

Joel Thiago Klein

**KANT E A IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL NOS
LIMITES DA RAZÃO**

Tese submetida ao Programa de Pós-
graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Doutor em Filosofia
Orientadora: Prof. Dra. Maria de
Lourdes Alves Borges

Florianópolis
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Klein, Joel Thiago

Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão [tese] / Joel Thiago Klein ; orientadora, Maria de Lourdes Alves Borges - Florianópolis, SC, 2012.
353 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Kant. 3. Moral . 4. Teleologia.
5. Filosofia da história. I. Borges, Maria de Lourdes Alves. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Joel Thiago Klein

**KANT E A IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL NOS
LIMITES DA RAZÃO**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 21 de setembro de 2012

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^a, Dr.^a Maria de Lourdes Alves Borges - Orientadora - UFSC

Prof. Dr. Christian Viktor Hamm - Avaliador - UFSC

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres - Avaliador - UFBA

Prof.^a Dr. Alessandro Pinzani - Avaliador - UFSC

Prof. Dr. Denílson Luis Werle - Avaliador - UFSC

Prof. Dr. Werner Ludwig Euler - Avaliador - UFSC

À minha esposa Cristina.

AGRADECIMENTOS

- À CAPES pelo financiamento desta pesquisa.
- À CAPES e ao DAAD pelo financiamento do curso de língua alemã e do estágio de doutorado em Berlim.
- Aos Professores Christian Hamm, Hans Christian Klotz, Miguel Spinelli, Abel Lassale Casanave, Alessandro Pinzani, Delamar Dutra, Valerio Rohden, Maria de Lourdes Alves Borges e Werner Euler pelas aulas, debates e estudos sobre a filosofia kantiana.
- Aos tradutores, portugueses e brasileiros, dos textos de Kant que facilitaram enormemente minha pesquisa.
- A Christian Hamm e Valerio Rohden pelas aulas sobre tradução de textos kantianos.
- Aos membros da banca que aceitaram debater minha tese.
- À Professora Maria de Lourdes Alves Borges pela orientação no Doutorado.
- Ao Professor Rolf-Peter Horstmann por ter me recebido na Humboldt Universität zu Berlin, discutido meu trabalho e me incentivado.
- Entre debates e cafés, agradeço aos meus amigos e colegas do grupo de estudos dos sábados, Bete, Cristina, Evânia, Franciele, Gisa, Idete, Patrícia, Alessandro, Amaro, Davi, Diogo e Leon.
- À Sociedade Kant Brasileira e ao Centro de Investigações Kantianas (CIK) da UFSC que, por sua organização e trabalho, oportunizaram a minha participação em diversos eventos nos quais aprendi muito.
- Aos meus amigos, de longe e de perto, por tantas coisas.
- Aos meus pais, irmãos e avós por tudo.
- A minha esposa Cristina, por estar ao meu lado.



ALL EVENTS ARE PREORDAINED AND UNALTERABLE. WHATEVER WILL BE WILL BE. THAT WAY, IF ANYTHING BAD HAPPENS, IT'S NOT MY FAULT. IT'S FATE.



(Bill Watterson, June 7, 1988)

RESUMO

A presente tese procura oferecer uma interpretação abrangente e sistemática da filosofia da história de Immanuel Kant. Nessa perspectiva defende-se três posições: primeira, que Kant sustenta nos textos histórico-políticos a possibilidade do progresso de uma virtude moral; segunda, que o projeto de uma história universal se assenta essencialmente sobre a perspectiva prática da faculdade de julgar reflexionante; e terceira, que a história universal constitui uma parte indispensável de uma imagem moral do mundo e da arquitetônica da razão pura.

Palavras-chave: Kant; moral; teleologia; filosofia da história; progresso

ABSTRACT

The present PhD dissertation attempts to provide a comprehensive and systematic interpretation of Immanuel Kant's philosophy of history and will defend three main positions: *first*, that Kant sustains in his historical-political works the possibility of the progress of a moral virtue; *second*, that the project of a universal history is grounded essentially in a practical perspective of reflective judgment; *third*, that a universal history constitutes an indispensable part of a moral image of the world as well as of the architectonic of pure reason.

Key words: Kant, moral, teleology, philosophy of history, progress

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Todas as citações de Kant correspondem à forma adotada pela *Akademie-Ausgabe* e aceita como padrão pela Sociedade Kant Brasileira:

- *Siglum*, AA (Bd.-Nr.): Seite[n].Zeile[n].
- *Sigla*, AA (número do volume): página[s]. linha[s].
- Ex: *IaG*, AA 08: 30. 10-15.
- “n.” significando “nota” e “f.” ou “ff.” significando página “seguinte” ou “seguintes”
- Os itálicos presentes nas citações são ênfase do próprio Kant, já os negritos são meus.
- Usa-se “[]” para acrescentar palavras nas citações.
- Usa-se “{ }” para fazer referência interna a outros capítulos e seções da tese.

| | |
|-------------|---|
| <i>AA</i> | Akademie Ausgabe Edição da Academia |
| <i>Anth</i> | Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07) Antropologia em sentido pragmático |
| <i>Br</i> | Briefe (AA 10-13) Cartas |
| <i>EaD</i> | Das Ende aller Dinge (AA 08) O fim de todas as coisas |
| <i>EEKU</i> | Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20) Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo |
| <i>FM</i> | Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20) Quais são os verdadeiros progressos que a metafísica realizou na Alemanha desde a época de Leibniz e Wolff |

| | |
|-------------|---|
| <i>GMS</i> | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04) Fundamentação da metafísica dos costumes |
| <i>IaG</i> | Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08) Ideia de uma história universal com uma intenção cosmopolita |
| <i>KpV</i> | Kritik der praktischen Vernunft (AA 05) Crítica da razão prática |
| <i>KrV</i> | Kritik der reinen Vernunft (Originalpaginierung A/B) Crítica da razão pura (paginação original A/B) |
| <i>KU</i> | Kritik der Urteilskraft (AA 05) Crítica da faculdade do juízo |
| <i>Log</i> | Logik (AA 09) Lógica |
| <i>MAM</i> | Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08) Início conjectural da história humana |
| <i>MpVT</i> | Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (AA 08) Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodicéia |
| <i>MS</i> | Die Metaphysik der Sitten (AA 06) Metafísica dos costumes |
| <i>OP</i> | Opus Postumum (AA 21 u. 22) Obras póstumas |

| | |
|----------------------|--|
| <i>Päd</i> | Pädagogik (AA 09) Pedagogia |
| <i>Prol</i> | Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04) Prolegômenos à toda metafísica futura |
| <i>Refl</i> | Reflexion (AA 14-19) Reflexões |
| <i>RezHerder</i> | Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (AA 08) Recensões às Ideias para uma filosofia da história da humanidade de J.G. Herder |
| <i>RGV</i> | Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06) A Religião nos limites da simples razão |
| <i>SF</i> | Der Streit der Fakultäten (AA 07) Conflito das faculdades |
| <i>TP</i> | Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08) Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática |
| <i>ÜGTP</i> | Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08) Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia |
| <i>Vorl</i> | Vorlesungen (AA 24 ff.) Preleções |
| <i>V-Lo/Blomberg</i> | Logik Blomberg (AA 24) Preleções sobre lógica anotadas segundo Blomberg (AA 24) |

| | |
|---------------------|---|
| <i>V-Lo/Wiener</i> | Wiener Logik (AA 24) Preleções sobre lógica anotadas segundo Wiener (AA 24) |
| <i>V-Mo/Collins</i> | Moralphilosophie Collins (AA 27) Preleções sobre filosofia moral anotadas segundo o aluno Collins (AA 27) |
| <i>V-Mo/Mron</i> | Moral Mrongovius (AA 27) Preleções sobre filosofia moral anotadas segundo o aluno Mrongovius (AA 27) |
| <i>VT</i> | Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 08) Sobre um suposto novo tom elevado na filosofia |
| <i>WA</i> | Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08) Resposta à pergunta: que é esclarecimento? |
| <i>WDO</i> | Was heißt sich im Denken orientiren? (AA 08) O que significa orientar-se no pensamento? |
| <i>ZeF</i> | Zum ewigen Frieden (AA 08) À paz perpétua |

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO..... | 5 |
| PARTE I - CONTEXTUALIZANDO E PROBLEMATIZANDO | 9 |
| 1. O projeto de uma história universal..... | 11 |
| 1.1 A história empírica e o projeto de uma história universal | 11 |
| i. Diferenças quanto ao objeto | 12 |
| ii. Diferenças quanto à metodologia..... | 16 |
| iii. Diferenças quanto ao status epistemológico..... | 21 |
| 1.2 A história universal e a questão da sua utilidade | 23 |
| i. Como orientação teórico-científica | 24 |
| ii. Como orientação para o agir moral | 26 |
| iii. Como sustentáculo da esperança | 28 |
| 1.3 Algumas considerações | 30 |
| 2. A história como progresso..... | 33 |
| 2.1 A questão da felicidade | 33 |
| 2.2. Tese do progresso meramente jurídico..... | 36 |
| i. Argumento da opacidade da ação humana..... | 38 |
| ii. Argumento da história como reino da natureza..... | 39 |
| iii. Argumento da possibilidade de garantia do progresso jurídico | 40 |
| iv. Argumento da hispostasiação da espécie..... | 41 |
| v. Argumentos hermenêuticos | 42 |
| 2.3 Tese do progresso moral stricto sensu..... | 44 |

| | |
|---|-----|
| i. Argumento de um dever para o sumo bem..... | 44 |
| ii. Argumento de um dever de promoção do bem supremo ... | 49 |
| iii. Argumentos sistemático-teleológicos..... | 50 |
| iv. Argumentos hermenêuticos..... | 52 |
| 2.4 Contrapontos | 54 |
| i. Críticas de inconsistência sistemática da leitura moral | 55 |
| ii. Críticas de inconsistência sistemática da leitura jurídica..... | 59 |
| iii. Críticas de inconsistência sistemática da filosofia da história | 60 |
| 2.5 Algumas considerações sobre posições intermédias | 61 |
| PARTE II - APRESENTANDO SOLUÇÕES | 67 |
| 3. Os fundamentos político-antropológicos do progresso | 69 |
| 3.1. Sociabilidade insociável: a mola propulsora do progresso... 75 | |
| i. Lógica interna do antagonismo: dinamismo físico ou biológico? | 80 |
| ii. Sociabilidade insociável: propensão, inclinação ou paixão? 83 | |
| 3.2 A boa vontade e a política | 94 |
| i. O problema do lenho retorcido | 94 |
| ii. Sobre a ‘república’ de demônios racionais | 97 |
| iii. Mal radical: reforma ou revolução? | 109 |
| 3.3 Esclarecimento: a educação, o Estado e a religião | 114 |
| i. Conceito de Esclarecimento..... | 116 |
| ii. A educação | 131 |
| iii. O papel do Estado e das instituições políticas | 139 |

| | |
|--|-----|
| iv. O papel da religião | 144 |
| 3.4 História como progresso moral | 150 |
| 4. A história universal no contexto da filosofia transcendental | 155 |
| 4.1 Sobre uma pretensa fundamentação teórico-especulativa . | 155 |
| i. Erro da perversa ratio | 157 |
| ii. Erro de um ens rationis..... | 164 |
| iii. A falácia naturalista..... | 165 |
| 4.2 Sobre uma pretensa fundamentação prática stricto sensu . | 169 |
| i. Falácia naturalista ao reverso | 170 |
| ii. Corrosão da autonomia da vontade | 170 |
| iii. Insuficiência do critério de orientação prática | 171 |
| 4.3 Sobre a fundamentação prático-teleológica | 172 |
| i. Na Crítica da razão pura..... | 172 |
| ii. Na Crítica da faculdade do juízo | 177 |
| 4.4 Considerações teleológicas sobre uma virtude moral..... | 196 |
| 5. A história universal na Arquitetônica da razão pura | 203 |
| 5.1 A esperança e a natureza da razão pura | 205 |
| i. O bem como objeto da ação moral: movimento analítico.. | 208 |
| ii. O sumo bem como objeto da esperança: movimento sintético | 217 |
| iii. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão/interesse e esperança/crença | 239 |
| 5.2 A história universal como uma resposta necessária à questão da esperança..... | 269 |
| i. Aspectos da questão “que me é permitido esperar?” | 270 |

| | |
|--|-----|
| ii. A história universal no sistema da filosofia: uma imagem moral do mundo | 288 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 309 |
| A história universal como imagem moral do mundo: história, política, esperança e responsabilidade..... | 309 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 323 |
| Textos de Kant | 323 |
| Textos de comentadores | 325 |

INTRODUÇÃO

Depois de um grande período de quase completo esquecimento, estudos profundos e abrangentes sobre a filosofia kantiana da história são cada vez mais frequentes. Mas uma investigação sistemática que ofereça uma visão ao mesmo tempo abrangente, multifacetada, e unificada é algo que ainda não obteve sucesso. Por sistemático entende-se um estudo que primeiro apresente os principais problemas inerentes ao projeto e, em segundo lugar, consiga encontrar um fio condutor tanto para a unidade interna do projeto, quanto para a sua articulação com o restante do sistema da filosofia crítico-transcendental.

