

A DOCTRINA KANTIANA DA PRUDÊNCIA*

THE KANTIAN DOCTRINE OF PRUDENCE

Tomaz Martins da Silva Filho**

RESUMO

A prudência no sistema kantiano é, por vezes, entendida como algo meramente periférico; um conceito que quase sempre conflita com a lei moral. Todavia, são as máximas de prudência que configuram a conformidade das boas ações com o dever moral. Sem compreender bem a doutrina da prudência, pode-se incorrer em uma caricatura do sistema kantiano que não corresponde ao real significado filosófico de sua obra. Portanto, o objetivo deste texto é demonstrar como a prudência se ajusta no sistema kantiano e, assim, evidenciar o interesse da razão prática nas máximas de pragmáticas. Nossa hipótese é que tal doutrina não pode deixar de levar em consideração que todos os esforços de cumprimento das máximas pragmáticas são, para todos os efeitos, um disciplinamento associado ao exercício da virtude. Destarte, a prudência assume uma função formativa para a vontade humana. Com o passar dos anos a pessoa se torna experiente e perspicaz, e sobretudo, conhecedor de suas inclinações e paixões; prudente nas coisas mundanas. Efetivamente, a prudência é uma disciplina para o arbítrio e uma instrução para que a vontade queira ser virtuosa.

PALAVRAS-CHAVE: prudência; fundamentos; doutrina; felicidade; virtude.

ABSTRACT

Prudence in the Kantian system is sometimes understood as something merely peripheral; a concept that almost always conflicts with the moral law. However, it is the maxims of prudence that configure the conformity of good actions with moral duty. Without fully understanding the doctrine of prudence, one could end up creating a caricature of the Kantian system that does not correspond to the real philosophical meaning of his work. Therefore, the objective of this text is to demonstrate how prudence fits into the Kantian system and, thus, highlight the interest of practical reason in pragmatic maxims. Our hypothesis is that such doctrine cannot fail to take into account that all efforts to comply with pragmatic maxims are, for all intents and purposes, a discipline associated with the exercise of virtue. Thus, prudence assumes a formative function for man's will. Over the year she becomes experienced and perceptive, and above all, knowledge able about his inclinations and passions; prudent in worldly things. Effectively, prudence is a discipline for the will and an instruction for the will to want to be virtuous.

KEYWORDS: prudence; fundamentals; doctrine; happiness; virtue.

* Artigo recebido em 26/08/2024 e aprovado para publicação em 10/11/2024.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Tocantins. Professor do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Pará e chefe do setor pesquisa, pós-graduação e inovação do IFPA. E-mail: tomaz.martins@ifpa.edu.br.

INTRODUÇÃO

Uma doutrina é a sistematização do conjunto de conceitos fundamentais e necessários para a sustentação da legitimidade das teorias expostas dentro de um sistema de filosofia, portanto, uma doutrina são as próprias teorias demonstradas logicamente (*Log*, AA09: 15)¹. Teoria e doutrina são, efetivamente, a mesma coisa. Dito isso, numa filosofia como a de Kant, a hipótese de uma doutrina da prudência não é imediatamente evidente nos textos, como é doutrina da virtude e do direito, porém, ela está posta nas entrelinhas das obras morais e em sua antropologia pragmática. É bem verdade que tal tema a ser mencionado por Kant na *KrV* (B828), explicitamente, como uma doutrina da prudência (*Lehre der Klugheit*).

Assim, uma doutrina é a teoria de “[...] um conjunto de regras práticas enquanto são pensadas como princípios num certo grau de generalidade” (*TP*, AA08: 275), portanto, uma doutrina da prudência trataria dos fundamentos e princípios que não se prestam para uma fundamentação da moralidade, mas podem muito bem fazer surgir de si inúmeros bons costumes, tão variados quanto as circunstâncias. Há de se lembrar que os temas antropológicos não devem ser entendidos como algo meramente periférico e, se de fato assim o são, têm uma função elementar para o desenvolvimento daquilo que é essencial quanto à moral.

Uma interpretação filosófica, sem compreender bem os temas antropológicos, pode incorrer em uma caricatura do sistema kantiano que nem de longe corresponde ao real significado de sua obra. Faz pouco tempo que se têm empreendido estudos que buscam dar o devido lugar à prudência no sistema kantiano². São pesquisas que visam integrar ao rol das interpretações kantianas a noção de que é injusta e até leviana a acusação de que Kant é um filósofo que só se preocupou em dizer como ‘as coisas deveriam ser’, mas ignorou como ‘as coisas são’, ou seja, naquilo que Aubenque (2008, p. 298) chamou de ‘vida concreta do homem’; essa concretude, não obstante, “[...] não se determina apenas e nem frequentemente segundo o imperativo da moralidade, mas segundo os imperativos ‘técnicos’ da habilidade e

¹ As obras de Kant serão citadas pelas siglas adotadas internacionalmente pela Revista *Kant-Studien* e pela *Kant-Gesellschaft*, que constam nas edições da *Akademie-Ausgabe*. Acerca dessa padronização pode-se conferir em: http://www.kantgesellschaft.de/en/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf. As citações seguirão o seguinte modelo: *GMS*, AA04: 410. Para os referenciais bibliográficos indicamos as traduções que julgamos mais adequadas, segue à referência em português o título em alemão e o volume da *Akademie-Ausgabe*. As demais citações seguem a norma autor-data da ABNT.

² O artigo *O conceito de Klugheit em Kant* de Robinson Santos (2011); *A prudência na filosofia prática de Kant*, tese de Luiz Gustavo das Mêrces Muniz (2019); o texto *Prudência e moral na filosofia política de Kant* de Joel Klein (2017) e mais recentemente a obra *Educação e Prudência em Kant* de Tomaz M. da Silva Filho (2024).

os imperativos ‘pragmáticos’ da prudência”. Sem embargo, é necessária uma exposição da doutrina da prudência kantiana.

Posto isso, o objetivo deste texto é demonstrar como a doutrina da prudência se ajusta no sistema kantiano e evidenciar o interesse da razão prática nas máximas pragmáticas. Nossa hipótese é que tal doutrina não pode ser exposta desconexa dos conceitos morais, tampouco sem se levar em conta que todos os esforços de cumprimento das máximas pragmáticas, seriam suficientes para que o homem seja um dia virtuoso. Desse modo, o interesse da razão em uma doutrina da prudência esteja, supõe-se, associado ao exercício da virtude.

