, AA 07: 323) Esse caráter preparatório se reflete em uma certa ordem cronológica segundo a qual as três disposições (técnica, prudência e a moral) tendem a se desenvolver nos indivíduos³⁷ e na espécie.³⁸ Essa ordem histórica de desenvolvimento, que ocorre tanto no indivíduo, quanto na espécie, indica que a disposição moral depende, em certo sentido, da disposição pragmática, ou ainda, que o agir moral pressupõe em certo sentido a prudência.

Para se compreender esse segundo âmbito no qual a prudência é incorporada no próprio processo de julgamento prático e no estabelecimento de deveres é preciso colocar sob *suspensão* a conhecida afirmação feita na introdução da *MS* de que “não é pensável uma colisão de deveres e de obrigações” (*MS*, AA 06: 224).

Por um lado, é evidente que se o imperativo categórico, enquanto um princípio que serve para avaliar máximas ou leis, permite que uma mesma máxima de ação seja considerada ao mesmo tempo e em um mesmo sentido como moral e imoral, justa e injusta, então esse princípio seria contraditório e não serviria como critério de avaliação moral. Por outro lado, é possível pensar em algumas situações, as vezes enfrentadas pela própria filosofia moral kantiana, nas quais a existência de um conflito parece evidente.

Antes de se passar para a análise de quatro casos nos quais esse conflito parece ocorrer é importante notar algumas particularidades do seu contexto de surgimento. O conflito não surge por que o imperativo categórico avalia uma única e mesma máxima e gera duas leis contrárias, como por exemplo, se em uma e mesma situação uma determinada máxima pudesse e não pudesse ser universalizada. Na verdade, o que ocorre é a existência de situações complexas nas quais ocorre a sobreposição de diversas situações, muitas das quais foram geradas por ações moralmente questionáveis ou mesmo por situações contingentes. Essas “situações complexas” podem reunir num mesmo evento um conjunto de circunstâncias que não permitem uma solução simples através de uma única máxima, pois quando se analisa uma sequência de eventos

poder-se-ia chegar a uma máxima válida de uma perspectiva, enquanto que ao se analisar um outro concatenamento causal, poder-se-ia chegar a outra máxima válida. Na medida em que elas se sobrepõe em um mesmo evento, pode ocorrer que as circunstâncias façam com que elas não possam ser aplicadas simultaneamente pois a aplicação de uma anularia a aplicação da outra, portanto, haveria um conflito na aplicação. Note-se que não se trata de uma oposição de máximas, visto que não há nenhuma contradição entre os imperativos “não minta” e “salve a vida de pessoas inocentes”, por exemplo. Contudo, podem surgir situações, ainda que raras ou apenas hipotéticas, nas quais os resultados da ação de um determinado mandamento podem se opor às exigências de outro. Em suma, não há *em teoria* uma contradição entre deveres, mas pode haver um conflito de máximas válidas em uma determinada situação. Nesse caso, o problema não é a teoria, mas a situação concreta que exige que se adicione mais teoria para se chegar a uma solução adequada. Essa mesma incompletude também ocorre na filosofia teórica, como no exemplo oferecido por Kant no início de *TP* acerca do lançamento de projéteis. Por mais correta e precisa que seja uma teoria, ela pode não ser suficiente para resolver determinados casos empíricos, ou seja, ao se atentar para alguns casos empíricos pode-se chegar à conclusão de que os resultados não estão de acordo com a teoria, ainda que isso não signifique que eles contradigam a teoria ou que a teoria seja inválida.³⁹ Acredito que o mesmo ocorre no âmbito da filosofia prática.

Portanto, a complexidade de certas situações concretas faz com que ocorra um conflito entre máximas válidas naquela situação. Mas esse conflito não é insolúvel e nem mina a própria existência dos deveres, muito menos a legitimidade da lei moral. Kant enfrenta em vários momentos essas dificuldades, mas não indica claramente a forma como ele conduz a sua solução. Acredito que quando há um conflito de deveres, ambos sendo mandamentos igualmente fortes, entra em cena então para o “desempate” a reflexão teleológica prudencial. Em outras palavras, aquela teoria que precisa ser acrescentada para que o princípio moral possa ser aplicado numa determinada situação específica é um tipo de reflexão teleológica e prudencial. Note-se, contudo, que nesse contexto, a prudência já se encontra limitada pela moral de modo que o *télos* da reflexão pragmática é a preservação e fomento da moralidade e não a realização de um conceito de bem ou de felicidade. Surge assim uma reflexão prudencial teleologicamente orientada para a melhor forma de realização da moralidade. Nesse sentido, o resultado não é um conselho de prudência, mas uma norma, um imperativo que incorporou em si mesmo a prudência.