Os intérpretes normalmente reconstróem seus trabalhos a partir da ordem cronológica da publicação dos textos kantianos. Outras vezes, agrupam os textos segundo alguma proximidade ou distinção de problemas por eles presumida. Noutras ainda, acabam tratando o tema da história apenas como um apêndice a outros temas da filosofia prática ou teórica, o que, na maioria das vezes, subordina o enfoque da história à outras perspectivas e desfigura o próprio conceito de filosofia da história. Aqui a construção dos problemas e o desenvolvimento dos argumentos não se dará a partir de outros temas da filosofia kantiana, mas parte-se da hipótese hermenêutica de que a filosofia da história possui uma legitimidade e um território próprio.

Defende-se que a diversidade de interpretações tão contrastante a respeito da filosofia kantiana da história se deve à falta de uma leitura sistemática tanto do conjunto dos textos, quanto da sua relação com o sistema da filosofia crítica. Nesse sentido, assume-se como norma de orientação para este trabalho aquilo que o próprio Kant solicitou no segundo prefácio da *Crítica da razão pura*, a saber: “Em cada escrito desenvolvido sob forma de livre discurso são pinçáveis aparentes contradições quando se arrancam partes isoladas do seu conjunto e se as compara entre si, contradições essas que aos olhos daquele que se abandona ao julgamento de outros, projetam por sua vez uma luz prejudicial sobre esses escritos, mas que se resolvem muito facilmente para aquele que se apoderou da ideia no seu todo [a ideia do sistema].”¹ Pode-se dizer sem reservas que o próprio Kant reivindicou que seus textos fossem interpretados de forma sistemática e que a ideia do sistema deveria funcionar como a *pedra de toque* da validade de qualquer interpretação.

¹ KrV, B XLIV.

Existe, deveras, uma grande dificuldade na leitura que se está propondo aqui. Ao invés de apontar para rupturas, mudanças ou diferenças, investiga-se a unidade. Com isso, todavia, não há uma negação do surgimento de novas nuances e novos enfoques, nem de uma crescente complexidade contextual e histórica. Mas defende-se que, apesar disso, existe uma unidade intrínseca nas teses fundamentais da filosofia da história, a qual, por sua vez, possui o seu lugar assegurado no sistema. Um lugar que lhe é legítimo *ab ovo* por princípio.

Esta tese está construída segundo uma perspectiva lógico-argumentativa e não histórico-expositiva. Esta escolha foi feita a partir da distinção kantiana entre *quid facti* e *quid juris*, isto é, de um lado, as questões fáticas que influenciaram o desenvolvimento da sua filosofia da história e, de outro, as questões teóricas de justificação das suas premissas. Com isso não se está negando a importância, por exemplo, que o debate intelectual travado com Rousseau, Herder e Mendelssohn, ou que fatos históricos como o terremoto de Lisboa ou a Revolução francesa tiveram para o desenvolvimento de sua teoria. O que se está pressupondo aqui, novamente segundo o “espírito da filosofia crítica”, é que as questões de direito devem ter precedência sobre as questões de fato e que são as primeiras que devem servir de fio condutor para a interpretação e a legitimação de uma posição filosófica.

Esta tese está dividida em duas partes. *Na primeira parte*, composta por dois capítulos, reconstrói-se as características centrais do projeto de uma história universal juntamente com um apanhado geral de seus diversos problemas e das distintas interpretações por eles fomentadas. Esses dois capítulos podem ser vistos como uma introdução estendida à tese. Já *na segunda parte*, composta de três capítulos, apresenta-se uma interpretação abrangente e integrada que procura garantir a vinculação da filosofia da história na arquitetura da razão pura. A abordagem dos temas tratados do terceiro ao quinto capítulo seguem uma ordem crescente de abstração e complexidade teórica, isto é, inicia-se a partir da temática da antropologia e da política para, em seguida, discutir a legitimação da história universal em contextos transcendentais específicos, para, finalmente, levar a discussão ao ponto mais alto de universalidade teórica, que é a relação da ideia de uma história universal no contexto arquitetônico da razão pura. Em suma, na primeira parte, capítulos um e dois, expõe-se os principais problemas, na segunda, capítulos três, quatro e cinco, defende-se as soluções que se considera mais adequadas a eles.

O primeiro capítulo discute a particularidade do projeto de uma história universal em relação à historiografia e apresenta as várias

possibilidades de compreender a sua relação com a filosofia kantiana, especialmente a partir do problemático conceito de *utilidade*.

O segundo capítulo esclarece as diversas interpretações sobre a principal tese da filosofia da história e apresenta as principais dificuldades que ela oferece. Falar que a história universal é a história do progresso da liberdade não é dizer muito. Pode-se interpretar isso tanto num enfoque jurídico quando num enfoque ético. Ambas as posições são apresentadas à exaustão. No final se oferece uma leitura intermédia que será defendida nos capítulos posteriores, a saber, que a filosofia da história comporta no seu discurso o progresso de uma *virtude moral*.

O terceiro capítulo sustenta essa tese do progresso de uma virtude moral com base numa argumentação que se desenvolve num âmbito político-antropológico.

O quarto capítulo sustenta a mesma tese, mas com uma argumentação que se desenvolve no nível transcendental. Além disso, apresenta-se os fundamentos que definem a filosofia da história como um projeto que se enraíza na filosofia prática, mas que se desenvolve no campo intermédio da faculdade de julgar reflexionante.

O quinto capítulo mostra como a filosofia da história encontra seu lugar no sistema-transcendental a partir do espaço teórico aberto pelo interesse prático-sistemático da razão indicado pela questão: *o que me é permitido esperar?* Dessa forma, defende-se que a filosofia da história é essencialmente um projeto ligado aos conceitos de *esperança* e *responsabilidade* e que possui o status teórico de uma *crença* ou de um *conhecimento regulativo prático*.

Apenas como uma consideração geral, cabe ainda dizer que esta tese se concentra essencialmente na análise dos textos kantianos publicados durante o período crítico, deixando de lado parcialmente ou completamente os textos publicados ou escritos até 1781 e o *Opus postumum*. Com isso procura-se evitar que os argumentos aqui apresentados dependam de posições que poderiam ser questionadas a partir daquilo que se considera como os elementos centrais da filosofia kantiana.

PARTE I - CONTEXTUALIZANDO E PROBLEMATIZANDO

Se se deve auxiliar uma ciência, então todas as dificuldades têm de ser *descobertas* e têm de ser *procuradas*, até aquelas que tão secretamente ainda a estorvam, pois cada uma delas apela a um expediente que não pode ser encontrado sem proporcionar à ciência um aumento, quer na abrangência, quer na certeza, mediante o qual, portanto, mesmo os obstáculos tornam-se meios de promoção de solidez da ciência. Contrariamente, se as dificuldades forem intencionalmente ocultadas ou afastadas por meios paliativos, elas cedo ou tarde irrompem em males incuráveis que levam a ciência à ruína de um completo ceticismo. (*KpV*, AA 05: 103)

1. O PROJETO DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL

Neste capítulo delinea-se uma caracterização detalhada, ainda que não conclusiva, do projeto de uma história universal com uma intenção cosmopolita. Isso é feito em dois momentos: no primeiro, toma-se como parâmetro de comparação a história empírica ou a historiografia; e, no segundo, apresenta-se possibilidades sobre como compreender a função da história universal no conjunto sistemático da obra kantiana.

1.1 A história empírica e o projeto de uma história universal²

Depois de apresentar as principais teses sobre a sua consideração filosófica da história, Kant faz uma importante ressalva:

seria uma falsa interpretação do meu propósito crer que, com a ideia de uma história universal [*Weltgeschichte*], que tem em certo sentido um fio condutor *a priori*, pretendi rejeitar a elaboração de uma história [*Historie*] concebida de um modo simplesmente empírico.³

Aqui dois pontos precisam ser destacados. O primeiro diz respeito a uma questão terminológica. Kant estabelece um contraste entre “*Weltgeschichte*” ou “*allgemeine Geschichte*” e “*Historie*”. Isso pode passar despercebido pelo fato de na língua portuguesa ter-se apenas o termo “história” como o equivalente tanto de “*Geschichte*” quanto de “*Historie*”. Como na maioria das vezes Kant não qualifica o substantivo “*Geschichte*”, encontra-se nas traduções apenas o termo “história”, o que torna necessário considerar o contexto no qual o termo é empregado. Para evitar ambiguidades, adota-se como padrão para o restante do trabalho o termo “história universal” como significando a história filosófica construída segundo um fio condutor *a priori*. Já o termo “história empírica” ou simplesmente “história” é entendido aqui como significando a narrativa dos fenômenos históricos segundo uma perspectiva empírica, ou mesmo a própria ciência da historiografia.⁴ O

² Esse tema foi anteriormente abordado em Klein, 2009b.

³ *IaG*, AA 08: 30. 29-31.

⁴ O conceito “*allgemeine Geschichte*” no título do ensaio de Kant refere-se a um gênero historiográfico comum no século XVIII. O adjetivo “*allgemeine*” distingue o projeto de outros que descrevem a história de um povo específico ou de acontecimentos políticos de certa época. Na língua alemã apareceram

segundo ponto se refere ao fato de Kant nunca ter desenvolvido um estudo detalhado sobre as características da história empírica e o seu status epistemológico frente aos demais conhecimentos das ciências naturais. Entretanto, existem passagens esparsas a partir das quais se pode reconstruir os traços gerais de como Kant concebia essa espécie de conhecimento para, a partir disso, ter-se um contraponto para compreender melhor a natureza do projeto de uma história universal. Para realizar essa comparação será utilizado no que segue três aspectos: a diferença de *objeto*, a diferença de *metodologia* e a diferença quanto ao *status epistemológico*.

i. Diferenças quanto ao objeto

Sobre o objeto da história empírica encontra-se a seguinte passagem na *Blomberg Logik*, a qual se baseia nas aulas de lógica que Kant ministrou no início dos anos 1770:

Tudo o que acontece é considerado em conexão com espaço e tempo. Se o que acontece é considerado em relação a um tempo distinto, então chama-se isso de história [*Historie*], mas se o que acontece é considerado em relação a um mesmo tempo, então isso pertence ao campo da geografia. Existem diferentes tipos de história e geografia. A diferença que o autor traça, na qual ele divide a história em história política da igreja, história da sabedoria e história privada, é determinada pelos vários objetos de cognição histórica.⁵

trabalhos desse gênero com os seguintes títulos: GATTERER, Johann Christoph. *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesammten Umfange* (1761-1764); ISELIN, Isaak. *Über die Geschichte der Menschheit* (1768); SCHLÖZER, August Ludwig. *Vorstellung der Universal-Historie* (1772-1773). Kant possuía em sua biblioteca particular a tradução alemã de *Discours de l'histoire universelle* (1681) de Jacques Benigne Boussuet; *History of Civil Society* (1768) de Adam Fergunsons; *Kurzer Begriff der Weltgeschichte* 1. Teil (1785) de Johann Christoph Gatterer; e, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte* (1774) de Johann Matthias Schröckh. (Cf. WARDA, Arthur. *Immanuel Kants Bücher*, Berlin: Martin Breslauer, 1922; apud KLEINGELD, 1995, 14).

⁵ V-Lo/Blomberg, AA 24: 297. 07-16. Tradução própria.

