

O CONCEITO DE *KLUGHEIT* EM KANT¹

Robinson dos Santos
(Universidade Federal de Pelotas)

Klug im Zeitalter des Konformismus sind diejenigen, die wissen, wo und wann es klug ist, nicht mehr klug zu sein.²

(Günther Anders)

Introdução

Klugheit (do grego *phronesis*, do latim *prudencia*), traduzido e aceito pelos intérpretes como *prudência*³, é um conceito que não é propriedade intelectual e tampouco uma inovação de Kant⁴. No entanto, o termo tem um longo histórico nas suas preleções e, por mais insignificante que à

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina, no evento *A tradução dos textos kantianos e seus problemas*, em 2009, promovido pelo Centro de Investigações Kantianas (CIK) e pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia e encontra-se na coletânea eletrônica organizada por Alessandro Pinzani e Valério Rohden, intitulada *Crítica da Razão Tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*, publicada online pelo Núcleo de Ética e Filosofia da Universidade Federal de Florianópolis, Brasil.

² “Prudentes, em uma época de conformismo, são aqueles que sabem, onde e quando é prudente não ser mais prudente”.

³ Cf. AUBENQUE, 1963.

⁴ As citações dos textos de Kant serão feitas de acordo com a edição em seis volumes organizada por *Wilhelm Weischedel* [KANT, Immanuel. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1998]. O número em romano indica o volume correspondente da edição aqui utilizada e, após este, a página do mesmo. A letra seguida do número indicam respectivamente a edição e paginação nos originais. As abreviaturas correspondem aos seguintes textos. KrV=*Kritik der reinen Vernunft*; KpV=*Kritik der praktischen Vernunft*; GMS=*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; As citações referenciadas com as iniciais AA, referem-se à edição da *Akademie-Ausgabe*, também seguidas do número do volume e página.

primeira vista possa parecer na recepção da filosofia prática kantiana, é um dos conceitos-chave da mesma⁵. O emprego deste conceito, longe de estar isento de dificuldades, envolve uma série de definições e reformulações, que adquirem características peculiares conforme a obra e a respectiva fase do pensamento de Kant que se toma por referência. Isso impõe alguns problemas que dificultam tanto uma compreensão sobre o significado exato do termo, bem como do “lugar” que ele ocupa no sistema e, sobretudo, de seu papel em relação à moral kantiana.

Um estudo detalhado sobre a gênese e o desenvolvimento deste conceito em Kant e, até mesmo, sobre uma possível doutrina da prudência no século XVIII ainda fazem falta na *Kant-Forschung*⁶. A essa dificuldade quanto a uma definição clara do conceito e do papel que cabe à prudência, soma-se o fato de que na *Grundlegung*⁷ o conceito passa a ser identificado como *imperativo hipotético* e, com isso, claramente rejeitado no âmbito da fundamentação da moralidade. Nas palavras de Brandt (2005, p. 98) este problema é assim caracterizado: “A prudência sucumbe em Kant, assim podemos parafrasear sua doutrina, ao veto da moral; o que é prudente, mas não moral, será soberana e incondicionalmente eliminado, por mais prudente que seja”.

No entanto, se por um lado a prudência não pode servir para se estabelecer um princípio incondicionalmente válido (necessário e universal) para a moralidade, isso não a exclui em definitivo, por outro lado, do âmbito em que a mesma pode e dever ser efetivada: aquele em que será necessária a cultura dos talentos e disposições naturais do ser humano com vistas ao seu permanente processo de aperfeiçoamento moral [*moralische Vervollkommnung*], isto é o âmbito da *antropologia pragmática*.

⁵ Neste sentido, considero apropriada a expressão utilizada por SCHWAIGER (2002) – “metamorfoses de um conceito-chave da filosofia prática de Kant” – na medida em que é possível afirmar que Kant precisou elaborar sua própria definição de prudência, para poder demarcar os contornos de sua filosofia prática ante as doutrinas da tradição, especialmente com relação à doutrina aristotélica. Tal elaboração, como veremos, sofreu diversas modificações no itinerário filosófico kantiano.

⁶ Tais observações podem ser corroboradas através da constatação do número bastante reduzido de estudos significativos disponíveis sobre o tema da prudência em Kant. O tema aparece, não raro, como parte da discussão, quando o tema é a questão dos imperativos, isto é, quase sempre indiretamente. Certamente constituem uma exceção, neste sentido, os estudos de AUBENQUE (1963), citado aqui a partir da segunda edição da tradução brasileira (2008), HINSKE (1980), SCHWAIGER (2002) e BRANDT (2005), todos os quais indicamos nas referências.