1 OS FUNDAMENTOS MATERIAIS DA PRUDÊNCIA

A filosofia kantiana nos chama a atenção para o fato de que não basta descrever o mundo, é preciso, como um físico, descobrir as regras perpétuas que o regem. À filosofia, como ciência da sabedoria, cabe a tarefa de descobrir as regras da ação humana, e não só, tem a tarefa também de explicar os fundamentos e princípios dessas ações. Por isso, na *Log* (AA09: 12) podemos ler: “Tudo na Natureza (*Natur*), tanto no mundo inanimado quanto no vivo, ocorre segundo regras (*Regeln*), embora nem sempre conheçamos essas regras de imediato”. Tais regras existem, e isso não pode ser um incômodo para o filósofo, verdadeiro incômodo é o fato de elas existirem e ‘nem sempre conhecê-las’, daí procede o espírito especulativo do sábio; é preciso conhecer a regra, saber seu fundamento e investigar sua transitoriedade ou perenidade. É nesse sentido que encontramos passagem similar à *Log* na *GMS*, (AA04: 412): “[...] tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios [...]”. Cada coisa da natureza (*Einjedes Ding der Natur*), nos afirma Kant, tem suas regras de funcionamento, mas uma coisa (*Sachen*) age (*wirken*) segundo leis – segue uma mecânica natural conforme às leis perpétuas da natureza – contudo, uma pessoa, como um ser racional, tem a capacidade de agir (*handeln*) conforme a representação das leis e, assim sendo, dá início a uma nova sequência de causalidade.

As ações de um animal – que para o filósofo também são coisas – e de uma pessoa têm diferenças, porque o objeto querido não está imediatamente dado na lei, como é na lei da natureza. Em todo caso, é preciso observar que, claro está, o propósito de Kant na *Log* é evidenciar uma regra necessária sob a qual o intelecto esteja em um uso geral e necessário, já na *GMS* (AA04: 444), é evidenciar a existência de uma lei universal e necessária para a ação,

de modo que uma vontade pura sempre age por meio de representação, enquanto uma razão empiricamente condicionada age por intermédio de subterfúgios materiais.

É por isso que, nesse caso, a vontade nunca se determina imediatamente a si mesma pela representação da ação, somente pelo fim resultante da influência que o efeito previsto da ação exerce sobre o sujeito. Fica evidente que um uso das regras contingentes (*zufällig*) só pode se dar em um uso determinado, tanto do intelecto, como da vontade (*Wille*), isto é, como meio para atingir um objeto de desejo do querer³. Que se quer saber, então? É necessário saber o que fundamenta a prudência, como a razão organiza seu princípio pragmático e qual sua utilidade para as ações morais.

Não se pode esquecer que quando se trata de princípios e regras, mesmo que no âmbito dos costumes, Kant ainda está utilizando a estrutura de outra ciência que não é a ética, mas sim a da lógica. A lógica é a ciência das leis necessárias da razão; é a ciência geral quanto à forma do pensamento, sem que se levem em consideração os objetos (*Gegenständen*) a serem pensados (*Log*, AA09: 13). A ética, por seu turno, é juntamente com a física, respectivamente, teoria dos costumes e teoria da natureza. (*GMS*, AA04: 388). Numa teoria dos costumes pode-se notar uma parte pura e uma parte empírica, daí a diferença e, por vezes, discordância entre moral e prudência. Disso decorre que todos os fundamentos da prudência dizem respeito à vontade e ao querer; portanto, são fundamentos materiais práticos⁴. É nesse sentido que a *GMS* (AA04: 460) observa que quando a razão, por si só, pode determinar a

³ A faculdade do querer, por meio de suas representações, é causa dos objetos dessas representações; já a vontade, considerada em relação a sua causalidade, “[...] é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), todavia muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação” (*MS*, AA06: 213).

⁴ A exposição dos fundamentos materiais práticos na *KpV* dá prosseguimento à crítica aos moralistas começada na *GMS*. Com isso, Kant reduz a tradição moral a regras de prudência. E nesse caso, a prudência não pode ser vista como uma antecâmara da moralidade, mas um tem sentido específico e independente das regras morais. Assim, quando Kant critica Montaigne, Crucius, Mandeville, Epicuro, Hutchcson e Wolff, ele está criticando o que a *GMS* se referiu a uma grande confusão na busca do princípio supremo da moralidade; o que o filósofo chama de popularidade dos conceitos filosóficos. Uma filosofia moral popular é bem aceita, mas pouco precisa em seus conceitos, Segundo Kant (*GMS* AA04:408), “basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente a priori, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida”. Aubenque (2008, p. 309) está certo ao afirmar que Kant reduz a prudência ao âmbito da técnica, mas o que ele não observou é que Kant não quer colocar a prudência como uma intermediária entre moral e as habilidades, a prudência tem um estatuto próprio, porque ela é toda sorte o conjunto de ações que visam ao proveito próprio sob guia da razão. Assim, ao invés de Kant reduzir a prudência à habilidade, como quer Aubenque, o filósofo é mais radical; reduz toda a tradição moral ao mero conjunto de regras técnico-pragmático. Basta nos atentar que todos os filósofos anteriormente mencionados são criticados tanto na *GMS* como na *KpV*, bem como na *V-Mo/Collins*.

vontade por meio de um outro objeto ou ainda por meio de sentimentos particulares, o interesse da razão na ação é mediato e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem a experiência um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, tal interesse é empírico e não um interesse racional puro. O interesse empírico, sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, põe de certo modo a prudência como parte empírica da ética dentro de uma antropologia prático-pragmática. Nesse caso, toda atividade prática da razão está condicionada ao interesse imediato das forças circunstanciais, logo, não é a razão somente quem tem o controle das situações, mas o sentimento particular que se torna o fundamento determinante da ação. É por conta disso que, na *MS* (AA 06: 216) pode-se ler que somente a experiência poderia nos ensinar o que nos dá a alegria. Somente os impulsos naturais à alimentação, ao sexo, ao repouso, ao movimento, também os impulsos à honra, à ampliação de nosso conhecimento, podem dar a conhecer, e cada um apenas segundo seu modo particular, onde se devem situar aquelas alegrias. É a mesma experiência que ensinará os meios para cumprir esses impulsos.