O objeto da história empírica é o fenômeno histórico tal *como* ele aconteceu e *como* ele se relaciona com os fenômenos anteriores e posteriores, isto é, tal como ele se encontra determinado segundo as leis gerais da natureza em um espaço e em um tempo específico, mas também na relação com outros momentos temporais. Os “vários objetos de cognição histórica” significa que havendo interesse, é possível constituir uma história sobre qualquer coisa que aconteceu. Dessa forma, é plausível falar de uma história natural, de uma história da terra ou da história humana. Empreendimentos que o próprio Kant havia encetado no período pré-crítico. Naturalmente que para cada tipo particular de objeto também deve haver um método específico. Mas aqui restringe-se o conceito de história empírica à narrativa dos fenômenos humanos na história.

Se a passagem acima, por um lado, não caracteriza suficientemente a história empírica, por outro, a sequência do texto é de grande importância na identificação de uma mudança de perspectiva. Segundo Kant, “poderia também existir uma história moral [*Moral Geschichte*], a qual considerasse a moral da vida comum e também os data morais.”⁶ Em primeiro lugar, precisa-se perceber o caráter condicional sob o qual o projeto de uma história moral é proposto. Mesmo que Kant ainda não defenda abertamente esse projeto, essa passagem, que corresponde às aulas ministradas por Kant durante a década de setenta, serve como indício de que ele já refletia sobre as questões relacionadas à história universal muito antes de 1784. Nesse sentido, deve ser observado que o termo “história moral” indica, mesmo que de um modo embrionário, o projeto que será denominado de “história universal”. Como um indício dessa vinculação genealógica pode-se apontar a própria terminologia. Enquanto ele se referia aos objetos da história empírica usava o termo “*Historie*”. Quando o tema se tornou a história moral ou a história pragmática, Kant passou a empregar o termo “*Geschichte*”.

Para caracterizar o objeto da história universal, parte-se da análise de dois trechos de dois ensaios, *IaG* e *SF*. Ambos pertencem ao período crítico, mas se encontram separados por catorze anos. As passagens são as seguintes:

A história, que se ocupa da narração dessas manifestações [as ações humanas], permite-nos no entanto esperar [*hoffen*], por mais profundamente ocultas que se encontrem as suas causas, que, se

⁶ V-Lo/Blomberg, AA 24: 297. 16-17. Tradução própria.

ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim o que, nos sujeitos singulares, se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá no entanto conhecer, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento, das suas disposições originárias.⁷

Que se quer aqui saber? Exige-se um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro, por conseguinte, uma história pré-anunciadora que, se não se guia pelas leis naturais conhecidas (como eclipses do Sol e da Lua), se denomina divinatória e, todavia, natural (...). De resto, não se trata aqui também da história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da história moral e, decerto, não de acordo com o conceito de gênero (*singulorum*), mas segundo o todo dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (*universorum*), quando se pergunta se o gênero humano (em geral) progride constantemente para o melhor.⁸

A partir desses textos nota-se que a história universal:

1. Trata de algo que não pode ser percebido apenas nos casos singulares;
2. Procura uma regularidade que somente pode ser vista no conjunto da espécie, isto é, no *todo* da história dos homens;
3. Busca um curso regular de desenvolvimento das disposições originárias do gênero humano;
4. Interessa-se especialmente pela disposição *moral*;
5. Não se refere apenas ao passado, mas, principalmente, ao futuro.⁹

⁷ *IaG*, AA 08: 17. 04-12.

⁸ *SF*, AA 07: 79. 06-18. Para auxiliar a compreensão dos conceitos de “*universorum*” e “*singulorum*” veja-se a seguinte passagem: “a educação do gênero humano no conjunto de sua espécie, isto é, tomada *coletivamente* (*universorum*), não no conjunto de todos os indivíduos singulares (*singulorum*), onde a multidão não resulta num sistema, mas apenas num agregado (...)” (*Anth*, AA 07: 328. 08-11).

⁹ Cf. também: “A filosofia kantiana da história revela essencialmente não uma consideração retrospectiva, mas sim prospectiva. Só a partir da perspectiva da meta conhecem o passado e o presente o seu verdadeiro sentido e justificação” (WEYAND, 1963, 8. Tradução própria).

6. Não considera essa totalidade sob uma perspectiva *físico-biológica*, mas sob uma perspectiva do *sentido moral* daquilo que se apresenta confuso e desordenado aos olhos dos indivíduos.

A história universal trata dos fenômenos históricos de um modo apenas secundário. O seu verdadeiro objeto é o “*sentido da história*”. Enquanto a história empírica investiga “*o quê*” e “*o como*” daquilo que aconteceu, a história universal quer saber sobre “*o porquê*” e o “*para que*” do acontecido. Enquanto a história empírica busca causas e motivos, a história universal procura razões. Assim, pode-se dizer que a história universal, na medida em que se dirige aos fatos históricos, toma sob si a própria história empírica, mas com o objetivo de compreender a condição humana na história. Se o objeto da história empírica é a *história humana*, o objeto da história universal é a *história da humanidade*.¹⁰

A *história humana* pode ser considerada como um agregado de narrativas factuais organizadas cronologicamente. Elas narram o que aconteceu com o homem, enquanto um ser determinado social, histórica e culturalmente, isto é, o homem como um ser enraizado num contexto empírico. Já a *história da humanidade* se refere apenas mediatamente ao homem como um ser empírico. O seu foco é o homem enquanto um ser que, por meio dos seus atos, atribui valor às coisas, isto é, ao homem enquanto um ser que precisa desenvolver sua racionalidade.¹¹ “Humanidade” não é um conceito empírico, mas é um conceito da razão pura prática e, por isso, não é algo que pode ser considerado um fenômeno já dado.¹² Portanto, mesmo que a história empírica e a história universal tenham como seu objeto de cognição as relações históricas do ser humano, os seus *enfoques* são completamente diferentes.

¹⁰ Cf. “A história da humanidade é distinta da história do homem” (*Refl. 1499*, AA 15: 781. 24. Tradução própria).

¹¹ A ideia de humanidade como foco prospectivo acaba se configurando inclusive num princípio educativo: “Um princípio da pedagogia, o qual mormente os homens que propõe planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a ideia de humanidade e da sua inteira determinação” (*Päd*, AA 09: 447. 29-33).

¹² Cf. *KrV*, B 374-375; *KpV*, AA 05: 87.

ii. Diferenças quanto à metodologia

Sobre o método da história empírica lê-se o seguinte: “As ciências históricas têm dois métodos, o *chronological* e o *geographical*. Os dois podem ser combinados um com o outro. O último é mais importante que o primeiro”¹³. Essa relação entre história empírica e geografia também é indicada por Kant no pequeno texto *Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766*, onde afirma: “Esta parte [a geografia física e política], que contém ao mesmo tempo a relação natural entre todos os países e mares e a base de sua conexão, é o verdadeiro fundamento de toda a História, sem o qual ela pouco se distingue dos contos lendários”.¹⁴ Um pouco mais adiante, Kant acrescenta que o objetivo da disciplina que ele chamou de geografia físico-moral era investigar aquilo que é “mais constante” quanto aos Estados e suas relações, a saber, “a situação [dos] países, os produtos, costumes, indústria, negócio e população”.¹⁵ Dessa forma, a geografia oferece um pano de fundo para a história empírica, o que auxilia o preenchimento de possíveis lacunas na compreensão sobre aquilo que aconteceu.

A história empírica tem como objeto de estudo os fatos que aconteceram no passado. Trata-se de fatos que já não estão mais presentes, ou seja, fenômenos que estão no campo da experiência possível, mas que não podem ser acessados imediatamente. Dessa forma, as fontes primárias da investigação histórica são os documentos remanescentes. Por isso, Kant afirma na *IaG* que

só um público ilustrado, que perdurou desde o começo até nós sem interrupção, pode autenticar a história antiga. Para lá dele, tudo é terra incógnita; e a história dos povos, que viveram fora do seu âmbito, pode começar só a partir do momento em que entraram precisamente nesse círculo.¹⁶

Para entender essa exigência de um “público ilustrado”, a qual, no entender de Kant, é satisfeita pelos gregos, precisa-se entender o

¹³ *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 292. 28-30. Tradução própria.

¹⁴ *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahren von 1765-1766*. AA 02: 312. Tradução Guido de Almeida, *Lógica*, 1999, 179.

¹⁵ *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahren von 1765-1766*. AA 02: 313. Tradução Guido de Almeida, *Lógica*, 1999, KANT, I. *Lógica*, 1999, p.180.

¹⁶ *IaG*, AA 08: 29n.

problema da validade do testemunho. Ora, “o que nós mesmos não podemos conhecer ou experienciar, precisamos conhecer através da experiência dos outros e a crença histórica por sua natureza aplica-se meramente à experiência dos outros”.¹⁷ Kant é enfático em dizer que a certeza da geografia e da história, que se caracterizam por sustentar proposições empíricas sobre o que aconteceu e acontece, é fundada no testemunho de outros homens.¹⁸ Somente os gregos, enquanto um público ilustrado, satisfazem os dois critérios que validam o seu testemunho no que diz respeito à história antiga, a saber, *a competência e a sinceridade*. A competência da testemunha “consiste no fato de que ela era apta a dizer a verdade” e isso implica que ela: primeiro, teve habilidade o suficiente para obter experiência, o que envolve prática, pois ela poderia se deixar levar pelas emoções presentes no momento; segundo, esteve em uma circunstância que lhe permitiu obter experiência; e terceiro, que possuiu habilidade para declarar suas experiências, de modo que alguém possa entender o seu sentido correto. A sinceridade, por sua vez, é a suposição de que a testemunha “queria falar a verdade”.¹⁹ Não se trata de afirmar que as narrativas mais antigas sejam totalmente falsas e que os seus autores não foram sinceros, pois, provavelmente seja o caso de que a intenção central não tenha sido realizar uma descrição meticulosa dos fatos, mas talvez realizar uma narrativa educativa e moralizante, por exemplo. De qualquer forma, faz-se sempre necessário realizar uma investigação crítica dos documentos históricos disponíveis, separando o que realmente é fato daquilo que é lenda.

Assim, pode-se dizer que a história empírica constrói os seus relatos segundo uma ordem cronológica tendo como base, por um lado, os documentos históricos, os quais devem ser devidamente analisados e criticados, por outro, o panorama fornecido pela geografia física e política. Em outras palavras, a história empírica procura construir um relato que explique o que aconteceu a partir da perspectiva empírica,

¹⁷ V-Lo/Wiener, AA 24: 897. 33-36. Tradução própria.

¹⁸ Cf. V-Lo/Wiener, AA 24: 899. 33-39.

¹⁹ Cf. V-Lo/Wiener, AA 24: 898. 20-21. Kant nota que “nenhum historiador entre os antigos restringiu-se bastante meticulosamente à verdade; ao invés disso, eles sempre consideravam como escrever belamente. Eles aceitavam todos os tipos de rumores sem investigá-los. Um exemplo é Heródoto que tem muitas antigas lendas de mulheres [*Weiber/märchen*]. Mas eles também não atribuíam muita importância ao dizer a verdade. Um exemplo é Livius que procurou escrever de um modo bonito e sustentou narrativas que não são sustentáveis” (V-Lo/Wiener, AA 24: 898. 28-34. Tradução própria).

enquanto uma descrição de fatos que seguiriam uma relação cronológico-causal.

A história universal, por sua vez, possui um método completamente distinto daquele da história empírica, pois não tem o objetivo de construir relatos que descrevam exatamente o que aconteceu. Por isso, ela não se desenvolve segundo uma perspectiva empírica, mas “tem em certo sentido um fio condutor *a priori*”.²⁰ Trata-se de uma narrativa cujas linhas gerais são arranjadas de acordo com a ideia de um desenvolvimento contínuo das disposições humanas, em especial, da disposição moral. O panorama é o seguinte: por um lado, tem-se o conjunto das ações humanas, que se apresentam como uma “azáfama no grande palco do mundo”²¹; de outro, tem-se o objetivo de produzir uma narrativa que consiga encontrar um sentido na história humana, isto é, encontrar razões que tornem compreensível *a condição* da espécie humana na natureza. Como essa ordem não pode ser encontrada a partir da análise dos fatos mesmos, faz-se necessário que a razão forneça um princípio, neste caso, uma ideia da razão, que possibilite uma “projeção” de racionalidade sobre a multiplicidade empírica. Isso fica explícito quando Kant diz que

não há aqui outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza.²²

Em outras palavras, procura-se ordenar o conjunto das ações do ser humano num sistema através da ideia de um progresso contínuo das suas disposições, o qual é garantido por uma *intenção da natureza*. Trata-se da ideia de uma natureza organizada teleologicamente e na qual o ser

²⁰ *IaG*, AA 08: 30. 29-30. Também sobre isso: “Tudo o que se deve manter tem de possuir uma comunidade de direções, e diferentes fins têm de convergir de acordo com uma ideia (...) A unidade da história a partir de uma tal ideia [sistemática] constitui em virtude dela um sistema. As diferentes mudanças do mundo são delineadas em conjunto...” (*Refl.* AA 15: 618, tradução própria).