⁷ Este escrito de 1785 é conhecido pela sua importância e constitui-se numa referência indispensável da ética kantiana. Antes dele Kant havia se confrontado apenas em 1763 com questões relacionadas à moral.

Neste trabalho, procuro aproximar-me do tema da prudência com o intuito de apontar para apenas algumas de suas definições, em especial as definições feitas por Kant ao longo dos anos setenta, nas preleções de Antropologia, e aquelas que ele oferece na *Grundlegung* (1785) bem como submetê-las à análise (I). Em seguida gostaria de apontar para duas possibilidades de compreensão da prudência em sua relação com a moral e para alguns aspectos problemáticos decorrentes de tais modos de interpretação (II).

1. Habilidade, prudência e moralidade

Geschicklichkeit, *Klugheit* e *Weltweisheit* são os termos correlatos no idioma alemão, respectivamente, para *habilidade*, *prudência* e *sabedoria*. A definição da relação entre estes três conceitos e o posicionamento de cada um deles numa hierarquia possível foi, desde os primórdios da filosofia, objeto de controvérsia. Entre os contemporâneos de Kant, especialmente aqueles que sobre ele exerceram certa influência, como Wolff e Baumgarten, a diferença na definição destes termos é marcante e irá repercutir nas primeiras formulações kantianas.

No escrito *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, publicado em 1831 pelo estudioso Johann Adam Bergck, assinando com o pseudônimo Friedrich Christian Starke⁸, assim é registrada a definição de Kant quanto às doutrinas que podem contribuir para a perfeição humana: “Existem três espécies de doutrina, todas as quais contribuem para nossa perfeição: a primeira delas nos torna hábeis, a segunda prudentes e a terceira sábios”(AA, XXV 855). Para nos capacitar na habilidade, assim prossegue Kant, servem as ciências da escola. As instruções nos ensinam como devemos utilizar tais habilidades no mundo, isto é, são instruções para o mundo prático ou da ação, ao passo que o grau mais elevado da sabedoria é o espírito da perfeição, que raramente será atingido.

As definições acima mencionadas remetem às preleções de Antropologia de Kant, as quais são oferecidas a partir do semestre de inverno de 1772-1773 e se estendem regularmente até 1795-1796⁹. Como se pode perceber, elas são desenvolvidas ao longo dos “anos de silêncio”, em que Kant realiza pacientemente suas investigações para a elaboração da primeira crítica. No material destinado a tais preleções o conteúdo da noção

⁸ Cf. HINSKE, 1980, p. 89.

⁹ Cf. BRANDT, 2005, p.105. Embora existam controvérsias quanto a datação, a *Menschenkunde* é, conforme SCHWAIGER, 2002, p. 155, um texto do início dos anos oitenta.

de prudência distancia-se gradativamente da concepção originária baseada inicialmente em Baumgarten¹⁰. Este concebia a prudência não no âmbito da moralidade dos deveres para consigo mesmo, como Wolff¹¹, mas na sua relação com a sabedoria divina, isto é, no campo teológico-metafísico. Kant assume progressivamente uma perspectiva pragmática ou relacionada a questões da vida prática¹² em sua definição de prudência. Isso ficará mais explícito em 1798 quando é publicada a *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*.

Habilidade, prudência e sabedoria, longe de permanecer na generalidade de meras qualificações de ações segundo determinadas regras, conforme observa Hinske (1980, p. 90), são conceitos com os quais Kant irá se ocupar com frequência e cujo conteúdo será sempre alvo de re-elaborações no sentido de demarcar claramente suas diferenças, tarefa e finalidade, para impedir que sejam confundidos. De modo especial, aparece em primeiro plano para Kant a diferença entre habilidade e prudência. Na *Menschenkunde*, a distinção entre ambas fica assim evidenciada: “A habilidade está direcionada para as coisas, a prudência para a felicidade” [*Die Geschicklichkeit ist auf Sachen, die Klugheit auf Menschen gerichtet*] (AA XXV 855).