Para uma fundamentação (*Grundlegung*) da moralidade, a ação originada na experiência constitui um grande problema, justo porque toma por base uma variedade de impulsos e inclinações que, sem o norte da razão, pode vir a ser paixões e vícios. Todavia, na moralidade o mecanismo é ‘de como as coisas deveriam acontecer’, é a parte metafísica da ética; enquanto na prudência é o modo como ‘as coisas procedem como são e não como deveriam ser’, e somente são de fato assim, porque a razão, ainda que parcialmente, regula as inclinações que impulsionam as ações *secundum principia generalia, non universaliza*. A *MS* (AA 06: 216) deixa claro que todo raciocínio aparentemente *a priori* na esteira da contingência nada mais é do que experiência elevada à generalidade por indução. Generalidade esta que precisa admitir na ação uma infinidade de exceções, adaptando as escolhas do homem ao modo de vida, à sua inclinação particular e à sua predisposição ao prazer; para ao final, porém, só se tornar prudente por meio do sofrimento, de si mesmo ou de outrem. Posto isso, o fundamento da prudência não é em uma regra lógica da razão, mas a matéria do querer, isto é, um objeto (*Objekt*) geral estabelecido, evidentemente, pela razão empiricamente condicionada; esse objeto é a felicidade. Essa, por sua vez, não sendo objetiva, representa-se na diversidade de matéria das inclinações. Tal diversidade é explanada por Kant na *KpV* (AA05: 64) nomeadamente como fundamentos determinantes materiais práticos empíricos e racionais. Esses dois tipos de fundamentos não são propriamente os princípios da ação heterônoma, mas a origem deles.

Assim, a origem da heteronomia está em um objeto puro do querer ou num objeto empírico. A origem é, portanto, o fundamento, enquanto o princípio é a regra pela qual dá-se início (*Anfänge*) uma nova ordem de causalidade⁵. A partir disso, os fundamentos empíricos dividem-se em: subjetivos externos, que são a educação e a constituição civil; e subjetivos internos, os sentimentos físicos e o sentimento moral. Os fundamentos racionais podem ser objetivos internos, que são por sua vez, o sentimento de perfeição; e, objetivos externos, o conceito de Deus.

Os fundamentos materiais são expostos no intento de diferenciar a raiz da moralidade da origem dos costumes de modo geral, haja vista na *GMS* Kant já havia introduzido a busca por um princípio moral que seja dado *a priori*, isto é, a fundamentação da moralidade não pode ser confundida com o fundamento do princípio pragmático. Fundamentação e fundamento (*Grund*) são designações diferentes para objetos diferentes, já que uma fundamentação, segundo Alquié (1985, p. 221, tradução nossa), busca “[...] estabelecer que o fato moral existe como fato da razão, distinto de todo dado empírico, e que ele pode, portanto, ser estudado *a priori*, como uma verdade metafísica”, nesse sentido, o objeto da fundamentação é *a priori*, enquanto o de um fundamento é um objeto material. Assim, para Kant, são empíricos todos os princípios que pressupõem um objeto da faculdade do querer como fundamento determinante da vontade (*KpV*, AA05: 21). Tais princípios são empíricos, porque seus fundamentos são sempre materiais. Seu fundamento não é a razão pura prática, mas o objeto apetecido, logo, todos os princípios que se possam adotar, partindo desse ponto de vista, são materiais, sejam empíricos ou racionais. Evidentemente, um princípio empírico não quer dizer que tenha um fundamento meramente empírico, pode-se muito bem ter um fundamento racional, intelectual, abstrato; contudo, mesmo assim é ainda material. Por isso, um princípio pragmático tem como objeto a felicidade, assenta no sentimento físico ou no moral; um princípio racional tem como objeto o desejo de perfeição, assenta, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente, a vontade de Deus, por exemplo, como causa determinante da nossa vontade (*GMS*, AA04: 442).

Os fundamentos materiais práticos, na verdade, não podem fornecer à vontade uma regra categórica para a ação, porque dão origem apenas a princípios mui contingentes, incapazes de obrigar. A partir deles os princípios são formulados tanto pela razão, como pelo

⁵ “Juízos imediatamente certos *a priori* podem-se chamar princípios na medida em que outros juízos possam ser provados a partir deles, não podendo eles próprios, porém, serem subordinados a nenhum outro. Eis por que são denominados princípios (*inícios*)” (*Log*, AA09: 110).

entendimento, pois para se efetivarem na ação dependem de certo conhecimento da experiência, bem como das circunstâncias. No máximo o que se pode extrair desses princípios são certos talentos que, como Kant deixa claro, sem estar submetidos à boa vontade, podem ser perigosos (*GMS*, AA04: 394). A temperança, a capacidade de julgar e mesmo constância de propósito são características da prudência que, por isso mesmo, podem ter bom ou mau uso. Logo, as máximas de prudência podem ou não ter conformidade com a moralidade, daí provém o fato de que das condições subjetivas do arbítrio só podem ser representadas sempre como simples máximas, jamais, como leis práticas (*KpV*, AA05: 27), por isso mesmo, nunca se pode dizer que há leis de prudência, mas apenas simples conselhos.

2 O PRINCÍPIO PRAGMÁTICO E CONCEITO DE PRUDÊNCIA

Os conselhos de prudência dependem das condições subjetivas do querer e, exatamente por isso, não exigem nada além do que a natureza humana, por si só quer e pode dar. Nesse sentido, note-se bem, as regras pragmáticas são as proposições práticas que pertencem à filosofia teórica, são meros corolários de proposições especulativas, embora sendo elas mesmas proposições práticas. São na verdade uma espécie de conhecimento da natureza, pois expressam nada mais que aquilo que a própria natureza já dispõe na constituição humana, disposições naturais que estão, nessas proposições, demonstrando que a liberdade está sob regras (*KU*, AA05: 197). Pode-se dizer que as proposições técnico-práticas ou prático-pragmáticas constituem a parte prática de uma filosofia da natureza, mas somente as proposições práticas fundam uma filosofia prática particular. Das proposições prático-pragmáticas emana o princípio da prudência; um regramento da vontade em vista de um fim geral, porém subjetivo quanto à sua matéria.