²¹ *IaG*, AA 08: 17. 32.

²² *IaG*, AA 08: 18. 05-11.

humano se apresenta, enquanto única espécie racional sobre a terra, como o fim último da natureza.

A falta de racionalidade observada “no absurdo trajeto das coisas humanas” é exatamente o que a história universal pretende superar. Ela tem a pretensão de ser um sistema que ofereceria uma racionalidade aos fatos históricos, a qual os meros relatos empíricos não conseguiriam por si próprios abarcar. Como acréscimo a essa discussão veja-se a seguinte passagem da *Wiener Logik*:

Um sistema também pode ser dado às coisas históricas, a saber, ao se colocar uma ideia segundo a qual o múltiplo na história [*Historie*] seja ordenado. Infelizmente, todavia, os historiadores [*historici*] são comumente rapsodos. A ideia seria esta. As ações humanas derivam da natureza humana, para preencher completamente sua determinação, se eu tomo como minha ideia o modo como a natureza humana tem se desenvolvido em várias épocas, e como ela tem gradualmente se aproximado de sua determinação, isto é, a completude de todos os propósitos que são prescritos para a humanidade na terra, então eu trago um sistema a mente, de acordo com o qual posso ordenar a história [*Historie*].²³

Existem dois pontos particularmente relevantes nesse trecho. Um deles diz respeito à estreita vinculação estabelecida entre a história universal, como sistema, e a determinação completa das ações humanas por meio do conhecimento da *natureza humana*. Pode-se dizer que da mesma forma que a geografia oferecia um “panorama significativo” para a história empírica, aqui a *antropologia*, enquanto o conhecimento da natureza humana, oferece um “preenchimento” para a história universal. O segundo ponto diz respeito à afirmação de que, infelizmente, “os historiadores são comumente rapsodos”, em outras palavras, que as narrativas por eles produzidas não possuem a forma de um sistema.

Esse segundo ponto traz consequências importantes se considerado em relação com a concepção kantiana de ciência. Kant é enfático ao sustentar que a toda ciência deve subjazer a ideia de um sistema, ou seja, toda ciência deve ser sistemática.²⁴ Por conseguinte, na

²³ *V-Lo/Wiener*, AA 24: 891. 22-23.

²⁴ Cf. “Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem que lhe subjaza uma ideia” (*KrV*, B 862); “Do saber (*Wissen*) provém a ciência (*Wissenschaft*) pelo que se

medida em que à história empírica não subjaz a ideia de um sistema, ela não pode ser considerada uma ciência em sentido estrito. O conjunto dos seus conhecimentos forma apenas um agregado.²⁵ Isso não significa que o seu procedimento seja irracional, mas significa que ela não consegue oferecer ao conjunto dos seus relatos a forma de uma totalidade exigida pelo conceito de ciência. Em outras palavras, a história empírica não consegue determinar de antemão o lugar dos fenômenos, pois lhe falta a capacidade de estabelecer leis gerais segundo as quais a história humana vai se constituindo. Por isso, seus conhecimentos podem ser chamados de rapsódicos, mas não de tumultuosos, pois “tumulto” é o contrário de “método”, enquanto que o conceito de “rapsódia” é o contrário de “sistema”. Ou seja, para Kant, é possível que um conhecimento seja produzido metodologicamente sem que ele tenha em sua base a ideia de um sistema. Essa seria a definição de “rapsódia” e é isso que caracteriza a *Historie*: um conhecimentos metódico, mas ainda assim rapsódico.²⁶ Nesse sentido, ainda que a historiografia não possa se tornar uma ciência, ela pode alcançar o status de uma doutrina e de uma disciplina: “Disciplina e doutrina se encontram tanto nos conhecimentos históricos quanto nos dogmáticos.”²⁷

Dessa forma, se, por um lado, toda ciência precisa ser sistemática, por outro, isso não significa que toda teoria que tome a

deve entender a soma de um conhecimento enquanto *sistema*” (*Log*, AA 09: 72. 01-02).

²⁵ Cf. “Um sistema é onde tudo é subordinado a uma ideia que refere-se ao todo, a qual tem de determinar as partes. Por exemplo, alguém pode conhecer muitas histórias [*Historien*] sem ter uma ciência delas. Ele não tem a forma. Ele não faz para si mesmo um esboço do todo e não ordena tudo de acordo com uma ideia. Esta ideia, então, faz a forma sistemática. (...) Num agregado, todavia, nada é determinado. Eu não posso conhecer o que ainda está para ser adicionado. Num sistema, todavia, tudo já está determinado” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 831. 17-18. Tradução própria).

²⁶ Cf. “Um conhecimento pode ser rapsódico e, todavia, não ser tumultuoso. Aquilo que é oposto ao tumulto é o metódico, e sem método um conhecimento é tumultuoso. Mas um conhecimento que é produzido metodicamente, mas sem um sistema, é rapsódia” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 831. 26-31. Tradução própria). Também sobre isso: “pensa-se tumultuosamente quanto se pensa sem método” (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 293. 18. Tradução própria).

²⁷ *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 293. 13-14. Tradução própria. Sobre isso ainda: “Doutrina [*Doctrin*] é uma relação de diferentes conhecimentos numa teoria [*Lehre*]; Disciplina é quando aquela relação é posta sob um método” (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 293.05-08. Tradução própria)

forma de um sistema seja, por sua vez, uma ciência e o complexo de suas proposições deva ser considerado conhecimento *stricto sensu*. Para que a história universal pudesse ser considerada uma ciência da história, ela, além de ser um sistema, precisaria submeter-se ao critério da confirmação empírica, isto é, deveria *indicar fenômenos que a comprovem*. Contudo, novamente é preciso ter em mente que o seu objeto não é algo que possa ser simplesmente observado e comprovado, pois corresponde ao sentido moral dos fenômenos. Nesse caso, por princípio parece ficar excluída a possibilidade da história universal ser *comprovada* empiricamente, no sentido que se exige de um conhecimento teórico *stricto sensu*. Mas a impossibilidade de comprovação não exclui a necessidade de buscar indícios históricos que, de certa forma, ofereçam alguma consistência sensível às suas afirmações. Afinal, se, por um lado, trata-se de uma teoria sobre o sentido da história, por outro, história é sempre aquilo que acontece na experiência. Dessa forma, é preciso apresentar algum tipo de vinculação entre a história universal e a experiência, enquanto fenômeno histórico.

iii. Diferenças quanto ao status epistemológico

A vinculação entre a origem do conhecimento e a sua validade é uma característica da epistemologia kantiana. Na *Log* encontra-se a seguinte divisão: “os conhecimentos racionais opõe-se aos conhecimentos históricos. Aqueles são conhecimentos *a partir de princípios (ex principiis)*; estes, conhecimentos *a partir de dados (ex datis)*”.²⁸ Dessa forma, “conhecimentos racionais” são aqueles conhecimentos dotados de “certeza racional”, justamente pelo fato de se originarem da razão (em sentido amplo) enquanto uma faculdade. “Conhecimentos históricos”, por sua vez, são dotados de certeza empírica, pois tem sua origem na experiência. Segundo a terminologia da *KrV*, conhecimentos racionais são conhecimentos *a priori* e os conhecimentos empíricos ou históricos são conhecimentos *a posteriori*. A diferença da certeza racional para a certeza empírica é a consciência da *necessidade* a ela vinculada. Enquanto a certeza racional é uma certeza *apodíctica*, a certeza empírica é uma certeza *assertórica*.²⁹ Na primeira afirma-se que algo é necessariamente, ou seja, que só podia ser daquela forma e de nenhuma outra, na segunda, diz-se que algo simplesmente é, na medida em que diversas contingências influenciaram

²⁸ *Log*, AA 09: 22. 05-07.

²⁹ Cf. *Log*, AA 09: 71.

em sua determinação, em outras palavras, o que é poderia ter acontecido de forma diferente, ou nem ter sido.

Os relatos da história empírica são baseados em documentos, que por sua vez são descrições de experiências alheias, as quais são tomadas como dados empíricos. Por isso, por princípio, a história empírica pode atingir apenas uma certeza assertórica.³⁰ O fato da crença histórica sustentar-se sobre o testemunho dos outros não a distingue da certeza baseada na experiência própria “nem quanto ao grau, nem quanto à espécie”.³¹ Para Kant, “podemos, baseando-nos no testemunho dos outros, aceitar uma verdade empírica com a mesma certeza que teríamos se tivéssemos chegado a ela graças a fatos da experiência própria. Na primeira espécie do conhecimento empírico há algo de enganoso, bem como na segunda”,³² de forma que ela não deve ser distinguida do saber.³³ Assim, pode-se dizer que as ações humanas, enquanto fazem parte do passado e do campo da experiência possível, podem ser conhecidas e os relatos da história empírica são considerados conhecimentos teóricos dotados de valor de verdade.

Se a história empírica é um conhecimento a partir de fatos, seria de se supor que a história universal fosse um conhecimento a partir de princípios. Enquanto a primeira pode alcançar certeza empírica, a segunda poderia ser dotada de certeza racional. Mas essa correspondência não é tão simples quanto se mostra à primeira vista. O que inicialmente precisa ser esclarecido é sob que justificativa considera-se a história universal um “conhecimento racional”.

Kant considera que os conhecimentos racionais são ou matemáticos ou filosóficos. Os filosóficos podem ser divididos em dois tipos, conforme os tipos de princípios. A filosofia da natureza que se assenta sobre os conceitos puros do entendimento e a filosofia dos costumes estabelecida a partir da lei moral. Pode-se dizer que a primeira funda o “reino do ser” e a segunda o “reino do dever-ser”, isto é, conhecimentos teóricos e conhecimentos práticos. Considerando atentamente essa divisão fica difícil conseguir enquadrar adequadamente a história universal em alguma dessas duas espécies de conhecimento. De um lado, o objeto da história universal não pode ser considerado um fenômeno *stricto sensu*, de outro, ela não tem como objetivo impor ou justificar deveres. O seu objetivo é “conceber uma *história* segundo uma

³⁰ Cf. *Log*, AA 09: 71; *V-Lo/Wiener*, AA 24: 891. 31-39.

³¹ *Log*, AA 09: 69. 02-04.

³² *Log*, AA 09: 73n.

³³ Cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24: 895f. 37-20.

ideia de como **deveria ser** o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais”³⁴. Não se trata propriamente nem do que “*dever-ser*”, nem daquilo que “*é*”, ou seja, não parece ser, no sentido mais estrito, nem uma parte da *metafísica da natureza*, nem da *metafísica dos costumes*.

Ora, se a história universal não pode ser considerada nem como um conhecimento empírico, nem propriamente como um conhecimento racional, surge imediatamente certa desconfiança, pois “parece que, num tal intento, apenas poderia vir à luz uma *novela*”³⁵, ou, como muitas vezes se considera, um “doce sonho” ao qual se entregam os filósofos.³⁶ Que tipo de validade pode-se esperar de um projeto que, quando se refere ao início da história, não procura ser mais do que um “exercício concedido à imaginação – acompanhada pela razão – com fins de recreio e saúde de ânimo”, por conseguinte, “não como ocupação séria”³⁷; e, quando trata do futuro, se define como uma “história *divinatória* e, todavia natural”, pois “não se guia pelas leis naturais conhecidas”³⁸?

Kant reconhece claramente essas dificuldades e, de uma forma cautelosa, não fala, pelo menos não na maioria das vezes, da *verdade* ou *falsidade* da história universal, mas fala da sua *utilidade*.³⁹ Mas de que forma o projeto de uma história universal pode ser qualificado segundo uma utilidade?