Essa leitura pode parecer completamente contrária e avessa a diversas passagens onde Kant faz questão de ressaltar que a lei moral possui um valor em si mesma e não depende de vantagens,⁴⁰ ou que “a moral tem em si a peculiaridade (...) de que quanto menos faz depender o comportamento acerca do fim proposto, da vantagem intentada, seja ela física ou moral, tanto mais com ele se torna em geral consonante.”⁴¹ Entretanto, penso que o que está em jogo nessas passagens é sempre uma comparação entre moral e prudência e não o problema que aqui se está apontando, a saber, a possibilidade de um conflito entre deveres cuja insolubilidade poderia deixar o agente sem ação, ou conduzir a reflexão moral para um casuismo.

Acredito que esse processo de incorporação da prudência pela moralidade pode ser encontrado na solução que Kant ofereceu para alguns problemas nos quais ocorre um conflito de deveres. Veja-se alguns dos casos mais discutidos:

Primeiro caso: o conflito entre o dever de esclarecimento e o direito de um uso público da razão em oposição a obrigação de respeitar as leis ainda que injustas de um soberano. Esse conflito entre a obrigação de respeitar as leis pode ainda se relacionar a um outro sem número de possibilidade diferentes de agressão aos direitos fundamentais em determinadas circunstâncias. Esse impasse conduz a questão de *um suposto direito à revolução*. Um povo ou um grupo de súditos teria o direito de intentar uma revolução para a criação de uma nova constituição estatal mais condizente com a liberdade e os direitos dos homens? Resposta de Kant: não, mas caso algum povo tenha levado tal empresa a cabo, tem ela toda a legitimidade e deve ser respeitada. Que tipo de resposta é essa? Para compreendê-la é necessário responder antes algumas outras questões. Primeira: por que a razão desaprova a revolução? A razão desaprova a revolução, pois ela é uma forma irracional de resolver um conflito, visto que acaba colocando a possibilidade dos direitos, das liberdades e segurança civil na dependência de algo irracional, a saber, quem tem mais força em um determinado momento, o soberano ou a facção insurgente. Entretanto, não é difícil de se representar uma situação onde as coisas ficam mais complicadas: pense no caso de um Estado bárbaro, onde há poder sem liberdade e lei, ou de um Estado extremamente despótico, onde não haja o direito para o uso público da razão, onde os direitos dos homens não são respeitados e finalmente onde o governante comece a tomar uma série de medidas que impeçam qualquer tipo de reforma e esclarecimento, como o fechamento de escolas e a queima de livros ou mesmo a censura de informação. Por um lado, os súditos ainda não possuem o direito da revolução, mas também, por outro, todos os atos do soberano e do governo foram atos que agrediam a própria ideia de direito, um direito que corresponde a deveres que cada súdito tem para consigo mesmo. Trata-se de princípio do direito público que aquilo que um cidadão não tem o direito de fazer consigo, também não o pode o soberano. Note-se que não se trata do conflito entre uma obrigação e um certo conceito de bem, entre a moralidade e a prudência, mas sim um conflito entre normas numa determinada circunstância.

Ora, como a prudência entra para ajudar a resolver o caso? Primeiro, ela orienta no sentido de evitar ao máximo a revolução, pois por pior que seja uma constituição e governo, uma revolução sempre traz consigo demasiados riscos e custos.⁴² Entretanto, se o soberano não quiser respeitar os direitos mais básicos dos cidadãos, como o direito à liberdade do uso público da sua razão e outros relacionados com a sua liberdade, então se estabelece de fato uma situação onde ocorre um *salto mortale da razão prática*, isto é, chega-se a uma situação na qual “quando não se fala sequer do direito, apenas da força, o povo poderia também tentar a sua e assim tornar insegura toda a constituição legal.”⁴³ Caso o povo decida tentar esse salto moral e consiga realizar uma revolução, então ele tem o direito de fundar uma nova constituição que possui toda a legitimidade para obrigar todos os súditos do Estado.⁴⁴ Caso o antigo governante tente readquirir novamente o trono ou o governo, o qual ele tem, em certo sentido, direito, o melhor a se fazer é matá-lo, pois ainda nesse caso poderia se desculpar segundo um direito de necessidade. Mas que não se tente fazer isso mediante um julgamento público, pois o antigo soberano não pode ser punido por algo que fez enquanto soberano.⁴⁵ Isso poderia colocar em

suspensão a própria estabilidade da ideia de direito, o que foi exatamente o que garante uma certa legitimidade para a revolução, ou seja, para preservar o direito é melhor que se apele para uma necessidade de sobrevivência do que se corrompa a noção do direito civil e a função do soberano, por conseguinte, comprometendo toda a possibilidade futura de estabilidade jurídica da constituição civil.