Nas preleções de Antropologia *Mrongovius* (1785) o conceito de prudência é diferenciado do conceito de habilidade na seguinte perspectiva: enquanto a habilidade [*Geschicklichkeit*] é definida como uma capacidade de servir-se de meios na natureza, a prudência é “a capacidade ou conhecimento de se chegar aos seus propósitos e de fazer uso da habilidade ou servir-se de outros homens para se atingir seus propósitos” (Blatt 2). Habilidade, neste contexto, está na relação entre as capacidades humanas e o uso das coisas, enquanto a prudência a pressupõe e simultaneamente a ultrapassa: ela está na relação das capacidades humanas no trato consigo mesmo e com os demais. Neste sentido, alguém poderia ser muito hábil para produzir ou consertar algo, sem no entanto ser suficientemente inteligente para fazer de sua própria habilidade ou talento um caminho para construir e estabelecer relações com outras pessoas, isto é, desenvolver a sociabilidade e desfrutar do prestígio e reconhecimento social. É importante notar que, até aqui, Kant nada menciona a respeito da felicidade, o que irá aparecer claramente em outras preleções dos anos

¹⁰ Cf. BRANDT, 2005, p. 105.

¹¹ Cf. SCHWAIGER, pp. 149 et seq.

¹² O ouvinte destas preleções, que não era necessariamente um erudito ou versado em Filosofia, deveria adquirir, conforme observa Brandt, um conhecimento sobre si mesmo e sobre a sociedade humana, no intuito de fazer um bom uso de suas próprias capacidades e movimentar-se no mundo.

setenta, como a *Moralphilosophie Collins*, por exemplo, e em 1785 na *Grundlegung*.

Embora haja na *Menschenkunde* outra distinção da prudência, desta vez com relação à sabedoria, esta é feita em poucas palavras e não é ali aprofundada por Kant. Ele limita-se a afirmar que a doutrina da sabedoria é moral, assim como a prudência é pragmática (AA XXV 855). Apesar disso, há um grau de diferença nítido entre a prudência e a moral, assim como entre a prudência e a habilidade. É nas *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* que a diferença entre prudência e sabedoria irá aparecer com ênfase: “Não há nenhuma relação natural entre o bom comportamento e a felicidade” (p. 67). A comparação de Kant entre Sócrates e César indica uma possível contradição entre os dois. Quem quiser se comportar bem, deve agir como Sócrates, quem quiser a felicidade, como César. Dito de outro modo, não apenas não há qualquer relação natural entre felicidade e sabedoria, mas trata-se, sobretudo, de uma relação de tensão.

A exitosa falta de escrúpulos de César e a honradez sem sucesso de Sócrates trazem à lume, em sua gradação e unilateralidade incomuns, apenas uma problemática diante da qual, na verdade, cada indivíduo se vê colocado em sua ação” (HINSKE, 1980, p. 93)

À pergunta de como se pode adquirir a prudência é respondida, na Antropologia *Mrongovius*, através de três caminhos possíveis: a) através da própria experiência, embora Kant adverte que esta é, em parte, sempre tardia e, em parte, é preciso aprender por meio dos próprios danos; b) através da observação dos outros, que é, segundo ele a mais aconselhável ou ainda; c) através do aprendizado de certos preceitos que poderiam servir a uma preparação, os quais são possíveis através da experiência de outros homens (Blatt 3). Tais considerações permitem uma aproximação com a formulação apresentada ao final da *Anthropologie im pragmatischen Hinsicht*:

O resultado final da Antropologia pragmática com relação à destinação do homem e à característica de seu aprimoramento é o seguinte. O homem está destinado por sua razão a estar em uma sociedade com homens e nela, por meio das artes e das ciências, a cultivar-se, a civilizar-se e a moralizar-se, por maior que seja sua inclinação animalesca a abandonar-se passivamente aos incentivos da comodidade e da boa vida que ele chama de felicidade, e em fazer-se ativamente, em luta com os obstáculos que o prendem à rudez de sua natureza, digno da humanidade (VI 678, B 319).