Visto por esse ponto, a doutrina kantiana dos imperativos, em última instância, remete-se à doutrina dos fins. Define-se fim como sendo um objeto do livre-arbítrio, o qual é determinado por uma representação, ao mesmo tempo que é produzido; por conseguinte, toda ação tem um fim (*MS*, AA06: 385). Um imperativo implica ter fins a serem perseguidos: um fim possível, um fim geral determinado e um fim universal e necessário, porque na verdade um imperativo nada mais é que fórmulas que apenas exprimem a relação entre as leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva dos seres racionais ou da vontade humana, por exemplo (*GMS*, AA04: 415). Como as fórmulas não determinam a vontade, a razão assume uma atividade reguladora por meio da proposição de regras e, por isso, não pode

absolutamente obrigar, e sim orientar na escolha dos melhores meios ou fins. Desse modo, os imperativos hipotéticos conteriam simples preceitos de habilidade. Uma vez escolhido o fim, então o sujeito da ação é coagido pela determinação de causalidade; o regramento da ação mediante as condições de certos interesses e móveis para o fim possível. Os imperativos hipotéticos dizem apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. À vista disso, eles são regras da razão para efetivação de interesses de condição empírica; são condicionados às circunstâncias, portanto a ação, nesse caso, é complementada por uma inclinação, mediata ou imediata, em vista do objeto. A inclinação visa obtê-lo por meio dessa ação, tornando-a condicionada por seu interesse patológico, por isso a regra é ditada “[...] como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira).” (GMS, AA04: 415). O papel da razão é dar princípios pelos quais as ações empiricamente condicionadas devem se regular; por meio disso, pode-se determinar o tipo de imperativo hipotético. Aquele em que os meios são dados chama-se imperativo de habilidade ou destreza, o outro, em que o fim é determinado, é um imperativo de prudência. O primeiro tipo de imperativo hipotético é aquele que desenvolve habilidades (*Geschicklichkeiten*) de modo geral. Podemos também chamá-los de imperativos de destreza, “Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la” (GMS, AA04: 415). A destreza revela o aspecto procedimental desses imperativos; um saber fazer ou deixar de fazer com relação às coisas. É a capacidade de estabelecer meios para fins possíveis, isto é, fins que conquanto possam acontecer, necessitam de certa exatidão na escolha dos meios corretos, caso contrário, não serão atingidos.

Notamos, assim, que os móveis dos imperativos hipotéticos tomam como fundamento material “[...] a teoria sobre aquilo que pertence à natureza das coisas, aplicada apenas ao modo como elas podem ser por nós produzidas segundo um princípio, isto é, representando a possibilidade das mesmas através de uma ação” (KU, AA05: 196), por isso, são imperativos técnicos, que servem ao desenvolvimento da cultura. De igual modo, para os conselhos de prudência, os fundamentos são todos materiais. Diferentemente das regras de habilidade, os conselhos tomam por fundamento material todo e qualquer móvel como interesse, desde que eles se relacionem ao sentimento físico ou moral, derivados do amor de si. O embasamento da prudência são os fundamentos determinantes materiais práticos que, sob a regulação da razão, produzem regras pragmáticas; logo, o amor de si e o desejo de honra nelas se tornam presentes. A *KrV* (B828) fornece um panorama do que será traçado na doutrina da prudência, com vistas à doutrina dos imperativos; como se situam as regras pragmáticas da nossa livre

conduta mediante o imperativo pragmático, não para fins da razão; entretanto, para fins próprios da natureza humana sensível 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 alcançá-la constitui 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 recomendados pelos sentidos.

No que diz respeito ao desempenho da razão sobre a constituição do imperativo de prudência, ela tem poder regulador e unificador dos fins, isto é, a completude de todas as nossas inclinações, tão somente por isso, toda regra de prudência baseia-se no entendimento que, por sua vez, sustenta-se naquilo que a sensibilidade lhe fornece. O entendimento fornece os meios pelos quais a inclinação é satisfeita, porque depende dos fins da sensibilidade. Destarte, como o fim moral é uno e universal, a razão no imperativo de prudência apresenta um análogo, a felicidade. Todavia, tal proposto fim torna-se um conceito demasiadamente indeterminado que, apesar de todo homem ter o desejo de alcançá-lo, nunca poderemos dizer com precisão universal o que seja a felicidade. É por isso que os imperativos de prudência ordenam não sob uma condição problemática, mas sob uma condição assertivamente universal. Como princípios pragmáticos pertencentes ao bem-estar humano, eles certamente se unem a um propósito supostamente universal, embora não possam ser assumidos, à diferença das éticas eudemonistas, como mandamento ou lei, uma vez que neles a ação é sempre condicionada pelo fim. Com efeito, o problema é que o propósito em questão aqui, a saber, a felicidade, é um conceito completamente indeterminado. Tal conceito é tão indeterminado que é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, porém finito, possa ter uma ideia precisa daquilo que aqui quer propriamente, isto é, que seja capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente seria ser feliz; para isso seria preciso a omnisciência. Não se pode, pois agir segundo princípios determinados para se ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos (GMS, AA04: 418).

Observando pelo prisma de um conselho, a conclusão a que se chega é a seguinte: os imperativos de habilidade e de prudência, uma vez condicionados pelo fim, não são capazes nunca de se constituir como uma regra genuinamente moral, conforme na mostra Cunha (2019, p. 103); com efeito, o interesse da prudência recai sobre uma condição empírica, o

bem-estar (*Wobl*), que se refere ao agrado e desagrado, à satisfação de nossas inclinações, das quais não podemos nos desfazer. Logo, o imperativo pragmático dependente quase que por inteiro de meras inclinações, uma vez que a felicidade nada mais é que a satisfação de todas elas. Portanto, o fim pragmático não é um fim possível, ele é um fim real e, como tal, expõe certa racionalidade do fim com relação aos meios necessários para seu cumprimento. À medida que a razão unifica o que o homem imagina ser a felicidade, pela ideia de felicidade, agora pode usar os móveis que o desejo de felicidade provoca em prol de seu interesse, e dele é extraído o juízo pragmático. Assim sendo, o imperativo de prudência evidencia apenas uma bondade condicionada, ou seja, uma bondade útil para o bem-estar, à qual ninguém está objetivamente obrigado, porém muito útil por forças das circunstâncias. É preciso obedecer aos imperativos de prudência, não porque obrigam efetivamente e sim porque neles há a coerência da razão e, por essa obediência relativa, são chamados de conselhos. O objetivo dos conselhos de prudência é tornar o homem feliz, assim todos os móveis pragmáticos são meramente condicionados, uma vez que as ações são meios para a felicidade.