Por outro lado, caso a insurreição fracassasse, então ela não se constituiria em uma revolução, mas seria apenas uma revolta, a qual o soberano tem toda a legitimidade de punir com a pena capital, como um crime de *lesa majestade*.⁴⁶ Tudo isso preservando a ideia de direito. Note-se quantas vezes nesse raciocínio a prudência é reivindicada para apresentar uma solução ao problema prático, mas sempre em função do *télos* maior, o direito, enquanto um sistema de normas que garante inicialmente a estabilidade jurídica, o qual abre espaço para o que verdadeiramente interessa no âmbito político, a saber, o estabelecimento de condições para uma estrutura civil que permita uma contínua reforma na direção estabelecida pelo ideal de *respublica noumenon*, a qual é o verdadeiro modelo para a realização do direito e da liberdade da pessoa humana.⁴⁷

Segundo caso: a lex permissiva da razão que permite ao soberano adiar a realização de reformas políticas de um Estado dotado de uma constituição despótica de modo a não comprometer a estabilidade do Estado ameaçado por nações estrangeiras.⁴⁸ Por um lado, o soberano tem o dever moral de modificar as instituições políticas do Estado no sentido de dotá-lo de uma constituição republicana, por outro lado, ele também tem o dever moral de zelar pela preservação da sua existência enquanto uma pessoa moral. Analisados em si mesmos, nada há nesses mandamentos que possa ser entendido com contradição. Contudo, podem haver circunstâncias contingentes nas quais ambos entram em conflito, isto é, circunstâncias em que realizar um dos mandamentos pode provocar uma negação do outro. Novamente aqui entra em cena o que se chamou anteriormente de prudência prática, a qual se constitui em um modo de reflexão que analisa a situação segundo uma perspectiva teleológica e avalia no contexto temporal qual das duas medidas prevalece sem destruir ou invalidar a outra, sempre se tendo em vista o *télos* do direito. No fundamento deste raciocínio que decide em favor de um mandamento em detrimento de outro não pode estar nada além de um modelo de reflexão teleológico e prudencial. Veja-se a seguinte passagem:

São leis permissivas da razão conservar a situação de um direito público, viciado pela injustiça, até por si mesma estar madura para uma transformação plena ou se aproximar da sua maturação por meios pacíficos; pois qualquer constituição jurídica, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma; uma reforma *precipitada* depararia com seu último destino (a anarquia). (*ZeF*, AA 08: 373n.)

Terceiro caso: a questão da lex permissiva que permite a primeira aquisição da propriedade e a legítima na passagem do estado de natureza para o estado civil. Por um lado, a razão prática pura estabelece que não podem haver objetos úteis que sejam *res nullius*, por outro lado, essa permissão da razão, isto é, essa autorização da razão que permite a apoderação de objetos deveria ser realizada segundo um princípio universal, ou seja, a distribuição da propriedade deveria

ser feita segundo um princípio distributivo universal de modo que todas as pessoas pudessem ser igualmente proprietárias de objetos, o que lhes permitiria colocar como sujeitos livres e cidadãos ativos.⁴⁹ Comparando esses direitos não parece haver nada que indique um conflito entre eles. Mas voltando a realidade histórica e contingente que envolve os seres humanos, fica evidente o conflito. Se a aquisição inicial da propriedade devesse ocorrer mediante uma distribuição equitativa, tal como impõe a lei universal, jamais poderia haver uma aquisição unilateral da propriedade. Logo, por razões de prudência moral, a razão dá preferência para o direito de aquisição unilateral ao invés da distribuição unilateral dos objetos úteis. Assim, a razão permite que uma caravela chegando a um continente desabitado tome a posse completa de toda a terra para si. Por mais imperfeito que isso soe em relação a princípios universais, ainda assim, esse se trata de um começo para futuras formas de interação jurídica mais convenientes com a ideia de um direito universal.

Esse mesmo problema surge na passagem do estado de natureza para o estado civil. Por um lado, sem o reconhecimento dos direitos de propriedade no estado de natureza não seria possível a criação do estado civil, ou seja, a razão assevera que a propriedade privada deve ser um direito privado já existente no estado de natureza, visto que ela implica o reconhecimento dos indivíduos como sujeitos livres que podem participar do pacto original. Por outro lado, a criação do Estado e da república pressupõe o bem comum, isto é, a razão reivindica que os indivíduos devam ser tratados com livres e iguais dentro da república, o que implica que eles deveriam também possuir propriedade. Ora, se a criação do Estado civil dependesse de uma criação que já respeitasse imediatamente esse princípio de uma distribuição da propriedade segundo um princípio unilateral, o Estado jamais surgiria, pois os proprietários não abdicariam de parte da suas posses para entrar no Estado. Nesse sentido, por um lado a razão assevera: deve haver propriedade, mas, por outro lado, ela também exige que todos tenham propriedade. Dada a constituição insociável do ser humano, surge um impasse de modo que sem o Estado a propriedade privada permanece sempre sob o risco de ser atacada e tomada por outrem, algo que também não acontece de forma necessariamente ilegítima, por outro lado, se uma distribuição inicial fosse uma exigência para se entrar no Estado, então os proprietários se recusariam a contratar e o Estado não surgiria. Como a prudência moral resolve esse impasse? *Primeiro*, ela flexibiliza a noção de propriedade, dizendo que a propriedade privada permanece, num certo sentido, com o seu dono original, mas ela fica no estado civil subsumida a um segundo sentido de propriedade, segundo o qual ela pertence agora ao soberano e é cedida ao proprietário singular. *Segundo*, a prudência moral leva a razão a exigir a criação de meios políticos e jurídicos que gradativamente façam uma transferência de propriedade, num primeiro momento, criando instituições que cuidam dos cidadãos passivos, provendo-lhes as necessidades básicas e, num segundo momento, através da taxa e impostos sobre os proprietários, a república deve encontrar meios para permitir a educação pública e a criação de outros institutos que gradativamente tornem os cidadãos ativos, pelo menos aqueles que não possuem nenhuma condição natural que lhes incapacite para isso tal como as crianças e pessoas com sérios problemas mentais. Note-se novamente como a reflexão prudencial e teleológica se insere no âmago da constituição da doutrina do direito kantiana fazendo brotar novas normas adaptadas para a sua realização no contexto da experiência contingente humana.