É possível perceber claramente que a antropologia pragmática, na medida em que se volta não ao que a natureza faz do homem, posto que este é o objeto de uma *antropologia fisiológica*, e sim ao que ele, enquanto ser livre, *faz, pode e deve fazer* de si mesmo, não pode dispensar o contributo da prudência. Na preleção *Mrongovius* ele atesta claramente que a antropologia chama-se *pragmática* quando ela serve não para a erudição mas para a prudência. [*Die Anthropologie heißt pragmatisch wenn sie nicht zur Gelehrsamkeit sondern zur Klugheit dient.* (Blatt 3)]. Mas, ao mesmo tempo, não é permitido afirmar que nisso, propriamente, se esgota sua grande finalidade. A antropologia visa, em última instância, não a prudência e sim a moralidade, conforme atesta aí o termo “deve” (VI 399, BA 4). Enquanto o termo “pode” confere àquele ser designado como livre, a possibilidade de escolher os fins que deseja para si e aqui estariam considerados até mesmo fins que poderiam contrariar sua própria natureza racional (inclinação sensível), o “deve” estabelece um nível para além das possibilidades e escolhas contingentes e independente dos impulsos e necessidades naturais. No primeiro caso estaríamos falando de um *arbitrium brutum* e no segundo de um *arbitrium liberum*¹³.

A felicidade passa ser relacionada à prudência na metade dos anos setenta. Ela é concebida, de acordo com Schwaiger (2002, p. 153) à luz da tradição wolffiana e, conforme mencionado anteriormente, opõe-se, de certa maneira, ao papel atribuído a ela por Baumgarten. Enquanto para Baumgarten a prudência é tematizada no âmbito teológico e relacionada à sabedoria divina, para Wolff ela está situada no campo dos deveres dos seres humanos para consigo mesmo e, com isso, relacionada aos fins e meios da ação. Na *Moralphilosophie Collins* é conferida à prudência, portanto, uma dupla tarefa:

Às 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. (AA XXVII, 246)

A passagem citada evidencia algo que Kant irá confirmar mais tarde na *GMS*, isto é, que a prudência indica uma ação interessada e este interesse não é de qualquer natureza, mas trata-se da *felicidade*. Outro aspecto interessante é a menção à “regra de julgamento”. Aqui a passagem coincide com o que Kant menciona a respeito da formação escolástica, que visa a habilidade e a prudência, isto é, a faculdade de julgar como

¹³ Cf. KrV, B 830.

habilidade aplicada aos homens (AA XV 800, Refl. 1502a). Também no interior da primeira crítica (no capítulo sobre o *Cânone da razão pura*) a distinção entre prudência e moralidade é esclarecida:

Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis pragmáticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins reconhecidos pelos sentidos, mas de nenhum modo leis puras completamente determinadas *a priori*. (KrV B 828).

No âmbito da *Grundlegung* esta relação da prudência com a felicidade irá resultar da distinção entre o imperativo *hipotético* e *categorico*. Ali Kant os caracteriza da seguinte forma:

...todos os imperativos ordenam ou hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categorico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer finalidade (IV 43, BA 40).

Seguindo esta distinção, Kant argumenta que os imperativos hipotéticos podem nos dizer “que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real” (Idem, *ibid.* BA 40). No primeiro caso trata-se de um “princípio problemático” e no segundo de um “princípio assertórico-prático”. Só o imperativo categorico é um princípio apodítico, isto é, assegura que a ação seja incondicionalmente necessária e válida, sem qualquer outra finalidade. Enquanto a destreza ou habilidade nos possibilita julgar, num amplo espectro de meios, quais são os melhores e mais adequados para se atingir certos fins, há um fim, no entanto (a felicidade), que não é como os demais e, por isso requer uma destreza especial. A “destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar prudência [*Klugheit*]” (Idem, *ibid.* BA 43). Mas dado que, de fato, entre os homens reina tamanha discordância sobre o que exatamente é a felicidade e, por conta disso, não sabem se realmente a desejam, parece que os conselhos de prudência são muito vagos quanto ao seu conteúdo específico. Deste modo, conforme bem observa Brandt (2005, p. 109), parece que a prudência, ao final, não sabe o que é real-

mente prudente. Com isso acentua-se a incompatibilidade entre prudência e moralidade.

2. Prudência privada e prudência mundana

Ainda no âmbito da *Grundlegung* Kant estabelece para a prudência uma nova caracterização. No rodapé de BA 43 ele afirma:

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 de 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.