1.2 A história universal e a questão da sua utilidade

Para apresentar as supostas utilidades da filosofia da história faz-se uso como fio condutor dessa seção de um importante comentário escrito por Kaulbach (1975), o qual serviu de orientação para muitas das interpretações posteriores. Segundo ele haveria três intenções distintas conduzindo o projeto de Kant: i. uma orientação teórico-científica; ii. uma orientação para a práxis política; e iii. como fundamento para a esperança.

³⁴ *IaG*, AA 08: 29. 07-08. **Negrito adicionado.**

³⁵ *IaG*, AA 08: 29. 10. Também sobre isso: *MAM*, AA 08: 109.

³⁶ Cf. *ZeF*, AA 08: 343. 02-06.

³⁷ *MAM*, AA 08: 109. 24.

³⁸ *SF*, AA 07: 79. 06-10.

³⁹ Cf. *IaG*, AA 08: 29f; *RezHerder*, AA 08, 65.

i. Como orientação teórico-científica

Essa interpretação é sustentada essencialmente com base na introdução da *IaG*, a qual inicia com a seguinte sentença: “seja qual for o conceito que, também com uma intenção metafísica [*metaphysischer Absicht*], se possa fazer da liberdade da vontade, as suas manifestações, as ações humanas, são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza.”⁴⁰ Nesse caso, a situação epistêmica da história, enquanto parte da natureza, permitiria esperar no seu conjunto um curso regular de forma que os homens singulares e até povos inteiros perseguissem o propósito da natureza, ainda que cada um perseguisse seus próprios fins, os quais estariam em mútua oposição apenas de forma aparente.

Segundo Kaulbach, a dificuldade se encontra no fato dos seres humanos possuírem liberdade, a qual não permite *determinar* em casos singulares o que os indivíduos farão.⁴¹ Dessa forma, Kant optaria por uma alternativa que ainda se mantém próxima ao seu paradigma das Ciências naturais e exatas, isto é, ele modificaria seu conceito de “lei universal” para um conceito mais lato de legalidade, uma legalidade da *probabilidade* (*Wahrscheinlichkeit*). Assim, no primeiro parágrafo haveria uma transição de um conceito de *natureza* em que imperam as leis universais do entendimento para um conceito mais *lato* de *natureza* em que opera o princípio da probabilidade e onde o que está em questão não é mais o indivíduo, mas o todo da espécie. Essa mudança no conceito de natureza traria consigo a mudança do paradigma das ciências naturais para o paradigma da estatística, o que fica indicado a partir dos exemplos sobre os casamentos e nascimentos na introdução da *IaG*.

Essa mudança de perspectiva seria feita com base no procedimento crítico-dialético que já fica indicado pela palavra inicial do título, *Ideia*. Dado que a *ideia* é um conceito que pertence não ao entendimento, mas à faculdade da razão e, por isso, não se refere diretamente à determinação dos objetos, mas à sistematização dos objetos do entendimento numa perspectiva mais abrangente, a sua função seria a fundamentação da investigação científica. Nesse caso,

para que a história possa se estabelecer como ciência, ela precisa ser posta sob as leis universais da natureza, para o que ao invés da causalidade é

⁴⁰ *IaG*, AA 08: 17. 01-04.

⁴¹ Cf. KAULBACH, 1975, 66s.

posto em validade o cálculo da probabilidade. O pensamento teórico-probabilístico coloca a escrita da história empírica (*Geschichtsschreibung*) na posição de descobrir uma determinada regularidade na coletividade. O cálculo da probabilidade atua aqui como uma lei que funda as condições de possibilidade da experiência histórica. (...) Para isso a natureza precisa possuir um caráter teleológico, o qual serve como fio condutor do todo e para o todo. A ideia desta natureza e de suas intenções, sua atribuição de sentido, suas metas e fins não podem ser realizados a partir da própria escrita da história empírica: o historiador precisa pedir emprestado isso do filósofo. Este oferece àquele a forma pela qual pode ser compreendido o fio condutor da correlação do todo, a 'Ideia de uma história universal', e a perspectiva em que a ordem estatística empiricamente considerada pode ser julgada como conduzida intencionalmente no sentido de um todo teleológico. O filósofo da história se revela como teórico dos fundamentos da historiografia (*Historie*).⁴²

Essa leitura também encontra suporte quando Kant sugere que em algum momento surgirá um Newton da história.⁴³ Nesse horizonte Kaulbach também compreende a figura do *signo histórico*, tal como é apresentada em *SF*, a saber, que se trata de uma tentativa de apresentar uma dedução dessa ideia de natureza na medida em que se oferece um "indício" (*Anzeichnen*) do progresso.

Essa interpretação do projeto kantiano como abrindo um espaço teórico no sistema transcendental para se pensar uma história empírica que não seja apenas um acumular de narrativas, mas que possa tornar-se também uma ciência, encontrou respaldo em maior ou menor grau em vários outros intérpretes, tais como Fackenheim,⁴⁴ Yovel,⁴⁵ Williams,⁴⁶ Kleingeld,⁴⁷ Wood⁴⁸ e Rauscher.⁴⁹ {Cf. 4.1}

⁴² KAULBACH, 1975, 69. Tradução própria.

⁴³ Cf. *IaG*, AA 08: 18.

⁴⁴ Cf. FACKENHEIM, 1956, 393s.

⁴⁵ Cf. "A astúcia da natureza transforma-se assim em um princípio *a priori* para a explicação da história, fundada na reflexão pura sobre a história empírica e em sua relação com a razão. Pressupondo a astúcia da natureza, devemos retornar a experiência para descobrir as leis empíricas nas quais esse modelo é realizado.

ii. Como orientação para o agir moral

Segundo Kaulbach, estaria presente na filosofia da história a dialética entre natureza e liberdade, a qual havia sido resolvida na *KrV* a partir da teoria kantiana da consideração dos objetos segundo um duplo ponto de vista. Mas ao invés de haver uma antinomia entre a *natureza determinante* e a *liberdade*, parece existir agora uma antinomia entre uma *natureza livre* que conduz os homens segundo um plano próprio e o *homem como um agente histórico livre*. Essa aparente antinomia seria resolvida quando a posição de uma natureza livre é relativizada de forma a não comprometer o reconhecimento dos deveres e da responsabilidade por parte do indivíduo. Isso seria alcançado na medida em que a natureza fosse apenas a representação de uma instância que orientasse o indivíduo sobre o caminho e sobre a meta do seu próprio agir.⁵⁰

Uma situação análoga à função desempenhada pelo conceito de “natureza” na filosofia da história seria desempenhada pelo conceito de “natureza inteligível” na filosofia moral. Ali o conceito de natureza inteligível serviria para pensar um mundo no qual minhas máximas possam ser universalizadas. Caso a máxima seja universalizada, mas se destrua em seus efeitos, então se trataria de uma máxima imoral, como no caso da mentira ou do empréstimo sem intenção de devolução. Assim, essa natureza representada sob a legislação do imperativo categórico funcionaria como um *ideal prático* que possibilita ao sujeito adquirir uma perspectiva de mundo que seja correspondente com o ponto de vista moral.

Nesse sentido, para Kaulbach,

(...) Equipados com essas leis podemos entender a história como um sistema global, como *história universal*, ordenando o material dos eventos passados *de acordo com princípios* e até mesmo guiando nossa antecipação do futuro. Entre outras coisas, teremos regras para selecionar tópicos relevantes para a pesquisa histórica, para peneirar particulares contingentes e acidentais e não menos importante, para descobrir fatores causais adicionais pelos quais se pode suprir as relações ausentes da cadeia” (YOVEL, 1980, 168, tradução própria).

⁴⁶ Cf. WILLIAMS, 1983, 20s.

⁴⁷ Cf. KLEINGELD, 1995, 13-31.

⁴⁸ Cf. WOOD, 2008.

⁴⁹ Cf. RAUSCHER, 2001.

⁵⁰ Cf. KAULBACH, 1975, 72ss.

atribui-se também à natureza descrita no projeto histórico-filosófico uma função análoga ao agir político, o qual quer e deve trabalhar conjuntamente para criação de uma constituição cosmopolita. A posição, a qual assume essa ideia de uma natureza na consciência prática do agir, não é uma perspectiva de um nexos real, cognoscível e objetivo, mas uma perspectiva orientadora. A partir disso fica claro que o uso crítico da perspectiva de natureza livre não coloca em perigo a liberdade do agir humano, mas que justamente a pressupõe.⁵¹

Essa perspectiva defendida pela filosofia da história seria tal como a de um sujeito livre que usa da ideia de uma natureza como um mapa para se orientar, reconhecendo o caminho e sua meta. Para isso, o sujeito precisa se representar no mapa como um ponto junto a outros pontos, ou seja, o indivíduo livre precisa se representar simbolicamente como um ponto, o qual inevitavelmente precisa ser determinado segundo coordenadas espaciais, mas que, no caso da filosofia da história, seriam coordenadas espaço-temporais. Essa leitura prática seria corroborada pela nona proposição da *IaG*, a qual assevera que “*um ensaio filosófico que procure elaborar toda a história mundial segundo um plano da Natureza, em vista da perfeita associação civil no gênero humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da natureza*”.⁵²

Outros autores também compartilharam leituras semelhantes, tal como Landgrebe,⁵³ Yovel e Riedel. Segundo Riedel, a filosofia da história pode ser considerada como a parte empírica da filosofia prática, pois ela procura mostrar como a experiência pode se conformar com os

⁵¹ KAUBLACH, 1975, 76. Tradução própria.

⁵² *IaG*, AA 08: 29.

⁵³ Cf. “(...) O fio condutor da história não pode ser alcançado de forma alguma com base numa perspectiva empírica, segundo o que ele pudesse ser reconhecido sob certas circunstâncias, mas que a sua confirmação empírica é possível apenas segundo pressuposições que já foram alcançadas segundo princípios *a priori* e que servem na verdade não como fio condutor para o conhecimento teórico da história e suas leis, mas como fio condutor que deve oferecer um ‘motivo’ para a ação (...). Isso significa que ele é tudo menos que uma utopia, tal como um impotente desejo, senão que ela tem a sua importância apenas quando ela se torna atuante no âmbito prático, como móbil da ação.” (LANDGREBE, 1954, 541. Tradução própria.)

princípios da filosofia prática, ou seja, ela procura responder ao problema da *realização* da moralidade na empiria. Concretizar essa unidade sistemática seria a função sistemática da filosofia da história.⁵⁴ Mas, além disso, a filosofia da história tem outra função prática, a de servir como crítica da historiografia. Diferentemente da formulação da seção anterior, a relação entre *Geschichte* e *Historie* não se dá agora como uma relação teórica de fundamentação de uma ciência, isto é, interferindo no funcionamento metodológico da história empírica, mas como um instrumento para uma crítica prático-política. Nesse caso, a história universal teria ela própria um caráter educativo, pois ao invés de narrar histórias de personalidades, histórias de Estados e de guerras, passaria a tematizar as mudanças e revoluções que conduziram a humanidade a uma gradual realização histórica de seus fins prático-rationais, as normas do direito natural.⁵⁵ Essa tese também encontraria sustentação nas últimas linhas da *IaG* e em algumas reflexões.⁵⁶ {Cf. 4.2}

iii. Como sustentáculo da esperança

A terceira “utilidade” da filosofia kantiana da história seria responder a uma questão que surge da orientação prática tal como exposta na seção anterior, a saber, na medida em que se age segundo os fins de uma natureza racional, então *o que é permitido esperar?* Apenas quando se tiver respondido a essa pergunta e satisfeito a nossa esperança, pode-se dizer que existiria um *sentido* para nossa ação.

Contudo, segundo Kaulbach, diferentemente da esperança que pode ser fundada no campo da ética, no caso da filosofia da história o progresso não possui a forma de *postulados da razão*, assim como é asseverado na *KpV* sobre o *sumo bem*.⁵⁷ A diferença reside no fato de que a história não pode ser concebida como um “reino de Deus”, mas sim como o “reino dos homens”, isto é, o sumo bem precisa ser realizado na história através da ação do próprio ser humano. Segundo o comentador, para Kant responder a essa questão da esperança, a qual seria o mote essencial apenas em *SF*, ele precisa apresentar um *indício* que sirva como prognóstico do futuro. Isso seria possível se a filosofia da história tivesse logrado êxito na sua justificação enquanto uma

⁵⁴ Cf. RIEDEL, 1974,10.