Quarto caso: o direito para a guerra e na guerra. Por um lado, a razão assevera enfaticamente “não deve haver guerra”, por outro lado, ela também estabelece um direito *para* a guerra e um direito *na* guerra.⁵⁰ Por exemplo, imagine-se a situação de um soberano de um país que aparentemente será atacado por um país vizinho. Por um lado, a razão estabelece “não faça guerra”, por outro lado, a razão também lhe diz que ele tem todo o direito de declarar a guerra, caso o outro país tenha tido uma atitude que pode ser interpretada como “ameaça”.⁵¹ Ora, o próprio Kant reconhece essa dificuldade abertamente:

No direito das gentes, é precisamente o direito na guerra que constitui a maior dificuldade, até mesmo para chegar a um conceito dele e para pensar uma lei nesse estado sem lei (*inter arma silent leges*), sem se contradizer a si mesmo; a não ser que fosse o seguinte: fazer a guerra segundo princípios tais que mantenham a possibilidade de sair desse estado de natureza dos Estados (na relação externa entre si) e de entrar em um estado jurídico. (MS, AA 06: 347)

Novamente aqui é o princípio prudencial moral assentado numa reflexão teleológica que permite a razão encontrar uma saída para o embaraço em que a condição contingente humana a lança. A guerra não deve acontecer, mas se ela é inevitável, que aconteça de tal forma que seja possível que ela tenha um fim de acordo com os princípios do direito. Em suma, em certas circunstâncias o dever de não fazer guerra dá lugar ao direito de fazê-la, mas isso apenas no horizonte de uma perspectiva em que isso não perdure eternamente. É a prudência moral que molda o direito da guerra e é através dela que a razão estabelece os artigos preparatórios para a paz perpétua como mandamentos, sejam eles objetivamente proibitivos, como no 1º, 5º e 6º artigos preliminares, ou como subjetivamente proibitivos, visto que permitem um certo adiamento a sua execução, tal como no 2º, 3º e 4º artigos preliminares do ensaio À paz perpétua.⁵²

É provável que se encontre ainda outros momentos dentro da teoria moral kantiana nas quais a prudência moral auxilia a condução do estabelecimento dos mandamentos morais. De todo modo, os casos apresentados acima são bastante representativos e constituem momentos centrais da argumentação kantiana. Não consigo entender de outra forma a superação das dificuldades em cada um desses contextos, sem que houvesse nos fundamentos da argumentação uma reflexão teleológica conduzida em direção a um *telos* moral, mas realizada segundo uma avaliação consequentialista característica da prudência. Ao meu ver, é exatamente isso que Kant tem em vista quando utiliza o conceito de sabedoria política [*Staatsweisheit*].⁵³

Ora, se se retorna agora à passagem que nega a possibilidade da colisão de deveres, ainda é possível uma interpretação condizente com o que foi apresentado nesse artigo. Kant lá afirma que

podem muito bem estar ligados, num sujeito e na regra que ele prescreve, dois fundamentos da obrigação (*rationalis oblicandi*), sendo um ou outro, no entanto, insuficiente para a obrigação (*rationalis obligandi non obligantes*), quando então um dos dois não é dever. Se dois de tais fundamentos colidem entre si, a filosofia prática não diz que a obrigação mais forte predomina (*fortior obligatio vincit*), mas que o fundamento de obrigação mais forte domina (*fortior obligandi ratio vincit*). (MS, AA 06: 224)