Pois bem, o que Kant quer dizer aqui com a afirmação de que a prudência privada deve ser a “meta final” da prudência mundana? Embora se pudesse maliciosamente fixar a atenção no fragmento “*utilizar as pessoas para suas intenções*” e, com isso, censurar Kant de uma flagrante contradição com uma das derivações do imperativo categórico, a saber, aquela que exige o incondicional tratamento da humanidade na própria pessoa e na pessoa dos outros como *fim* e nunca como meio, é possível perceber que o que Kant procura indicar é que, em todas as ações e relações que estabelecemos de fato, a intenção deve sempre ser submetida ao crivo da própria vida como um todo (*Lebensganze*). E, aqui, a tal idéia remete à totalidade de um ser que tem uma dimensão sensível mas também uma natureza racional, ou uma dimensão inteligível. Aquele que nas suas ações faz-se passar por sociável e de bom trato, mas não o faz segundo um princípio que possa ser considerado como válido universalmente (nesse caso, se trataria da fórmula da humanidade), não passa de um farsante. No limite, se poderia afirmar que neste caso a prudência mundana de nada serve se não está acompanhada da prudência privada. E, embora até mesmo a dissimulação seja recomendada por Kant, ou seja, enquanto decoro e discrição, no que se refere aos nossos defeitos, ela seria, no caso citado, sinônimo de deslealdade e seria maliciosa¹⁴. Na KrV esta questão é caracterizada como segue:

¹⁴ A este respeito vale conferir algumas passagens que são apresentadas no escrito *Sobre a Pedagogia*.

Há na natureza humana uma certa insinceridade que, no fim de contas, como tudo o que vem da natureza, deve conter uma disposição para bons fins. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens por esta inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se civilizam, como pouco a pouco, em certa medida, se moralizam, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da moralidade, encontra cada qual nos pretensos bons exemplos, que vê à sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio. Simplesmente, essa disposição para se fazer passar por melhor do que se é, e a exteriorizar sentimentos que não se possuem, serve apenas provisoriamente para despojar os homens da sua rudeza e fazer-lhes tomar, pelo menos ao princípio, as maneiras do bem que conhece; porque seguidamente, logo que os princípios legítimos se desenvolveram e se transformaram em modos de pensar, essa falsidade deve, pouco a pouco, ser combatida com vigor, pois de outra maneira corrompe o coração e abafa os bons sentimentos debaixo da erva daninha da boa aparência. (KrV B 776).

A prudência mundana remete para o uso da liberdade exterior (tal como o direito a ela se refere) enquanto a prudência privada é a possibilidade de ligar aquela ação a um princípio orientador da conduta, ainda que pragmático, isto é, relacionado a um projeto de vida pessoal. Precisamente aqui a mencionada “vantagem pessoal duradoura” não seria outra coisa que a própria felicidade ou auto-realização. Neste sentido, a prudência está diretamente relacionada ao desenvolvimento das próprias capacidades e disposições naturais do homem. Na preleção de Pedagogia, onde também apresenta suas reflexões sobre como desenvolver as capacidades e disposições naturais do homem, Kant afirma que a prudência mundana concerne ao temperamento, enquanto a moralidade diz respeito ao caráter e conclui que não é possível consolidar o caráter sem antes domar as paixões (VI 747, A 115), algo imprescindível num ser racional mas ao mesmo tempo sensível. Neste sentido, as três formas de obrigação da vontade, conforme a caracterização da *Grundlegung* são: *regras da destreza*, *conselhos de prudência* e os mandamentos ou *leis da moralidade*¹⁵. Kant esclarece que o conselho contém uma necessidade, mas que a mesma é válida apenas subjetivamente, isto é, não se aplica a todo o caso para todas as pessoas. É uma validade relativa e, portanto, condicionada. Alguém pode considerar um meio “X” mais adequado que um “Y” para alcançar a sua felicidade. Deste modo as três formas de obrigação da

¹⁵ Cf. IV 44, B 43.

vontade são denominadas: imperativos técnicos (pertencentes à arte); imperativos pragmáticos (dizem respeito ao bem-estar) e os imperativos morais (que relacionam-se com a livre conduta geral, ou seja, aos costumes). É justamente porque a moral diz respeito à razão pura prática e não apenas à razão prática em geral, que a prudência é vista como incompatível com ela. A prudência contém sempre elementos empíricos e por isso deve ser excluída como alternativa para fundamentar a moralidade. Em torno desta questão, segue o terceiro e último ponto desta reflexão.