⁵⁵ Cf. RIEDEL, 1974, 17ss.

⁵⁶ Cf. *IaG*, AA 08: 30f. *Refl.* AA 15: 1436; 1400; 1438.

⁵⁷ Cf. KAULBACH, 1975, 78s.

ciência {Cf. 1.2.i}. Nesse caso, esse indício tomaria a forma de *signo histórico*, o qual não projetaria o progresso apenas para o momento presente, mas também para o passado e futuro, por isso, seria chamado também de *signum rememorativum, demonstrativum e prognosticon*: válido para o passado, presente e futuro.

Além de Kaulbach, muitos outros comentadores buscaram interpretar a filosofia kantiana da história no seu todo ou apenas em algumas partes como vinculada à questão da esperança. Mas isso foi feito de formas bastante distintas. Booth defendeu que a filosofia da história é distinta da política, pois ela não tem a intenção de orientar a ação nem se funda imediatamente no dever, mas ela procura explicar o mecanismo da natureza segundo padrões que ofereçam um ponto de vista acalentador. Mas a filosofia da história também não seria completamente separada do dever, na verdade ela se apresentaria como uma representação (tal como uma novela ou um drama) que o sujeito moral pode tomar para si no intuito de garantir a si próprio a esperança acalentadora que o ajuda a se manter no caminho da virtude. Nesse sentido, a filosofia da história seria uma narrativa construída segundo um ponto de vista distinto daquele adotado pelo historiador e distinto daquele adotado pelo indivíduo que procura uma orientação para a sua ação. Ela serviria como complemento bem vindo à moralidade no sentido de que a “protege” da perspectiva espinosana de um mundo sem finalidade.⁵⁸ Krämpling em termos parecidos vincula a filosofia da história a uma filosofia crítica da cultura que se desenvolve a partir do vínculo entre o dever de promover o sumo bem e o juízo teleológico.⁵⁹ Lindstedt defendeu que o progresso na filosofia da história deve ser sustentado como um postulado da razão prática, pois seria uma perspectiva de tornar sistematicamente coerente a doutrina do sumo bem.⁶⁰ Thies, por sua vez, defendeu que a filosofia da história se vincula à esperança essencialmente a partir do juízo teleológico reflexionante da *KU*.⁶¹ Já Höffe se limita a indicar essa relação, mas com a constatação final de que Kant não chegou a escrever uma “Crítica da esperança”.⁶² Pollmann vincula a utilidade da filosofia da história a figura de um “médico” que procura realizar uma “terapia da razão”. Essa terapia teria vários aspectos, os quais podem ser concentrados em torno da questão

⁵⁸ Cf. BOOTH, 1983.

⁵⁹ Cf. KRÄMLING, 1985.

⁶⁰ Cf. LINDSTEDT, 1999.

⁶¹ Cf. THIES, 2007.

⁶² Cf. HÖFFE, 2005; 2001, 191-194.

da esperança, evitando a melancolia e o desespero, tais como: o “sentido” da guerra, o sentido de ser virtuoso, a motivação de que o mundo pode corresponder aos esforços humanos, qual o sentido do mal, a questão da dor e do sofrimento físico e finalmente, a crença no progresso da justiça em relação a todos os crimes.⁶³ De uma forma muito semelhante, também Bittner acaba afirmando que a utilidade da filosofia da história é realizar uma terapia. Contudo, ao invés de realizar uma terapia sobre problemas que surgiriam da própria razão e do seu uso, trata-se de uma filosofia “para acalmar preocupações induzidas pelo cristianismo”,⁶⁴ ou seja, tratar-se-ia de um antídoto frente às necessidades criadas pela doutrina cristã no mundo ocidental. Nesse caso, a filosofia da história não possuiria nenhum vínculo sistemático com o restante do sistema crítico-transcendental. {Cf. 4.3 e 5}

1.3 Algumas considerações

A leitura de Kaulbach procura mostrar que a filosofia kantiana da história se apresenta como uma resposta para cada uma das três perguntas às quais se dirige todo o interesse da razão: “1. *Que posso saber? Que devo fazer; 3. Que me é permitido esperar?*” Estratégias distintas, mas parcialmente similares foram empreendidas por vários outros comentadores.

Contudo, é importante perceber que a *utilidade* ou *serventia* é no mínimo um critério estranho para que uma disciplina possa possuir seu lugar na arquitetônica da razão pura. Também um conto de fadas pode ser “útil” sob vários aspectos, como o entretenimento, por exemplo. A utilidade por si só não torna uma teoria menos fantasiosa e mais legítima. Na verdade, a utilidade a qual Kant se refere somente pode ser alcançada na medida em que o próprio projeto de uma história universal se encontrar legitimado sistematicamente, isto é, a utilidade deve ser compreendida sempre como uma consequência da validade já angariada da teoria. Por isso, a legitimidade de uma filosofia da história no contexto da filosofia crítica conduz necessariamente à discussão de um conceito mais fundamental, o de *precisão e interesse da razão pura*. Precisa-se determinar quais são os interesses da razão pura; qual a sua força teórica; e se e como eles se vinculam ao problema da história. Esse tema será retomado no capítulo quatro e quinto.

⁶³ Cf. POLLMANN, 2011.

⁶⁴ BITTNER, 2009, 249.

Na sequência é necessário tematizar ainda outro ponto essencial que define esse projeto filosófico como um todo, a saber, determinar qual a ideia que está no fundamento do projeto. Imediatamente vem a mente a ideia de uma natureza que promove o progresso, um progresso moral. Mas isso é ainda muito vago e problemático, como se mostrará no próximo capítulo.

2. A HISTÓRIA COMO PROGRESSO

O objetivo deste capítulo é analisar o significado da tese central da filosofia kantiana da história: que a humanidade se encontra em um constante progresso para o melhor. Contudo, algo que a primeira vista parece ser tão simples e que precisaria ser objeto de primeira ordem de qualquer estudo sobre esse tema está longe de alcançar um consenso na literatura. Neste capítulo apresenta-se um mapeamento geral das diferentes leituras sobre o significado deste “progresso para o melhor”. Para isso, divide-se o texto em cinco seções: na primeira, discute-se a questão da felicidade individual como fim da história; na segunda, apresenta-se a tese de um progresso meramente jurídico e dos argumentos que fundamentam essa leitura; na terceira seção, discute-se os argumentos usados para defender a tese de um progresso moral; na quarta seção, apresenta-se as críticas sistemáticas tanto à leitura jurídica, quanto à leitura moral; finalmente, na quinta seção apresenta-se algumas leituras que defendem uma posição intermédia e aquela que será defendida nesta tese.

2.1 A questão da felicidade

A filosofia kantiana da história não é mais uma versão panglossiana da história caracterizada por uma ingenuidade infantil, ou por uma exigência lógica do “melhor dos mundos possíveis”. Kant reconhece que ao se contemplar o palco do mundo, apesar da “esporádica aparição da sabedoria em casos isolados, tudo, no entanto, se encontra em seu conjunto, tecido de loucura, vaidade infantil e, com muita frequência também de infantil maldade e ânsia destruidora”.⁶⁵ Também concorda com Rousseau, preferindo o estado dos selvagens ao estado atual de civilidade, caso a humanidade não progrida moralmente, pois é neste ínterim que ela “padece os piores males sob a aparência enganadora do bem-estar exterior”.⁶⁶ Assim, pode-se observar que o desenvolvimento humano está historicamente associado ao crescimento da miséria, da violência e da pressão social.⁶⁷

Isso significa que o progresso na história não assume a felicidade como seu fio condutor. “A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e

⁶⁵ *IaG*, AA 08: 18.

⁶⁶ *IaG*, AA 08: 26.

⁶⁷ Cf. *KU*, AA 05: 432. *EaD*, AA 08: 332f.

que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão”.⁶⁸ Em outras palavras, “à natureza não lhe interessava que ele vivesse bem, mas que se desenvolvesse até o ponto de, pelo seu comportamento, se tornar digno da vida e do bem estar”.⁶⁹ A natureza interessa mais a autoestima racional do homem do que qualquer bem estar. Se não fosse assim, ela não teria colocado no ser humano aquela propriedade da insociabilidade “e os homens, tão bons como as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional”.⁷⁰ Uma formulação muito semelhante é usada dois anos mais tarde, em 1786, num debate com Herder:

O senhor autor [Herder] realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por quê eles realmente existem, ou ainda, por quê a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerras, ao invés de homens envolvidos na felicidade dos meros prazeres?⁷¹

A recusa da felicidade é acentuada por Kant em diversos escritos e sob diferentes perspectivas. Pode-se sumarizar a recusa da felicidade como o objeto central de consideração da filosofia da história em seis argumentos:

- i. Contraria o princípio da parcimônia de uma natureza teleologicamente organizada, pois se a felicidade fosse o fim da natureza, seria muito mais fácil deixar o homem sob o comando do instinto do que dotá-lo de uma faculdade racional de volição;⁷²
- ii. Não é possível estabelecer um conceito determinado de felicidade, pois ele é um produto da imaginação, apenas uma ideia vaga e cambiável de um certo estado e que, por isso não pode servir para

⁶⁸ *IaG*, AA 08: 19.

⁶⁹ *IaG*, AA 08: 20.

⁷⁰ *IaG*, AA 08: 21.

⁷¹ *RezHerder*, AA 08: 65. Tradução própria.

⁷² Cf. *GMS*, AA 04: 395.

estabelecer de modo seguro e determinado a meta do progresso na história. Por isso a felicidade é comparada a uma “figura de sombra”;⁷³

iii. Mesmo que se fixasse o conceito de felicidade como satisfação das necessidades naturais, nesse caso, não se iria alcançar aquilo que o homem entende por felicidade, pois não é da natureza do homem se satisfazer com a posse do gozo empírico;⁷⁴

iv. Com base na observação dificilmente se pode sustentar que o objetivo da natureza fosse a promoção da felicidade do homem, visto que ela não poupou o ser humano nos seus efeitos destrutivos, tal como a peste, a fome, as inundações além de catástrofes e perigos de toda espécie;⁷⁵

v. Mas, mesmo que houvesse uma natureza benfazeja fora do ser humano, como explicar a existência dos males produzidos pelo próprio ser humano e fomentados pelo antagonismo de suas disposições (desejos de honrarias, de domínio e de posse), tal como as guerras e os vários tipos de misérias sociais;

vi. E, por fim, a felicidade não pode ser considerada como fim último da natureza pelo fato de que o gozo não pode ser visto como algo que a natureza faz para promover o fim terminal, em outras palavras, não é possível compreender como a felicidade pode ser considerada um meio para o fim terminal.⁷⁶

Contudo, isso não significa que o progresso necessariamente precisa trazer consigo a *infelicidade*, pois ela é fruto de um mau uso das forças racionais humanas, e não uma consequência necessária do uso da racionalidade.⁷⁷

⁷³ Cf. *RezHerder*, AA 08: 64; *KU*, AA 05: 430; *GMS*, AA 04: 399.

⁷⁴ Cf. *KU*, AA 05: 430.

⁷⁵ Cf. *KU*, AA 05: 430. É provável que Kant esteja pensando aqui no terremoto de Lisboa de 1755, o qual foi causa de um ardente debate em torno do tema da teodiceia. O próprio Kant escreveu três textos sobre terremotos logo após o sinistro e ainda um texto discutindo a questão do otimismo.

⁷⁶ Sobre a distinção conceitual entre “*letzter Zweck*” e “*Endzweck*” {Cf. 4.3.ii}.