Desse modo, percebemos que os meios para ser feliz são indeterminados, porque cada um diz para si o que fazer para ser feliz; todos têm uma ideia geral do que é a felicidade, submetendo à formalidade de um imperativo que tem uma bondade condicionada a um objeto que, apesar de geral, não determina universalmente a regra. O imperativo de prudência não pode dar *a priori* uma regra para o bem-estar, pois só podemos afirmar o que isso é mediante uma regra *a posteriori*. É nesse sentido que, mesmo sendo geral o fim da prudência, seu princípio não pode ser uma regra para todas as ações. Contudo, à medida que o convívio social é dado, o imperativo de prudência dita, aconselha certos bons modos, não por respeito à humanidade propriamente, mas por amor. Dito de outra forma, um sentimento patológico que quer evitar a discórdia entre os homens, não tem por objetivo promover o bem, nem o mal, mas manter a concórdia em vista da felicidade própria. Considerando que os móveis da prudência são sempre externos, e a felicidade é uma ideia da imaginação, o preceito de prudência continua a ser hipotético já que a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção (*GMS*, AA04: 416). A partir disso, podemos entender quando a *GMS* afirma que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar as ações de maneira objetiva como praticamente necessárias, já que eles são apenas conselhos (*consilia*) (*GMS*, AA04: 418). Logo, as regras de prudência obrigam apenas pela forma geral do imperativo, não pelo conteúdo, por isso são tidas por conselhos. Há de obedecê-los quem quer; porém, se quiser obedecer, deve estabelecer os meios necessários

para alcançar o fim, assim, prova-se uma obrigação relativa quanto à força dos móveis. O que move um conselho é sempre um interesse subjetivo quanto ao agrado e desagrado que podemos ter diante dos demais.

A partir do que foi dito, há de se considerar que um aconselhamento contém apenas uma necessidade “[...] que só pode valer sob a condição subjetiva e contingente de este ou daquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade; [...]” (GMS, AA04: 416). Por mais que um conselho seja racional, por mais que fique evidente que se trata de nosso bem-estar e felicidade, não se pode ser obrigado a segui-lo, precisamente se não os adotou como seu fim, os objetivos propostos pelo conselho. A regra pragmática sustenta-se na determinação do fim da felicidade e no que ela consiste no aspecto primário da prudência, já os meios para tal são o aspecto secundário. Isso se dá por conta do fato de que conselhos não são determinados *a priori*, porém *a posteriori*; como tal, é importante a identificação dos melhores meios para atingir seu fim, o que exige certa capacidade de julgar. Notadamente, porque a prudência não é uma questão ligada ao fim, visto que todas as ações possuem o mesmo fim, a felicidade. Porém, à medida que há uma adequação entre o fim e os meios, uma pessoa pode ser mais prudente do que a outra. Antes de tudo é determinado um fim geral e empiricamente condicionado, não um princípio. Esse decorre das exigências que aquele faz à razão; dito isso, não se pode, então, agir segundo princípios determinados para se ser feliz, entretanto, apenas segundo conselhos empíricos, acerca dos quais a experiência ensina serem mais adequados para fomentar o bem-estar.

Doravante, podemos definir prudência como sendo o conhecimento dos melhores meios para fins dados, uma vez que os meios para isso não se encontram totalmente em nosso poder, porque tais meios são os outros seres humanos. Precisamente por isso, a prudência não é nada mais do que uma habilidade para servir-se de seres que agem livremente em vista de fins determinados. Os fins são dados à medida que, de modo geral, chamamos a agradabilidade da vida, em seu conjunto, de felicidade, contudo os meios a serem empregados não são coisas, como os são nas regras de habilidade. Posta a partir desse ângulo, a prudência é a “[...] destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio [...]”. (GMS, AA04: 416). Os meios a serem postos para nossa felicidade são outros seres humanos, logo outros seres racionais. Em suma, a prudência “[...] consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos” (Päd, AA09: 486). O homem, fim em si mesmo do ponto de vista prático, pode ser concebido, sob o prisma pragmático, como meio, fato que provoca certamente resistência, já que todos querem a

felicidade, entretanto nem todos estão dispostos a contribuir com a felicidade do outro, tampouco serem usados para tal fim. É preciso levar em conta que o fundamento determinante material da prudência é o amor de si e, como se trata de uma inclinação, jamais pode ser satisfeita por completo; por conta disso, nunca deixará de buscar a felicidade, visto que a felicidade não se encontra em lugar nenhum na natureza, uma vez que a natureza mesma nunca é suscetível ao bem-estar e à satisfação. Do ponto de vista da filosofia prática, isso expõe o frenesi das inclinações na natureza humana empírica; a insaciável satisfação do desejo de felicidade. Já o enfoque pragmático demonstra que a cada avanço da prudência rumo a seu fim, o homem torna-se cada vez mais experiente e sagaz na perseguição daquele fim, ainda que continue impossível neste mundo.

3 A PRUDÊNCIA E SEUS SENTIDOS: DA DISPOSIÇÃO NATURAL À REGRA QUE CONTRARIA AS INCLINAÇÕES.

A palavra prudência que no alemão se diz *Klugheit* expressa, por seu prefixo *Klug*, uma certa noção de inteligência, sagacidade, como qualidade de alguém que sabe se safar de prejuízos, ou que sabe bem lidar com as intempéries da vida, mas para Kant a prudência é muito mais que mera esperteza. Seu conceito é tomado em dois sentidos, como podemos ler na *GMS* (AA04: 416). A prudência no que diz respeito às relações com o mundo é denominada de prudência mundana; é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para utilizá-las para as suas intenções. A prudência privada é a sagacidade em reunir todas essas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. Pode-se achar muito esperto, se se tem apenas a primeira, mas se não souber conservar a felicidade adquirida, não pode ser chamado de prudente; por isso, prudência e esperteza não são a mesma coisa. Ao contrário, o esperto é um aproveitador que nada mais tem que imperícia na arte de ser feliz. Assim, é preferível pensar que temos, não dois tipos de prudência, como o próprio filósofo refere-se, dois sentidos (*Sinn*); um só conceito que se destina a dois propósitos diferentes. A prudência nas relações com o mundo diz respeito ao proveito que se tira das relações com os demais. Podemos dizer que é uma prudência pública, à medida que confere um valor público ao homem; uma prudência mundana (*Weltklugheit*). Ela diz respeito ao temperamento do homem na vida em sociedade, no trato com os demais. A prudência privada, nome que recebe em oposição ao foro de influência da prudência mundana, refere-se à preservação do que como indivíduo conseguiu-se do proveito tirado da relação com os

demais, visto que é a capacidade de fazer durar as vantagens decorridas do uso da prudência mundana. Portanto, é a prudência privada que traz à baila a moderação e a temperança, quanto aos bens adquiridos. A prudência privada reprime os ímpetos das paixões que podem decorrer do mau uso da prudência mundana, a fim de que esta sempre se resguarde contra o desejo de poder inerente à civilização. Porque o homem sempre se sente tentado pela busca de reputação, autoridade e dinheiro, é perceptível que quando se está de posse desses bens deseja-se fazer uso arbitrário de qualquer ser humano, todavia isso apenas fomenta o vício da dominação, mas não a prudência (*Anth*, AA 07: 271).