Essa passagem é um tanto quanto difícil. Talvez uma forma de compreendê-la seja pensar que é possível que em certas circunstâncias haja duas razões morais diferentes para agir, ou ainda, dois motivos ou fundamentos de ação que estejam em oposição. Nesse caso, não é a obrigatoriedade que entra em conflito, pois isso implicaria pensar que haveriam dois deveres contraditórios, mas sim que os fundamentos de determinação estão em conflito, por conseguinte, que o resultado deve ser o de que em tal circunstância apenas um fundamento permanece como obrigante. Essa leitura salvaria a moralidade da situação embaraçosa de um conflito de deveres, ao mesmo tempo que reconhece que em determinados momentos podem ocorrer conflito de fundamentos de determinação que sejam ambos legítimos, porém, que num determinado contexto, um é mais legítimo que o outro, tornando-se este o fundamento de uma obrigação em detrimento de outro.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação de união (*Vereinigung*), de subordinação (*Unterordnung*) e junção (*Beigesellung*) entre prudência e moralidade foi estabelecida em analogia com as relações entre causalidade mecânica e causalidade teleológica apresentadas por Kant na terceira *Crítica* (especificamente nos parágrafos 78, 80 e 81). Esse vínculo foi estabelecido por duas razões sistemáticas bastante relevantes.

A primeira se refere ao vínculo entre prudência e a faculdade do juízo. Se analisarmos a relação entre as disposições técnica, pragmática e moral tendo em vista as faculdades superiores de conhecimento, seria possível dizer que a disposição técnica tem uma relação específica com o entendimento, a pragmática com o juízo e a moral com a razão. A *disposição técnica* se relaciona com os imperativos de destreza, isto é, possui um fim claro dado e dele extrai o meio a partir de um movimento analítico. De forma semelhante ao que acontece no juízo determinante teórico, a faculdade de julgar está presente, mas ela está submetida ao entendimento, pois o universal está dado, isto é, a regra, o princípio e a lei (vinculados a necessidades e objetivos empíricos) são dados e cabe a faculdade do juízo apenas subsumir o particular que mais lhe é conveniente. Já com relação a *disposição moral*, não há dúvidas de que ela se relacione com a razão. Nesse caso, também a faculdade de julgar atua de modo subordinado, pois o universal, nesse caso a lei moral, foi dado e o particular deve ser simplesmente subsumido. É a disposição pragmática que se relaciona com a faculdade do juízo reflexionante, pois é nela que o universal não está dado, mas precisa ser, em certo sentido, encontrado. Em outras palavras, a palavra felicidade, que indica o fim da prudência, é completamente indeterminada e vazia, o que faz com que se precise refletir exatamente para se encontrar o universal da prudência, enquanto que o particular está dado, isto é, o desejo de solucionar de maneira adequada e duradoura uma situação. Talvez seja por isso que Kant vincula a prudência preferencialmente ao juízo⁵⁴ e afirma que ela tem um caráter regulativo⁵⁵.

A *segunda razão* diz respeito ao reflexo de como a faculdade do juízo se relaciona com as outras faculdades superiores de conhecimento na forma de como se estabelecem as relações entre habilidade, prudência e moralidade. Da mesma forma que a faculdade de julgar não

constitui “em um sistema da filosofia pura, nenhuma parte especial entre a filosofia teórica e a prática, mas em caso de necessidade devem poder ser ocasionalmente ajustados a cada parte de ambas” (KU, AA 05:168), também a prudência não se constitui uma doutrina de conhecimento sistemática, e é por isso que ela não pode gerar mais do que conselhos, enquanto que a habilidade e a moralidade podem possuir regras determinadas. Mas, da mesma forma que a faculdade de julgar reflexionante permite pensar uma passagem entre Liberdade e Natureza é também a prudência, *orientada teleologicamente*, que permite pensar em uma passagem entre a moralidade e sua realização no mundo sensível. Isso pode ser percebido nas diferentes formas de relação entre prudência e moral estabelecidos anteriormente: *em primeiro lugar*, a união ocorre exatamente na medida em que existem dois tipos diferentes de formas de avaliação de uma máxima de ação, ambos não contraditórios e que podem ser empregados de forma conjugada para alcançar o propósito de realizar uma ação adequada à ideia de sumo bem (que conjugue o merecimento de ser feliz e a felicidade, no sentido da satisfação com a ação e seus resultados); *em segundo lugar*, pelo fato de que para nós, enquanto seres racionais sensíveis, não ser possível pensar em todos os casos em uma perfeita união entre prudência e moralidade, então, para fins do agir moral, devemos colocar a moralidade como fundamento da prudência, ou ainda subordinar a prudência à moral, ainda que isso não impeça o indivíduo de no contínuo de sua vida continuar buscando realizar sua felicidade; *em terceiro lugar*, a partir das premissas do idealismo transcendental e pelo fato de sermos seres sensíveis e intelectuais, é possível pensar em um fundamento suprassensível da natureza, isto é, uma perspectiva teleológica da natureza e uma teleologia moral na qual prudência e moralidade não estejam apenas unidos, mas estejam também conjugados. É isso que é possível perceber tanto na ordenação da natureza e da constituição humana, quanto na forma como a própria moralidade se adapta para se realizar na natureza. Note-se que essa conjunção entre prudência e moral não interfere no estabelecimento do próprio princípio moral e da autonomia da razão prática, mas ocorre no momento em que se quer extrair deveres do imperativo categórico tendo em vista a condição humana em determinados contextos empíricos, isto é, quando se sai do âmbito da fundamentação da moralidade e se entra no âmbito metafísico da aplicação da lei moral à condição empírica e antropológica humana.