3. Prudência e moralidade: compatibilidade ou incompatibilidade?

Para demonstrar, além do que já foi dito, porque a prudência contém elementos empíricos é de grande relevância seguir a explanação de Kant sobre os imperativos. Na sequência do esclarecimento sobre os três tipos de imperativos (IV 46, BA 44) Kant estabelece que os primeiros (imperativos técnicos ou de destreza) são analíticos, isto é, quando alguém quer determinado *fim*, também quer o respectivo *meio* ou o conjunto deles para alcançá-lo. Os imperativos pragmáticos ou conselhos de prudência seriam igualmente analíticos, se a felicidade fosse algo determinável objetivamente. Neste caso a eles também se aplicaria a mesma fórmula: quem quer o fim, vai querer os meios. E prossegue:

...infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disso é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exata daquilo que aqui propriamente quer. (IV 47, BA 46).

Na passagem fica clara a impossibilidade de a felicidade ser postulada como fim a partir do qual seria deduzido o princípio para orientar a ação. Isso confirma o que Kant afirma já na *primeira Seção* da mesma obra (IV 20, BA 4), ou seja, “se, num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem estar, numa palavra a sua felicidade”, a natureza teria feito uma péssima escolha ao colocar a razão como executora destas intenções, pois muito mais eficazes nessa tarefa são os instintos. De fato, considera ele que “quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento” (Idem, *ibidem*).

A felicidade, portanto, passa a ser considerada unicamente na perspectiva de um dever indireto (“assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever”), na medida em que a frustração e a insatisfação duradouras poderiam degradar o coração do homem e ao final se tornarem uma fonte para a transgressão de todos os deveres (IV 25, BA 12). Se há um caso em que se pode falar da felicidade enquanto fim que é também um dever, não é o da própria felicidade e sim com relação ao dever de promover a felicidade dos outros, conforme a introdução à doutrina da virtude (IV 518, A 17).

Aquilo que determina o valor moral de uma ação não é o propósito que ela visa atingir, mas unicamente a máxima que a determina. Isso “[n]ão pode residir em mais parte alguma senão no princípio da vontade, abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal ação” (IV 26, BA 14). A esta passagem podemos acrescentar outra de grande relevância para a rejeição da prudência, no âmbito da *KpV*: “O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas nunca aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se se tomasse por objeto a felicidade universal” (IV 148, A 63). A prudência, por seu compromisso com a felicidade e, portanto, por se orientar a partir das inclinações humanas, está fora de cogitação no campo da moral. Isto porque se trataria de um princípio heterônomo: não é a vontade livre (princípio da autonomia) que extrai de si mesmo o princípio do querer, mas este viria de algo externo e, deste modo, estranho a ela mesma. Por estas razões pode-se afirmar a existência de uma clara incompatibilidade entre a prudência e a moralidade em Kant.

Por outro lado, o que permitiria uma possível compatibilidade entre a prudência e a moralidade? Para responder a esta pergunta poderiam ser mencionados dois tópicos. O primeiro aspecto a destacar estaria contido já na própria argumentação da *Grundlegung* e que depois é retomado na *Doutrina da Virtude*. Ou seja, a prudência pode ser um fator que contribui para o aperfeiçoamento moral do ser humano, vale dizer, ela seria não algo contrário à moral, mas concorreria para sua realização na medida em que obedece e é orientada pela mesma. Aqui a prudência não seria mais entendida exclusivamente desde o prisma dos imperativos hipotéticos e sim no âmbito do dever de cultivar e exercitar os talentos e capacidades. Neste sentido, Kant argumenta na *Doutrina da Virtude* (IV 516, A 15) que:

Se da perfeição correspondente ao homem enquanto tal (precisamente, à humanidade) se diz que é um dever em si mesmo propô-la como fim, então há que colocá-la naquilo que pode ser efeito da sua ação, não no que é apenas uma dádiva que ele precisa agradecer à natureza; pois, caso contrário, não seria um dever. Ela não pode, pois, ser outra coisa que o cultivo de suas faculdades (ou das disposições naturais), entre as quais o entendimento, enquanto faculdade dos conceitos e,

com isso, também daqueles que concernem ao dever, é a faculdade suprema; e também o cultivo da sua vontade (modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral.

As disposições naturais (*Naturanlage*) do ser humano, que Kant também denomina como faculdades (*Vermögen*), são descritas na primeira parte do escrito sobre a Religião (IV 672, B 15) da seguinte maneira: “1) disposição do homem à *animalidade*, como ente *vivo*; 2) disposição à *humanidade*, como ente vivo e ao mesmo tempo *racional*; 3) à sua *personalidade*, como ente racional e ao mesmo tempo *responsável*.”