⁷⁷ Cf. “*Rousseau* reclama, com bastante razão, sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse

2.2. Tese do progresso meramente jurídico

Se não se trata de um progresso do bem-estar ou da felicidade, então qual o progresso a que se refere a filosofia da história? Segundo Kant *a história humana é a história do desenvolvimento da liberdade*.⁷⁸ Nessa perspectiva,

a história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], pois é *obra de Deus*, a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é *obra do homem*. Para o indivíduo, que no uso de sua liberdade tem em vista apenas a si mesmo, aquela mudança foi uma perda, para a natureza, cujos fins dizem respeito ao homem enquanto espécie, foi um ganho.⁷⁹

Mas se a história da humanidade começa com uma “queda” e ainda assim se trata de um desenvolvimento da liberdade, então se coloca inevitavelmente a pergunta sobre que tipo de progresso e de ganho se está falando? Que liberdade é essa que se desenvolve na história? Uma leitura frequente acerca do progresso na filosofia kantiana da história é aquela que restringe o enfoque do progresso ao mero desenvolvimento da *liberdade externa* e, conseqüentemente, ao âmbito no qual ela se manifesta, o da *legalidade*. Essa leitura tem como consequência uma aguda separação entre o âmbito da ética e filosofia da religião e o âmbito do direito e da filosofia da história.⁸⁰

Para Höffe, por exemplo, “o progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura. A fundação de estados de direito e a sua convivência em uma comunidade mundial de paz é a suma tarefa, o fim terminal da humanidade.”⁸¹ Ou ainda, como assevera ironicamente Geismann: “A filosofia da história e a filosofia da religião, na medida em que elas por princípio não podem se tocar em lugar algum ou se intersectar, possuem igualmente por princípio algo que as une, o volume que as amarra à filosofia prática kantiana, a qual pressupõe ambas respectivamente como

meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência” (*MAM*, AA 08: 117f. Tradução própria).

⁷⁸ Cf. *MAM*, AA 08: 109.

⁷⁹ *MAM*, AA 08: 115f.

⁸⁰ Cf. GEISMANN, 2009, 97

⁸¹ HÖFFE, 2005, 275.

complemento necessário.”⁸² Ao restringir a relação entre a filosofia da história e a filosofia da religião ao volume da academia no qual os textos de Kant estão editados, mostra-se o quão drasticamente o autor compreende a separação entre aqueles âmbitos da filosofia prática. Também Brandt assume tal posição: para Kant, “em seu sujeito moral e social não há qualquer reflexão sobre a relação de ambos os níveis do agir. Os móveis sociais são legalmente canalizados, mas não eticamente socializados; a virtude não é chamada para se contrapor às três formas da paixão”, pois segundo Brandt, “a Natureza cuidou para que o dever do indivíduo e da igreja ética não consigam superar a violência fática da luta por reconhecimento em relação ao lenho retorcido”,⁸³ isto é, Brandt interpreta a tese do lenho retorcido na *laG* como um inescapável fato antropológico que impede a perspectiva de um melhoramento nas disposições dos indivíduos. Também Wild se alinha a essa interpretação.⁸⁴

No Brasil, essa leitura foi defendida por Terra. Segundo ele, “se a filosofia da história e a política abrem novos horizontes para a realização do direito”, então em relação a ética, “estes horizontes já tinham sido abertos em uma obra anterior à *Doutrina das virtudes*, ou seja, em *A religião nos limites da simples razão*.”⁸⁵ Em outras palavras, pode-se “entender a filosofia da história como história das conquistas e consolidação do direito e a política como *ausübende Rechtslehre*”, enquanto que se compreende a *RGV* na perspectiva da comunidade ética.⁸⁶ Dessa forma, “a política visa ao bem-estar dos cidadãos, mas só vê sua obtenção como acréscimo da ação que tem como ponto de partida o direito. Nessa medida, é a realização do direito racional sem descuidar da prudência.”⁸⁷

⁸² GEISMANN, 2009, 117. Tradução própria.

⁸³ BRANDT, 2007, 208s. Tradução própria.

⁸⁴ Cf. WILD, 1970.

⁸⁵ TERRA, 2003, 82.

⁸⁶ TERRA, 2003, 83.

⁸⁷ TERRA, 2003, 98. Contudo, em outros momentos, Terra parece enfraquecer essa separação (64, 89, 96-99), fazendo referência ao juízo reflexionante enquanto estabelecendo passagens entre diferentes pontos de vista ou o “cruzamento de vários planos” (98): o político-jurídico, o da filosofia da história e o estético-político (99, 129). Nesse sentido ele fala que “o juízo reflexionante permite a abertura para o inesperado, o inaudito” (99). Porém, não fica claro *como* e sob que *justificativa* ocorrem esses cruzamentos e mudanças de pontos de vista, pois ainda que o juízo reflexionante possua uma maior “liberdade” em relação ao juízo determinante, mesmo assim, cada movimento ou ampliação em

i. Argumento da opacidade da ação humana

Toda história, enquanto uma narrativa de acontecimentos, e, por conseguinte, toda filosofia da história precisa se restringir a ações tal como elas podem ser narradas por um observador externo. Trata-se da comum distinção entre *história* e *estória*. Enquanto a primeira precisa ser uma narrativa construída a partir da perspectiva de um expectador externo que, a princípio poderia ser comungada por qualquer sujeito, a segunda tem como perspectiva um narrador criador, isto é, um expectador com a capacidade de determinar o que as personagens estão sentindo, pensando e intencionando enquanto elas agem. Pode-se dizer que enquanto as narrativas do historiógrafo precisam se focar na ação mesma, isto é, na forma como ela aconteceu, as narrativas de um escritor podem *determinar* a intenção dos personagens durante as suas ações.

De forma semelhante é construído este argumento que se assenta na *opacidade* epistêmica da ação humana. Uma ação realizada *conforme* ao dever ou uma ação realizada *por* dever possuem no mundo fenomênico o mesmo resultado,⁸⁸ de forma que, por um lado, não se pode distinguir uma da outra, e, por outro lado, isso não tem importância, pois o curso dos eventos é o mesmo em ambos os casos. Nesse sentido, a filosofia da história deveria restringir o seu limite ao progresso da liberdade externa, isto é, à legalidade, pois, por um lado, é somente esse aspecto que pode ser inserido na história (como o conjunto das ações humanas) e, por outro, por ser somente essa a perspectiva que realmente importa para o curso dos eventos que estão por vir. Isso é reforçado, como se viu acima, pelo fato de Kant adotar a perspectiva de

direção a um novo objeto ou uso precisa ser legitimado. Na verdade, o próprio conceito de um juízo reflexionante em geral parece problemático, pois esse conceito representa apenas uma categoria que abarca ou o juízo estético ou o juízo teleológico. Claro que a reflexão é um momento de toda a determinação, seja lógica, seja prática (veja por exemplo o caso dos deveres de virtude na *MS* que permitem uma latitude em sua realização), mas isso não significa que se trate de um juízo reflexionante *stricto sensu*. Além disso, permanece uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo que o autor reconhece que a moral abrange a ética e o direito (89), não fica claro se a exigência da publicidade das máximas na política (96) faz referência à ética ou ao direito, ou, caso faça referência a ambas simultaneamente (já que se trata da moral), em que sentido e como elas se relacionam, ou ainda, em que sentido a prudência é uma “virtude política” (97).

⁸⁸ Esse argumento é usado por Geismann (2009, 92, 98 (nota 648), 105 e 110).

uma história que abarca toda a espécie humana, ou seja, para uma história com um objeto tão abrangente não importaria a questão sobre qual foi a intenção de um soberano ao assinar um tratado de paz ou uma declaração de guerra, mas importa o fato de que ele o fez e as consequências que se seguiram.

Kant reconhece a restrição de que “temos apenas dados *empíricos* (experiências) para fundar este vaticínio [do progresso do gênero humano para o melhor]: a saber, a causa física das nossas ações enquanto acontecem, que são também elas próprias fenômenos”,⁸⁹ por isso, Höffe argumenta que “porque na História se trata de acontecimentos externos, tampouco é de algum modo possível que seu sentido último se encontre em um progresso ‘interior’, em um desenvolvimento da disposição moral.”⁹⁰ Essa restrição epistêmica encontra suporte no próprio idealismo transcendental, na medida em que defende a impossibilidade de inferir a existência do suprassensível a partir de elementos sensíveis.

ii. Argumento da história como reino da natureza

O segundo argumento parte da aceitação tácita da introdução da *IaG*,⁹¹ na qual Kant aplica sua teoria do idealismo transcendental, isto é, sua teoria da dupla consideração dos objetos como fenômenos e como noumenos junto com a sua teoria da independência legislativa de ambos os domínios, ou seja, a sua teoria da dupla legislação: a lei da natureza como a regra *a priori* que determina os fenômenos; e a lei moral, que determina *a priori* o campo noumênico. Em suma, a história enquanto conjunto das manifestações das ações humanas pertence assim como todos os fenômenos ao reino da natureza e, por conseguinte, se encontra determinada pelas leis gerais da natureza, entre as quais a lei da causalidade, segundo a qual, todo acontecimento possui pelo menos uma causa temporal anterior.

⁸⁹ *SF*, AA 07: 91.

⁹⁰ HÖFFE, 2005, 275.

⁹¹ Cf. “Seja qual for o conceito que, também com um desígnio metafísico, se possa ter da *liberdade da vontade*, as suas *manifestações*, as ações humanas, são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza. A história, que se ocupa da narração dessas manifestações, permite-nos no entanto esperar, por mais profundamente ocultas que se encontrem as suas causas, que, se ela considerar *no seu conjunto* o jogo da liberdade da vontade humana, poderá descobrir nele um curso regular.” (*IaG*, AA 08: 17).

Ora, uma vez que Kant considera a história explicitamente como pertencente ao domínio da natureza, ele precisa, para ser coerente com seu idealismo transcendental, excluir a liberdade e, por conseguinte, a moralidade do campo da história. Geismann expõe esse argumento da seguinte forma:

A reiterada questão colocada por Kant de se a humanidade se encontra num progresso para o melhor está sempre relacionada com a determinação natural daquela. Essa questão jamais pode ser relacionada de modo razoável com a moralidade em sentido estrito. Uma vez que nenhuma condição temporal pode subjazer à moralidade em sentido estrito, a qual se refere apenas ao caráter inteligível enquanto tal, não se pode falar de progresso em relação a ela. Apenas o caráter empírico pode 'progredir' numa perspectiva moral. O histórico nos fenômenos entra no progresso da legalidade do comportamento; e apenas nisso pensa Kant, quando ele fala de progresso: portanto, em ações e, com isso, em fenômenos experienciáveis.⁹²

Dito de outra forma, segundo a teoria do idealismo transcendental não se pode introduzir a moralidade em sentido forte no domínio dos fenômenos, nem se pode introduzir a temporalidade no âmbito noumênico. Isso faz com que a história e o progresso histórico possam ser esperados apenas no âmbito dos fenômenos, o qual é próprio da legalidade do direito.

iii. Argumento da possibilidade de garantia do progresso jurídico

Um dos principais teoremas da filosofia kantiana da história é a tese sobre a garantia do progresso. Trata-se do antagonismo das disposições humanas na sociedade, a *sociabilidade insociável*. A existência dessa natureza antagônica no ser humano é vista por Kant como o móbil que impulsiona a espécie humana para o progresso. Contudo, ela somente pode garantir um progresso que de certa forma pode ser coagido, ou seja, uma garantia só pode ser coadunada com a ideia do progresso jurídico e da legalidade. Apenas o direito pode ser imposto a partir de fora do indivíduo, pois para a legalidade não importa

⁹² GEISMANN, 2009, 107. Tradução própria.

a intenção, mas apenas a ação, a qual pode ser coagida e policiada. Mas nesse caso, é a natureza através do antagonismo que “coage” o homem ao colocá-lo numa encruzilhada, de um lado o abismo da autodestruição e do eterno estado de natureza em que vigora a guerra de todos contra todos, de outro, a entrada em uma situação de legalidade jurídica, à qual a razão prática exige como solução para o problema da convivência.

Kant não pode oferecer uma garantia de um progresso histórico que se estenda à moralidade em sentido estrito, pois ela não pode ser garantida desde fora. Trata-se sempre de uma atitude que cada indivíduo precisa tomar por si próprio. Como a natureza não pode garantir nenhum progresso no âmbito da moralidade, não haveria razão alguma para esperar um progresso nesse sentido.⁹³

iv. Argumento da hispostasiação da espécie

O argumento é basicamente o seguinte: uma vez que a espécie humana como um todo nem pode se colocar uma máxima, nem pode possuir um “bom coração”, significa claramente que a moralização não pode ser pensada como uma constante progressão para o melhor no sentido de uma sempre crescente quantidade de moralidade na disposição, como no caso do indivíduo. Nesse sentido, Pinzani afirma, “quando Kant fala de uma moralização da espécie humana, ele não pensa com isso que os indivíduos singulares na totalidade se tornam melhores moralmente, mas apenas que as ações moralmente *conformes* se tornam mais numerosas no âmbito global”.⁹⁴ Por conseguinte,

[no] âmbito político a moralização não exige nem uma mudança nos corações, nem uma revolução na disposição de ânimo, nem ainda um renascimento coletivo dos indivíduos, mas apenas

⁹³ É digno de nota que Kersting também defendeu tal posição na segunda edição do seu livro *Wohlgeordnete Freiheit* de 1993, mas não a reiterou na última edição de 2007. Cf. “History is not understood by Kant as a system of human actions, and effects of freedom and its subsidiary results, but rather as a system of immediate and mediate effects of nature, which are organized teleologically in the establishment of the ideas of republicanism and perpetual peace... Legal progress is brought about by nature; the human being is not the protagonist of human history, rather an intentional nature is. She is the guarantee of perpetual peace.” (KERSTING, 1993, 84-85, *apud* LOUDEN, 2000, 145).