Se essa interpretação estiver correta, então é possível justificar sistematicamente a presença de uma incorporação da prudência e do pensamento teleológico no interior da filosofia prática kantiana, sem que seja preciso pensar nesses casos apenas como certos momentos casuísticos de “abrandamento” da lei moral. Além disso, permite pensar em um princípio interno à teoria prática kantiana que lhe permita enfrentar continuamente a novos desafios e impasses. Esse enfrentamento precisa possuir naturalmente um princípio, que é exatamente o princípio de conformidade a fins morais, mas isso não significa que a solução para os problemas possa ser estabelecida de forma a priori, pois esse princípio é utilizado exatamente para determinar o contingente, e por conseguinte, é possível dizer que a resolução de impasses morais não pode ser resolvida de forma a priori, mas depende de uma análise de caso a caso.

Talvez a interpretação aqui proposta seja vista como aproximando a ética kantiana em demasia com a ética e a política teleológica, pensando-se aqui em Aristóteles e em Maquiavel, por exemplo. Nesse caso, é importante mencionar que uma pequena modificação pode resultar

em grandes diferenças em certos contextos. A questão é que, às vezes, é mais importante apresentar as diferenças do que as similaridades entre as doutrinas filosóficas. É por isso que, a meu ver, Kant se preocupa tanto em acentuar a importância de uma compreensão deontológica da moral em detrimento da reflexão prudencial. Entretanto, isso não significa que a prudência seja desprezada, nem que ela ocupe um papel desconsiderável na filosofia moral kantiana, mas apenas que não é a prudência que se constitui no elemento distintivo sobre o qual se fundamenta o raciocínio moral. Isso significa, a meu ver, que a moral Kantiana é qualitativamente distinta da ética aristotélica e da política maquiaveliana, mas não diametralmente oposta. A moral kantiana se distingue qualitativamente das doutrinas morais teleológicas pois parte de um princípio e de uma justificação deontológica do agir moral e político. Mas isso não significa que ela não comporte um considerável e genuíno espaço para reflexões de caráter teleológico e consequencialista.

6. BIBLIOGRAFIA

KANT, Immanuel (1900ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin

_____, (2006), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____, (2004), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____, (1993), *Der Streit der Fakultäten*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____, (2005), *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. da Doutrina do Direito por Joãozinho Bekenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Trad. da Doutrina da Virtude por José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

_____, (1992), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____, (1980), *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção os pensadores)

_____, (1980), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Trad. Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____, (2004), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____, (1980), *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção os pensadores)

_____, (2002), *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

_____, (2002), *Kritik der Urteilskraft*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____, (2009), *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Ethic@*, v.8, n.1, 157-168.

- _____, (2004), *Pädagogik [Rink]*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4.ed. Piracicaba: UNIMEP.
- _____, (2012/2013), *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2.* Trad. Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*, v. v. 13, pp. 121-147; v. 14, pp. 190-214.
- _____, Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. Bd. 8.
- _____, (2004), Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- _____, (2004), *Zum ewigen Frieden*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- KLEIN, Joel Thiago, (2013), Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. In: *Kant-Studien*, v. 104, p. 188-212.
- LOUDEN, Robert B, (2000), *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. USA: Oxford Universtiy Press.

RESUMO: O objetivo desse artigo é apresentar uma sugestão interpretativa para resolver conflitos entre o agir moral e o agir prudencial no contexto da filosofia política de Kant. Para isso, defende-se a tese de que existe três modos diferentes pelos quais a prudência se relaciona com a moralidade, a saber, relação de unificação, uma relação de subordinação e uma relação de associação.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Moral, Prudência, Conflitos, Política,

ABSTRACT: The aim of this paper is to present a suggestion for solving the conflicts between prudential and moral acting in the context of Kant's political philosophy. In order to do so, this paper will distinct and consider three different types of relationship between prudence and morality, which are: a relation of unification; a relation of subordination; and a relation of association.

KEY-WORDS: Kant, Moral, Prudence, Conflict, Politics

NOTAS / NOTES

1 Awarded the PhD in Ethics and Political Philosophy by Federal University of Santa Catarina (Florianopolis/Brazil). Professor of Ethics and Political Philosophy at Federal University of Rio Grande do Norte (Natal/Brazil). Visiting scholar at Humboldt University (in 2010 and 2014 with a CAPES/DAAD fellowship) and Visiting scholar at Ludwig Maximilian University (in 2017 with a CAPES/Alexander von Humboldt research fellowship). Published several papers regarding Kant's philosophy and in 2016 the book *Kant e a ideia de uma história universal (Kant and the Idea of a Universal History)* by Loyola publisher.