A primeira disposição indica a nossa constituição fisiológico-mecânica que, por si só, demonstra a ação da natureza instintiva em nós. Conservação de si, propagação da espécie e necessidade da comunidade para defesa e fortalecimento. A disposição para a humanidade nos permite o desenvolvimento do senso de comparação com os demais (fundamentalmente iguais, mas diferentes), o que implica determinada capacidade de julgamento. Por meio da disposição para a personalidade podemos desenvolver em nós o respeito pela lei moral, isto é, podemos nos caracterizar como autônomos, e com isso assumir o que denominamos de responsabilidade por nossas próprias ações. E Kant complementa:

“Todas estas disposições no homem não são apenas (negativamente) *boas* (não se opõem à lei moral), mas também disposição para o *bem* (elas promovem o seguimento do mesmo). Elas são *originais*, pois pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem, é verdade, pode precisar das duas primeiras inoportunamente, mas não pode exterminar nenhuma das mesmas.”(IV 675, B 19)

Daqui se poderia aduzir que a prudência, ao lado das demais disposições à humanidade, não apenas *não se contrapõe* à moral, antes seria uma disposição orientada para o bem. Mas aqui, todavia, já se estaria tratando a prudência como uma capacidade, não mais como atributo ou qualidade que poderia ser conferido à ação, como a moderação, o decoro e respeito. Isso traz algumas dificuldades na medida em que Kant não oferece um tratamento explícito de tal questão. Na melhor das hipóteses poderíamos acenar para a relação da prudência com a *civilidade*, que Kant estabelece como tarefa da educação nas preleções de Pedagogia. A educação, de acordo com as preleções, compreende três níveis fundamentais, que consistem segundo Kant: “1. na cultura *escolástica* ou mecânica, a qual diz respeito à habilidade: é, portanto, didática (*informativ*); 2. na formação *pragmática*, a qual se refere à prudência; 3. na cultura moral, tendo em vista a moralidade” (VI 712, A 35-36). Aqui, a definição do papel da formação escolástica (habilidade) coincide, em certa medida, com aquela realizada na *Antropologia Mrongovius* (citada anteriormen-

te), isto é, a instrução possibilita ao homem a consecução dos fins que ele almeja e lhe dá um valor em relação a si mesmo. A educação para a prudência é vista como aquela que prepara o indivíduo para tornar-se cidadão e lhe confere um valor público. “Desse modo”, assim prossegue a explicação, o homem “aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins, como conformar-se à sociedade” (VI 713, A 37). E, ao final, a formação moral lhe confere um valor que diz respeito à toda espécie humana em seu conjunto.

Na interpretação de Brandt a prudência poderia ser compreendida também através do exercício ou cultivo da *faculdade de julgar*. Se é correto afirmar que a faculdade de julgar precisa de exercício e que sua carência é designada como estupidez e não pode ser compensada por qualquer instrução (só o entendimento pode ser instruído!) poder-se-ia estabelecer um paralelo entre a faculdade de julgar e prudência (KrV A 133). Nas palavras de Kant:

...assim se manifesta que o entendimento é, sem dúvida, suscetível de ser instruído e apetrechado por regras, mas que a faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis por que ela é o cunho do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir. (KrV A 133).

A prudência, nesta perspectiva, poderia ser “educada” ou “dirigida” desde a moralidade, conforme Brandt. Ou seja, se ela não proporciona o princípio para a moral ela não impede que se a realize. Parafraseando uma afirmação do próprio Kant, se poderia afirmar que “a prudência sem moral é cega e a moral sem a prudência é vazia”¹⁶, o que também nos remete à Aristóteles, quando conclui em (1144 b, 30-32) da *Ética a Nicômacos* que “não é possível ser um homem de bem no sentido próprio sem a prudência, nem ser prudente sem virtude moral”¹⁷.

Considerações finais

A partir das considerações feitas acima – cujo objetivo primeiro consistia mais em apontar para algumas formulações e, com isso, demonstrar o problema da prudência em relação à moral – ficou claro que em Kant nos é permitida a opção entre dois caminhos principais. O primeiro, que aponta na direção de uma clara *incompatibilidade* entre prudência e moral e o segundo, pelo qual se pode postular uma *compatibilidade* entre

¹⁶ Cf. LUCKNER, 2006, p. 208.