Notamos que os vícios provenientes do convívio social são derivados das inclinações e nunca são completamente satisfeitos. Ter dinheiro, honra e poder sempre serão motivos para que se deseje cada vez mais, incorre assim o homem no mau uso da prudência e, por conseguinte, abre caminho para o vício da inveja. A *KpV*, acaba por conceituar a prudência privada quando tece a crítica aos epicuristas. Eles tomaram como princípio supremo da moralidade algo totalmente falso, o amor de si, porque como dissemos, este fundamenta uma escolha arbitrária (relativa ao arbítrio e não à vontade mesma). Contudo, os epicuristas não esperavam frivolidades da ação pretensamente moral, “[...] não esperaram nenhuma felicidade maior do que a que deve ser obtida pela prudência humana (à qual pertencem também a temperança e a moderação das inclinações) [...]” (*KpV*, AA05: 126). Destarte, aparentemente se separa a prudência da temperança e da moderação, quando na verdade, pelo fim estabelecido, a felicidade, há uma referência aos dons naturais no uso da prudência privada. Isso posto, a prudência reúne em si as qualidades do temperamento e os dons da fortuna (*GMS*, AA04: 393) que, articulados pelas circunstâncias, proporcionam certo bem-estar. Porém, há de se observar que só se tem temperança e moderação, aspectos da efetivação da prudência privada, se se tem disciplina.

A moderação, elemento indispensável para se conservar os bens adquiridos por meio da prudência mundana, é sempre um modo de disciplinar-se, em consideração à disciplina do corpo. Temos que observar os dois seguintes deveres: a moderação em relação a suas diversões e a suficiência [*Genügsamkeit*] em vista das necessidades reais do corpo. A moderação também diz respeito ao caráter e “chama-se modéstia à moderação nas pretensões em geral, isto é, a limitação voluntária do amor de si mesmo de um homem em vista do amor por si mesmo de um outro; [...]” (*MS*, AA06: 462). A prudência privada enquanto temperança e moderação, assim como a prudência mundana, só tem sentido na vida em sociedade, visto que, o “[...] bom modo de vida é a adequação do bem-viver à sociabilidade (portanto, ao

gosto)” (*Anth*, AA07: 250). A sociabilidade “[...] significa a habilidade de sua escolha no prazer social, que implica moderação (sobriedade), e tanto amplia o prazer, quanto o torna duradouro” (*Anth*, AA07: 250). A prudência privada visa prolongar o prazer adquirido nas relações sociais; para tanto, julga-se que alguém moderado sabe apreciar a bebida e a comida bem mais que o ávido e o glutão, porque ao fim estes encerram o prazer da companhia dos demais bem antes que todos os outros. Adiantam o ápice do prazer, sem que dele desfrute de forma ampla e duradoura.

É desse modo que Kant nos faz entender que não há prudência sem sociabilidade, porque na verdade, é ela que faz os homens sociáveis. É nas relações sociais que o homem deve fazer uso da prudência mundana; e nas tensas relações características da vida em sociedade é preciso ser reservado com prudência e, para agir dessa maneira, de acordo com a prudência, é necessário ponderação. Logo, é exigida do homem a habilidade de falar o necessário, de fazer uso de certa persuasão e, principalmente, uma cuidadosa reserva para com os demais; a ponderação nas relações sociais. Porque se o fim é a felicidade, o homem percebe-se na situação do único encarregado de prover esse fim. O homem observa que é o único responsável por sua própria felicidade e, para isso, também deve ser autor de outras tantas habilidades que possam conduzir aos fins da prudência. O homem começa a perceber que, por meio do capricho de suas inclinações, não pode atingir seus fins, no que diz respeito à felicidade. É preciso, inclusive, contrariar algumas inclinações. Uma observação de si faz com que o homem perceba que não é possível ser feliz mediante o uso de meros instintos; essa observação não é feita por acaso, nem de bom grado, contudo, por meio do convívio em sociedade.

As máximas que buscam a felicidade podem se contradizer entre si e com as dos demais, já que elas, decerto, se harmonizam segundo meu arbítrio, mas não com o arbítrio dos outros e às vezes nem mesmo com meu próprio arbítrio, uma vez que são retiradas do desejo de felicidade; de um fundamento egoísta. Como não existe um princípio *a priori* do bem-estar, cada um considera de seu modo o que isso seja. O arbítrio escolhe como fim o que lhe aprouver numa determinada situação, inclusive podendo entrar em conflito consigo mesmo em um momento subsequente, porque o fim é sempre o objeto de uma inclinação, de um apetite imediato para a posse de uma coisa por meio da sua ação (*RGV*, AA06: 06); esse conflito entre desejos privados, em que cada um concebe-se como responsável pela busca de sua felicidade. É necessariamente por conta disso que o filósofo irá relacionar a felicidade com uma regra universalmente válida, segunda a qual, nos lembram as *Refl* (AA19: 129), é

ela mesma uma regra da felicidade, pois o universal de todas as inclinações é o agradável e, seu *abstractum*, a felicidade. Porém, o mais significativo disso é que, quem age incorretamente merece a inimizade de todos os homens; quem não é bondoso pode ser tão feliz quanto possa conseguir, mas não é digno capaz do amor dos homens. A felicidade tem uma regra geral que se fundamenta, de certo modo, nas inclinações e que, como sendo um *abstractum*, a felicidade constitui um fim para aquelas regras. É, por isso, relevante o que se pode extrair dessa reflexão; para compreendermos o que é a prudência mundana, precisa-se levar em conta a passagem que afirma: ‘Quem age incorretamente merece a inimizade de todos os homens’. A inimizade ou amizade dos homens propicia, na vida em sociedade, uma correção da ação, que não sendo uma correção moral também não tem uma bondade moral (*Bonitas moralis*). Todavia, o que Kant entende por merecedora da amizade dos homens no âmbito da prudência é uma bondade pragmática (*bonitas pragmática*).