2 Agradeço ao Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos pelas diversas considerações e sugestões acerca desse tópico, as quais permitiram melhorar enormemente esse artigo.

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

4 *Anth*, AA 07: 322. "A habilidade está direcionada para as coisas, a prudência para a felicidade" [*Die Geschicklichkeit ist auf Sachen, die Klugheit auf Menschen gerichtet*] (AA 25: 855)

5 *Päd*, AA 09: 455.

6 Cf. *Päd*, AA 09: 449f; 486f.

7 *Päd*, AA 09: 455.

8 *KrV*, B 834.

9 *GMS*, AA 04: 416. Ver ainda: “A palavra ‘prudência’, é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício da influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente” (*GMS*, AA 04: 416n.)

10 *Anth*, AA 07: 322.

11 *Päd*, AA 09: 455.

12 *Päd*, AA 09: 450.

13 *Päd*, AA 09: 480.

14 *Päd*, AA 09: 475.

15 Cf. *MS*, AA 06: 216.

16 Cf. “Mas pode, outrossim, ser chamado de delirantemente virtuoso aquele que não admite que haja, do ponto de vista moral, coisas indiferentes (*adiaphora*) e que deixa todos os passos juncados de deveres, quais ratoeiras, não considerando indiferente que me alimente de carne ou de peixe, que beba cerveja ou vinho, fazendo-me ambos bom proveito: cai-se aqui numa micrologia, que, se a incluíssemos na doutrina da virtude, converteria o seu domínio em tirania” (*MS*, AA 06: 409)

17 Cf. *GMS*, AA 04:416.

18 Cf. *KpV*, AA 05: 59.

19 Cf. “todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem, em seu conjunto, à filosofia teórica, como conhecimento da natureza; somente as que dão à liberdade são, segundo o conteúdo, especificamente diferentes daquelas. Pode-se dizer das primeiras: constituem a parte prática de uma *filosofia da natureza*, mas somente estas últimas fundam uma *filosofia prática* em particular” *EEKU*, AA 20: 197. Para ficar mais claro vale conferir toda a passagem: *EEKU*, AA 20: 195-197. Também sobre isso em: *MS*, AA 06: 217f; *KU*, AA 05: 172. Ou ainda: “Princípios do amor de si na verdade podem conter regras gerais de habilidade (de encontrar meios para objetivos), mas em tal caso são meros princípios teóricos (por exemplo, como aquele que gosta de comer pão tem que inventar um moinho). Mas preceitos práticos que se fundam sobre eles não podem ser nunca universais, pois o fundamento determinante da faculdade de apetição funda-se sobre um sentimento de prazer e desprazer, que jamais pode ser admitido como dirigido universalmente aos mesmos objetos.” (*KpV*, AA 05: 25f)

20 *MS*, AA 06: 385.

21 Cf. “na doutrina da prudência toda a ocupação da razão consiste em unificar todos os fins que nos são impostos por nossas inclinações num único fim, o da *felicidade*, e em coordenar os meios para alcança-la. Neste setor, pois, a razão não pode nos fornecer senão leis pragmáticas do comportamento livre para atingirmos os fins que nos são recomendados pelos sentidos; de maneira alguma pode, pois, munir-nos de leis puras determinadas *a priori*.” (*KrV*, B 828) “As regras da prudência serão exigidas duas coisas: estabelecer elas mesmas o fim e o uso dos meios para este fim. Pertence a isso uma regra de julgamento daquilo que pertence à felicidade e a regra do uso dos meios para esta felicidade. A prudência é, pois, uma capacidade de determinar o fim e também os meios de modo suficiente.” (*Vor-MColl*, AA XXVII, 246)

22 Cf. “(...) a razão pura tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios. Só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição superior, à qual a faculdade de apetição, determinável patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até especificamente distinta desta, a ponto de a mínima mescla de impulsos da última prejudicar-lhe a força e excelência, do mesmo modo como o mínimo de empírico, como condição em uma demonstração matemática, reduz e aniquila sua dignidade e importância. A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa.” (*KpV*, AA 05: 25) Ver também *GMS*, AA 04: 394.

23 Cf. “(...) o juriscunsulto, chama-se perito em Direito (*Jurisperitus*) se conhece as leis externas também exteriormente, quer dizer, na sua aplicação aos casos que se apresentam na experiência, doutrina que pode então também ser chamada de Jurisprudência [*Rechtklugheit*] (*Jurisprudencia*) (...)”. (*MS*, AA 06: 229)