¹⁷ Agradeço ao meu colega Prof. João Hobuss pelas observações feitas sobre esta passagem.

ambas, entendendo-se a prudência enquanto propedêutica da moral, para um ser ao mesmo tempo racional e sensível.

Neste sentido, Aubenque (2008, p. 324) já afirmava que: “Se Kant exclui da moralidade a prudência e se recusa a fazer dela, como os Antigos, uma virtude ou um componente da virtude, por outro lado, não conceberá esta qualidade como fictícia nem mesmo como negligenciável.” Kant deixa aberta esta possibilidade, quando concede à Antropologia a tarefa de aplicar a moral. Com efeito, na *Grundlegung* ele deixa clara esta função:

“Desta maneira toda a moral, que para a sua aplicação aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica, e de maneira completa.” (IV 40, BA 35)

A prudência, não mais considerada exclusivamente na ótica dos imperativos hipotéticos, compreendida enquanto ponderação, avaliação, julgamento, numa palavra enquanto marca característica da *civilidade* não seria incompatível com a moral e, como as demais capacidades humanas, concorreria para sua realização num ser que a um tempo é racional e sensível. Ela faria parte, neste sentido, de uma “cultura propedêutica” para a moral. A partir desta interpretação pode-se não só reivindicar a *reabilitação da prudência* em Kant, como Kersting (2005) e outros intérpretes da filosofia prática kantiana, mas também abre-se o caminho para explorar um tema com o qual Kant se viu confrontado desde as primeiras investidas no campo da filosofia prática.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o conceito de prudência em Kant e sua relação com a moralidade. Para Kant este conceito não pode ser considerado como pertencente ao campo da moralidade por se tratar, na sua interpretação, de uma ação interessada e, portanto, por possibilitar apenas imperativos hipotéticos. Nesta perspectiva, a prudência produz, no máximo, a felicidade própria, mas não necessariamente a bondade. Por outro lado, pretendemos argumentar que a prudência tem um papel importante quando se trata de promover o aperfeiçoamento moral do homem, no sentido do exercício da virtude. Ela permanece válida, portanto, se compreendida na perspectiva da antropologia kantiana.

Palavras-chave: moralidade, prudência, bondade, felicidade, Kant.

ABSTRACT

This paper aims to analyze Kant's concept of *Klugheit* and how it relates to morality. For Kant, this concept does not belong to the field of morality as it is, according to him, an interested act, therefore only capable of hypothetical imperatives. In this sense, prudence generates at most one's own happiness, but not necessarily goodness. On the other hand, we reason that prudence plays an important role in promoting man's moral improvement towards the exercise of virtue. Prudence only holds good, therefore, if understood from a Kantian anthropological point of view.

Key words: morality, prudence, goodness, happiness, Kant.

Referências Bibliográficas

- ANDERS, Günther. *Philosophische Stenogramme*. 3. ed. München: C. H. Beck Verlag, 2002.
- AUBENQUE, Pierre. A prudência em Kant. In: AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. "Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
- BITTNER, Rüdiger; CRAMER, Konrad. *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, 2007.
- _____. *Klugheit bei Kant*. In: KERSTING, Wolfgang (Hrsg.). *Klugheit*. Weilerswist, 2005.
- _____. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: (1798)*. Kant-Forschungen Bd. 10. Hamburg, 1999.
- EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim – Zürich-New York, 2002.
- GERHARDT, Volker. *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- HINSKE, Norbert. Die "Ratschläge der Klugheit" im Ganzen der Grundlegung. Kant und die Ethik der Griechen, 3. Abschnitt: Xenophon. In: HÖFFE, Otfried. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar*. 3. Aufl. Frankfurt am Main, 2000.
- HINSKE, Norbert. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg-München, 1980.
- HÖFFE, Otfried. *Lebenskunst und Moral: Oder macht Tugend glücklich?* München, 2007.
- KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.
- _____. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- _____. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark. Berlin-New York: De Gruyter, 2004.

KERSTING, Wolfgang (Hrsg.). *Klugheit*. Weilerswist, 2005.

LUCKNER, Andreas. Klugheitsethik. In: DÜWELL, Marcus; HÜBENTHAL, Christoph; WERNER, Micha (Orgs.). *Handbuch Ethik*. 2. ed. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2006.