Essa *bonitas pragmática* tem em vista não só o conforto temporal, riqueza, bens e poder, como também o amor dos homens. O homem prudente é aquele que consegue unificar os bens adquiridos no mundo e preservá-los no bom convívio social. O uso da prudência implica levar em conta que sua própria felicidade depende de conceitos que restrinjam as condições de ser o autor da felicidade ou ao menos, não se deve contrapor aos outros, enquanto autores de sua própria (*Refl*, AA19: 272-273). A condição do exercício da prudência é reconhecer o outro também como autor de sua própria felicidade, à qual ninguém deve se contrapor. Porém, devemos levar em consideração a inclinação ao poder de ter influência sobre outros seres humanos, é ela que estimula o uso que se possa fazer dos demais, porquanto dominar a maioria das “[...] inclinações dos outros homens para poder dirigi-las e determiná-las segundo as próprias intenções é quase tanto quanto estar de posse dos outros, como se fossem simples instrumentos da própria vontade” (*Anth*, AA07: 271). Tal inclinação provoca, no contexto societal, tensões típicas das relações que as inclinações travam entre si, porque o que se faz segundo o amor de si, se faz de acordo com o que se considera bom para si. A mera inclinação de ter influência sobre os demais não leva em conta que o simples interesse individual pode provocar no outro descontentamento; ao notar que é simples meio para a felicidade de quem dele faz uso, o homem pode se tornar reservado e resistente ao outro. Ninguém é obrigado a submeter suas ações em vista dos fins pragmáticos de outrem.

Para além da mera inclinação, a prudência deve incluir em seu cálculo esse descontentamento, algo que é meramente subjetivo. Ninguém pode ser obrigado à felicidade; não obstante, se quer ser feliz, deve fazer uso de determinados meios para tal. Na vida em

sociedade o uso da prudência é o meio de atenuar as tensões provocadas pela inclinação de domínio sobre o outro, porque uma vez que todos almejam a felicidade, o que, no entanto, é suposto a partir da condição de cada um, isso revela que na natureza humana foi posto “[...] o germe da discórdia e quis que sua própria razão tirasse dessa discórdia a concórdia, ou ao menos a constante aproximação dela, [...]” (*Anth*, AA07: 322). A disposição de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções evidencia algo de notável na espécie humana: a capacidade de cultivar a si mesma, de aperfeiçoar-se a partir de suas próprias disposições naturais. O homem tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume, pois é um animal que, sendo dotado da faculdade da razão (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*) (*Anth*, AA07: 321). Ele se destaca não por ser racional, mas porque pode fazer uso da faculdade da razão, ele é razoável.

A prudência sem dúvida é a razoabilidade do uso da disposição pragmática, sem ela não há sociabilidade, porque imperaria a discórdia e, conseqüentemente, a barbárie. Essa disposição garante a civilização por meio da cultura, principalmente das qualidades de relacionamento, que é a propensão natural da espécie humana para sair da rudeza, do mero poder individual e tornar-se um ser polido, ainda que não moral, por meio do convívio social; tem assim a concórdia como destino (*Anth*, AA07: 323). Notadamente, a prudência diz respeito às qualidades do relacionamento, porque a aproximação que se faz dos demais tem, indubitavelmente, o propósito da felicidade. A prudência envolve uma regra de ajuizamento para o que pertence à felicidade e as regras relacionadas ao uso dos meios para essa felicidade, por meio das quais os homens aproximam-se uns dos outros, cultivam bons hábitos, expõem modos corteses, típicos da civilização. Em suma, é a prudência que faz o homem tornar-se um ser polido apreciador da concórdia, isto é, a natureza o destinou à capacidade técnica empregada às coisas e aos demais homens. Sobretudo, o homem é um animal que “[...] não estava destinado a pertencer como boi a um rebanho, mas como abelha a uma colmeia. Necessidade de ser um membro de alguma sociedade civil” (*Anth*, AA07: 330). É a congregação do homem em sociedade que permite vínculos capazes de estabelecer a perpetuação da espécie, relações amistosas e de concórdia. Essas múltiplas formas de prazer adquiridas pela companhia do outro arrancam o homem da barbárie em direção a uma sociedade civil. À medida que ele forja bons costumes, porque quer ser querido, demonstra que é atraído para viver em sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideremos que toda sociedade é um pacto amistoso entre seus membros ou, no mínimo, um pacto de interesses comuns. Assim, surgem certas agremiações que firmam nas diferenças para com os demais e nas semelhanças para com os seus; revelam outro elemento da vida em sociedade, a insociabilidade. As pequenas sociedades produzem uma reserva, enquanto reconhecimento de pertença que se funda na inclinação à preservação do grupo. É importante observar que, ao mesmo tempo que uma sociedade se fecha, vez por outra deve se abrir para novos membros, caso contrário, o que outrora a protegia, agora a destrói. Essa tensão exemplar de sociedades fechadas revela o que ocorre na espécie, o antagonismo que é “[...] a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Essa disposição reside manifestamente na natureza humana” (*IaG*, AA08: 20). Se do ponto de vista da civilização, a insociabilidade revela, no decorrer da história, diversas facetas da brutalidade e da rudeza, pode muito bem se justificar o porquê de o homem constantemente ter uma “[...] grande propensão para se isolar, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, [...]” (*IaG*, AA08: 21). Isso se explica por conta das inclinações do homem para ser insociável. A propensão (*Hang*) para isolar-se, origina-se justamente do extremo da sociabilidade (*Umgiinglichkeit*); quando o homem faz uso excessivo do relacionamento frequente, que ao fim, se converte em paixão (*Anth*, AA07: 277). Essa inclinação para aproximar-se demasiadamente dos outros invade a liberdade dos demais, e conduz aos vícios decorrentes da vida em sociedade, os vícios da cultura, por exemplo, a inveja, a ingratidão, a alegria maliciosa. A eles podemos chamar de vícios diabólicos (*RGV*, AA06: 27).

Os vícios discordam da natureza humana, e apesar de a mentira não estar posta na lista, ela é tão prejudicial para a sociabilidade que se iguala à inveja e à ingratidão, porque torna o homem incapaz de tirar algo de bom do discurso do outro. Tudo isso leva a certa reserva que, ao fim, evidencia nossa tendência para a insociabilidade. O desejo de se isolar (*vereinzeln*) é provocado por certa desconfiança de que o outro constitui sempre uma ameaça. Em um mundo onde cada um pode fazer uso arbitrário dos demais, escondendo seus reais intentos, o homem vê-se com receio, não da prudência, entretanto da esperteza; isso revela outra paixão, o desejo de domínio. Tenta-se ser esperto (*Kluge*) e ardiloso, sem,

contudo, se dá conta de que o outro também pode sê-lo, portanto, sem dúvida que aqui o homem é tapeado (enganado) por suas próprias inclinações, e no uso de tais meios perde seu fim-último; aqui, porém, não falamos de sabedoria, que não consente paixões, e sim apenas da esperteza com que se podem manipular os tolos (*Anth*, AA07: 271). Há no homem uma inclinação para o domínio dos outros, coisa que sem o uso da razão pode ser que a aspiração a um tal poder de influência sobre os outros se torne paixão. Essa inclinação toma por base o amor de si, que fomenta ambição, desejo de dominação e a cobiça. Não obstante, pelo caminho simples da inclinação o gozo e o bem-estar da vida seriam sobremaneira curtos, pois percebendo os homens que todos não passam de espertos, fica insustentável qualquer felicidade duradoura. A desconfiança seria generalizada, e ninguém confiaria minimamente em ninguém.