24 Cf. *MS*, AA 06: 367.

25 Cf. *ZeF*, AA 08: 373.

26 Cf. As máximas do político moralista: *ZeF*, AA 08: 374f.

27 Cf. “*Juristen vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung*”. (*ZeF*, AA 08: 373).

28 Cf. *SF*, AA 07: 80.

29 Cf. *KrV*, B 775f.

30 Cf. *GMS*, AA 04: 395f. *KpV*, AA 05: 61f.

31 Cf. *KU*, 05: 430-436. Sobre isso ver meu artigo Klein 2013.

32 Cf. *ZeF*, 08: 363-369.

33 Cf. “O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.” (*Anth*, AA 07: 324f)

34 É nesse sentido que se lê na *IaG*: “Antes de ocorrer este último passo (a saber, a liga dos Estados), portanto, só a meio da sua formação, a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa do bem-estar exterior. *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado de selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem de subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta muito para nos considerarmos *moralizados*. (...) Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante” (*IaG*, AA 08: 26). Ver também: “A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para a comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de um arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte, mantendo aquela maioria num estado de opressão, amargo trabalho e pouco gozo. Porém, nesta classe vai-se espalhando muito da cultura da classe mais elevada. No entanto, as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (cujo ponto mais elevado se chama luxo quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário) em ambos os lados de um modo igualmente forte: de um lado com uma dominação por parte de outro estranho, do outro lado como uma insatisfação interior.” (*KU*, AA 05: 432) Também sobre isso: “Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios *direitos humanos* universais. *Rousseau* reclama, com bastante razão, [118] sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência” (*MAM*, AA 08: 117f.)

35 Cf. *IaG*, AA 08: 21. *RezHerder*, AA 08: 65.

36 “No interior de cada Estado, [a maldade] encontra-se encoberta pela coação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito.(...) Deu-se assim um grande *passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade.” (*ZeF*, AA 08: 375fn)

37 Na *Päd* lê-se que: “a formação escolástica é a mais precoce. Com efeito, a prudência pressupõe a habilidade. A prudência é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria. Por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve conhecer”. (*Päd*, AA 09:455)

38 Essa ordenação histórica também está presente no ensaio *Início conjectural da história humana* onde quatro passos do desenvolvimento da razão são apontados, sendo que cada um representaria a tomada de consciência das disposições humanas: a libertação da razão no que tange ao instinto de nutrição pode ser relacionado à descoberta da disposição técnica; a libertação da razão no que se refere ao instinto sexual e a consciência sobre o futuro se relaciona com a disposição pragmática; e finalmente, o último passo que se refere ao reconhecimento do homem com o um fim em si mesmo e como estando em pé de igualdade a todos os outros seres racionais em geral se relaciona com a descoberta da disposição moral. Cf. *MAM*, AA 08: 111-114

39 *TP*, AA 08: 275f.

40 Como na *GMS*, AA 04: 394.

41 *ZeF*, AA 08: 378.

42 Cf. “A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, leva-la a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos” (*SF*: AA 07: 85)

43 *TP*, AA 08: 306.

44 Cf. “Se também pela violência de uma *revolução*, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição, embora durante a vigência desta quem tenha perturbado a ordem com violência ou astúcia ficasse justamente submetido às sanções do rebelde.” (*ZeF*, AA 08: 372f.)

45 MS, AA 06: 321n.

46 MS, AA 06: 320.

47 SF, AA 07: 90f.

48 Cf. *ZeF*, AA 08: 373.

49 É nesse sentido que interpreto a seguinte passagem: “A possibilidade de adquirir dessa maneira não pode ser de forma alguma compreendida nem demonstrada por princípios, mas é a consequência imediata do postulado da razão prática. A mesma vontade não pode, entretanto, legitimar uma aquisição externa a não ser na medida em que está contida numa vontade unificada *a priori* (i.é. pela unificação do arbítrio de todos aqueles que podem chegar a uma relação prática uns com os outros), que comanda de forma absoluta; pois a vontade unilateral (a que pertence também a vontade bilateral, mas ainda assim *particular*) não pode impor a todos uma obrigação que é em si mesma contingente, mas para tanto se requer uma vontade *onilateral*, unificada, não de forma contingente, mas *a priori*, portanto de forma necessária, e somente por isso vontade legisladora; pois somente segundo esse princípio da vontade é possível a concordância do arbítrio livre de cada um com a liberdade de qualquer um, portanto um direito em geral, e assim também um meu e teu externo.” (*MS*, AA 06: 263)

50 Cf. *MS*, AA 06: 343.

51 Cf. *MS*, AA 06: 346.

52 Cf. *ZeF*, AA 08: 347s.

53 Cf. “(...) a solução do segundo problema, a saber, o da *sabedoria política*, impõe-se, por assim dizer, por si mesma, é clara para toda a gente e faz de todo o artifício uma vergonha e vai diretamente ao fim; recordando porém a prudência para não puxar o fim com violência e com precipitação, mas se aproximar dele incessantemente, segundo a característica das circunstâncias favoráveis.” (*ZeF*, AA 08: 378)

54 *Refl.* 6361, AA 18: 690.

55 *KrVB* 828.

Recebido / Received: 20.07.16

Aprovado / Approved: 14.12.16