É preciso que a razão se faça de serva da inclinação, numa espécie de encenação, na qual a razão ludibria a inclinação, passando-se por governada, quando na verdade é governante. Com isso ela guia a inclinação para seus propósitos, fazendo do amor de si um amor de si racional, logo “[...] esse amor só é racional na medida em que, por um lado, no tocante ao fim, se escolhe apenas o que pode coexistir com o maior e mais duradouro bem-estar e, por outro, se escolhem os meios mais aptos em ordem a cada uma das partes constitutivas da felicidade” (*RGV*, AA06: 45). Prudente é o homem capaz de utilizar-se de suas inclinações para seus propósitos, em busca do bem-estar, sem, contudo, render-se totalmente a elas. As máximas de prudência, sob a ótica da moralidade, não passam de regras pragmáticas muito contingentes, incapazes de determinar a vontade, em uma palavra, heteronomia. Todavia, ainda constituem uma domesticação dos instintos.

A busca pela felicidade, ao fim de tudo, providencia também os fins morais, já que alguém, estando preocupado com o contentamento, com insatisfação de suas necessidades elementares, não pode se preocupar em cumprir seu dever. Claro está que o homem não é um ser somente suprassensível, ele é um ente carente e, portanto, a razão tem a incumbência de socorrê-lo em suas necessidades sensíveis, porque isso concerne à sensibilidade. A razão deve “[...] cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura” (*KpV*, AA05: 61). É certamente por isso, que a razão “[...] não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade, mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada em consideração” (*KpV*, AA05: 93), por certo, pelo fato de que a moral diz respeito mais à dignidade de ser feliz que à garantia de felicidade. Na maioria das vezes, o preceito de

felicidade choca-se contra a lei da moralidade; não é em função disso que o homem terá de renunciar ao seu fim natural, a felicidade, visto que, ele não pode fazê-lo, como também, nenhum ser racional finito em geral. Por isso, não é preciso que deixemos de buscar a felicidade, coisa que não podemos fazer, apenas corresponde à necessidade de não misturarmos as instâncias do uso da razão. Quando se trata de dever não se podem considerar os móveis da felicidade, contudo subordiná-los à moralidade.

Dessa forma, o uso da prudência evidencia que o homem utiliza-se de sua razão como instrumento para atingir seus fins pragmáticos, no entanto, “[...] ele não é tão inteiramente animal a ponto de ser indiferente a tudo o que a razão por si mesma diz e de usá-la simplesmente como instrumento de satisfação de sua carência enquanto ente sensorial” (*KpV*, AA05: 61). A prudência, nesse caso, busca atingir seus fins pragmáticos, enquanto a razão prática por meio destes, por sua vez, persegue os fins morais. Porque aquilo que em nós aspira apenas à felicidade é a inclinação, mas aquilo que limita sua inclinação à condição de primeiramente ser digno dessa felicidade é sua razão; e a liberdade da vontade é aquilo que, por meio da razão, limita e domina nossas inclinações (*MS*, AA06: 481). No uso da prudência, a razão ludibria as inclinações, concede-lhes seus fins, disciplinando-as por regras de prudência; em suma, percebemos que é a moral que subjaz no cumprimento de certos conselhos de prudência. Destarte, a prudência assume uma função formativa para a vontade do homem. Com o passar dos anos ele se torna experiente e perspicaz e, sobretudo, conhecedor de suas inclinações e paixões, prudente nas coisas mundanas. Efetivamente, a prudência é uma disciplina para o arbítrio e uma instrução para que a vontade queira ser virtuosa.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, Ferdinand. Introduction e notes sur les Fondements de la métaphysique des moeurs. In: KANT, Immanuel. **OEuvres Philosophiques**. Tome II. Tradução de Ferdinand Alquié. Paris: Librairie Gallimard, 1985. p. 221-239; 1443-1461.

AUBENQUE, Pierre. A prudência em Kant. In: AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. 2. ed. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.

CUNHA, Bruno Leonardo. Sobre a distinção entre prudência e moralidade em Kant e Crusius: considerações sobre a origem da doutrina do imperativo categórico. **Studia Kantiana**, Curitiba, v. 17, n. 1, p. 101-126, abr. 2019.

KANT, Immanuel. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth, AA 07)**. Tradução de Clelia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Die Metaphysik der Sitten (MS, AA 06)**. Tradução de Clélia Aparecida Martins *et al.* Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV, AA 06)**. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. **Œuvres Philosophiques**. Tradução de Ferdinand Alquié *et al.* Tome I. Paris: Librairie Gallimard, 1980.

KANT, Immanuel. **Œuvres Philosophiques**. Tradução de Ferdinand Alquié *et al.* Tome II. Paris: Librairie Gallimard, 1985.

KANT, Immanuel. **Œuvres Philosophiques**. Tradução de Ferdinand Alquié *et al.* Tome III. Paris: Librairie Gallimard, 1986.

KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS, AA 04)**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft (KU, AA 05)**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft (KpV, AA 05)**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2015. Edição bilíngue.

KANT, Immanuel. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (IaG, AA 08)**. Tradução de Rodrigo Novaes e Ricardo Terra. São Paulo: Martins fontes, 2016.

KANT, Immanuel. Reflexion (*Refl*, AA 19). Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, 2012, n. 19, p. 134-158.

KLEIN, Joel Thiago. Prudência e moral na filosofia política de Kant. **Estudos Kantianos**, Marília, SP, v. 5, n. 1, p. 159-178, jan./jun., 2017. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/7084>. Acesso em: 03 nov. 2020.

MUNIZ, Luís Gustavo das Mêrces. **A prudência na filosofia prática de Kant**. Tese (Doutorado em filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2019.

SANTOS, Robinson. O conceito de *Klugheit* em Kant. **Philosophica**, Lisboa, n. 38. p. 91-106, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24252/1/Robinson%20Santos%2091-106.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2024.

SILVA FILHO, Tomaz Martins da. **Educação e prudência em Kant**. São Paulo: Editora Dialética, 2024.