⁹⁴ PINZANI, 2009a, 294. Tradução própria. Também Höffe (2001, 204) aponta para essa crítica. Corroborando essa posição ver ainda: *Refl.* 1396, AA 15: 608; *Refl.* 1423, AA 15: 621.

a gradual realização do ideal republicano, no qual o direito alcança a sua forma mais perfeita.⁹⁵

Pode-se resumir essa tese afirmando-se que apenas os progressos jurídico-institucionais poderiam ser acumulados gradativamente pela espécie, uma vez que ela não possui uma disposição de ânimo, mas se configura apenas como uma instância conceitual da razão.

v. Argumentos hermenêuticos

Os defensores da leitura jurídica costumam utilizar algumas citações que funcionam como “argumentos hermenêuticos” da sua posição. Apresenta-se algumas a seguir. No ensaio da *IaG*, encontram-se, entre outras, as seguintes passagens:

[a] *O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. [...] uma sociedade em que a liberdade sob leis exteriores se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma constituição civil perfeitamente justa, que deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da Natureza.*⁹⁶

[b] [...] após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano.⁹⁷

Essas passagens defendem claramente o progresso da história como sendo um progresso jurídico que se estende do estabelecimento de uma constituição republicana até a criação de instituições jurídicas supranacionais que garantam o estado de paz perpétua e de cidadania mundial. Contudo, é importante perceber que elas também sinalizam para algo além de um desenvolvimento meramente jurídico. Na primeira isso é sugerido pela expressão “constituição perfeitamente justa”, pois fica aberta a questão de se uma constituição pode ser *perfeitamente* justa

⁹⁵ PINZANI, 2009a, 294. Tradução própria.

⁹⁶ *IaG*, AA 08: 22.

⁹⁷ *IaG*, AA 08: 28.

sem pressupor também algum tipo de progresso moral. Na segunda sugere-se que o estado de cidadania civil deve ser alcançado como *meio* para uma condição onde todas as disposições humanas possam se desenvolver plenamente, dentre as quais está a disposição para a moralidade.

Outra passagem famosa encontra-se em *ZeF*:

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: ‘ordenar uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más.’ Um problema assim deve ter solução. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza.⁹⁸

Esse excerto sempre é mencionado como uma clara prova de que Kant pensa o progresso apenas no âmbito da liberdade externa, a qual não precisa estar vinculada a qualquer estado de ânimo, visto que o problema do estabelecimento de um Estado republicano pode ter uma solução inclusive para um povo de demônios.

Finalmente, no texto *SF* encontra-se um dos elementos textuais mais fortes da leitura jurídica:

9. Que lucro trará ao gênero humano o progresso para o melhor? Não uma quantidade sempre crescente de *moralidade* na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem; i.e. nos atos bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição moral do gênero humano,

⁹⁸ *ZeF*, AA 08: 366.

é que se poderá situar apenas o ganho (resultado) da sua refundição em vista do melhor.⁹⁹

Trata-se de uma formulação *quase* incontestável, se não fosse por seu contexto. O fenômeno ao qual Kant se refere é o signo histórico da participação desinteressada dos expectadores da revolução francesa que vale como um “*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*” do progresso para o melhor. Pode-se no mínimo questionar a validade e restrição desse argumento em favor da leitura jurídica, já que esse fenômeno pretende demonstrar “um caráter moral do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão”.¹⁰⁰ Visto que nessa passagem o *signo histórico* é vinculado a uma *disposição (Anlage)* moral, pode-se questionar se esse argumento não pressupõe uma ligação com a disposição moral do indivíduo e, por conseguinte, seria uma expressão da lei moral, assim como o *sentimento de respeito* presente na *GMS* e na *KpV*.

Todas essas questões ficam por enquanto em aberto. Apresenta-se agora os argumentos que sustentam a tese do progresso moral, os quais também funcionam simultaneamente como argumentos contrários à leitura meramente jurídica.

2.3 Tese do progresso moral stricto sensu

Trata-se da tese de que o progresso não se restringe apenas ao âmbito jurídico, mas que se estende também ao desenvolvimento da *disposição* moral dos indivíduos que constituem a espécie humana.¹⁰¹ Existem diferentes argumentos para sustentar essa leitura, veja-se a seguir alguns dos principais.

i. Argumento de um dever para o sumo bem

Essa leitura procura estabelecer uma relação mais estreita entre os textos de filosofia da história e os textos de filosofia moral e filosofia da religião. Nesse sentido, o progresso na história é visto como uma

⁹⁹ *SF*, AA 07: 91.

¹⁰⁰ *SF*, AA 07: 85.

¹⁰¹ Além dos autores mencionados a seguir, também parecem compartilhar dessa tese os seguintes intérpretes: WOOD, 1991; ALLISON, 1995, 42s.; VELKLEY, 1989, 152-163; GUYER, 2000, 372-434.

realização gradual e constante do *sumo bem* da história, ou seja, o progresso histórico é tratado como um desdobramento da doutrina do *sumo bem* tal como ela é delineada na *Dialética* da *KpV*, mas tendo como seu ápice o conceito de *comunidade ética*, tal como apresentado na *RGV*. Um dos defensores dessa posição é Yovel, quem sugere uma reinterpretação do *sumo bem* como ideia regulativa da história, nesse caso, a “História é o processo no qual o sumo bem deveria ser realizado e no qual a atividade livre e formativa da razão prática reconfigura o mundo dado em um novo mundo moral.” Ou seja, “História é o processo onde a requerida ‘síntese’ entre liberdade e natureza deveria ocorrer”¹⁰² de forma que seja possível alcançar a comunidade ética universal.¹⁰³

Trata-se de um argumento que possui pelo menos três passos: primeiro, estende a imperatividade da lei moral para o objeto da vontade, que seria o conceito de *sumo bem*; segundo, estende a pressuposição de que “dever implica em poder” para esse segundo nível; e, terceiro, modifica o conceito de *sumo bem* dando a ele uma conotação histórica, em que a virtude é alcançada e perpetuada através de uma igreja invisível e a felicidade obtida através de um sistema autorretributivo.

O primeiro passo é a vinculação da vontade com seu objeto. Segundo Kant, ainda que a vontade seja determinada pela lei moral, isto é, um princípio prático *a priori*, ainda assim a vontade, enquanto tal, sempre possui um objeto. Nesse caso, a totalidade do objeto da vontade determinada pela lei moral é o *sumo bem*, isto é, o conceito da totalidade de um objeto para o qual tende uma vontade moral que se constitui na união entre felicidade e merecimento de ser feliz. Trata-se de uma ideia que se encontra necessariamente ligada à lei moral, mas que não pode funcionar como móbil da ação, pois, nesse caso, a ação não seria realizada por dever, mas por suas consequências, o que minaria a autonomia da vontade. Nesse sentido, Yovel quer mostrar como o

¹⁰² YOVEL, 1980, 31. Tradução própria. Yovel possui uma leitura bastante peculiar, ao mesmo tempo que ele acredita que a filosofia kantiana da história conduz à tese de um desenvolvimento da moralidade, por outro, ele atribui incoerência sistemática e um certo caráter dogmático aos ensaios da *IaG*, *MAM* e *ZeF*, na medida em que eles tenderiam à reduzir a o progresso histórico ao mero âmbito da política (Cf. YOVEL, 1980, 127).

¹⁰³ Cf. *RGV*, AA 06: 96-100; “igreja invisível” (*RGV*, AA 06: 152); “comunidade ética” (*RGV*, AA 06: 94); “comunidade moral” (*RGV*, AA 06: 199f.).

imperativo categórico assume outra forma, isto é, que se trata do mesmo imperativo, mas incorporado numa forma material. Com isso, ele pretende dar conta da necessidade da razão humana em saber em que direção ela está agindo e sobre as consequências dos seus atos. Esse passo argumentativo é feito com base na necessidade da razão humana em pensar seus atos como inseridos no mundo empírico e numa interpretação da teoria ética kantiana como constituída em dois momentos, um da fundamentação e legitimação e, outro, da realização da lei moral. Pode-se dizer que, nesse caso, haveria uma única lei moral que se incorporaria em duas formas de imperativo, um imperativo formal e um imperativo material.

O segundo passo é transmitir para essa segunda forma de imperativo a mesma pressuposição que está na base da primeira formulação, a saber, que o dever implica em poder. Ou seja, havendo um dever da razão, também deve ser possível realizá-lo. Contudo, surge aqui um problema. Se na primeira formulação, trata-se apenas da possibilidade de realizar o dever moral *stricto sensu*, no segundo caso, trata-se de poder realizar o sumo bem, algo que, por princípio, ultrapassa as forças do ser humano, isto é, é impossível que o ser humano consiga realizar um sistema de perfeito equilíbrio entre felicidade e merecimento de ser feliz. Por isso, Kant lança mão da sua teoria dos postulados da imortalidade da alma e de Deus, os quais são condições necessárias para que seja possível pensar uma justa medida entre felicidade e virtude.

Assim chega-se ao terceiro passo do argumento. Ao invés de defender que a doutrina do *sumo bem* tem a sua formulação canônica na *Dialética* da *KpV*, tendo em vista o sujeito moral, trata-se agora de reinterpretá-lo nos marcos de uma ideia regulativa de um progresso histórico da humanidade, tendo Deus como o criador de uma natureza que “conspira” para promover esse progresso. Assim Yovel chega ao que ele chama de *imperativo histórico*: “aja para promover o sumo bem no mundo”.¹⁰⁴ Isso significa que

o dever de promover o sumo bem não significa mais que uma pessoa deveria fazer de si mesma uma pessoa boa, mas que ela deveria também fazer do mundo algo bom. Ela deve transcender os limites da sua moralidade privada e colocar-se como sujeito do progresso moral, não apenas de

¹⁰⁴ YOVEL, 1980, 07. Tradução própria.

sua própria personalidade, mas também do mundo inteiro.¹⁰⁵

Trata-se da versão do imperativo categórico na formulação do reino dos fins,¹⁰⁶ mas agora com o diferencial de que a sua realização precisaria ser alcançada *neste mundo*. Nesse caso, os dois elementos do sumo bem são, de um lado, o reino dos fins, que se transforma na constituição de uma comunidade ética, isto é, um sistema em que todos os indivíduos agem conscientemente segundo o reconhecimento mútuo dos outros como fins em si mesmos¹⁰⁷ e, de outro lado, a felicidade é reinterpretada como uma consequência de um “sistema autorrecompensador”,¹⁰⁸ ou seja, não é mais encarada como uma graça dada por Deus em um além mundo, mas como os efeitos benéficos da vida na comunidade ética.¹⁰⁹

Outro autor que defende a leitura do sumo bem como ápice da história é Reath. Diferentemente de Yovel, para ele “o papel do sumo bem não é efetuar uma síntese entre bens heterogêneos, mas suplementar uma concepção de nossos fins morais em sua totalidade”.¹¹⁰ Mas ainda que Reath não pense o sumo bem como sendo uma outra formulação do imperativo categórico, ele o concebe como um ideal que é derivado daquele imperativo e, por isso, *é dotado de imperatividade*. Sua tese é de que existem duas concepções de sumo bem em Kant, uma teológica e outra secular. A teológica seria defendida nos primeiros escritos, na *KrV* e na *KpV*, enquanto que a segunda seria predominante nos escritos posteriores, como na *KU* e na *RGV*. Enquanto a primeira teria como característica uma proporcionalidade entre a virtude do ânimo e a felicidade, o que pressupõe, por sua vez, um outro mundo, a versão secular abandona essa ideia de proporcionalidade, o que faz com que a felicidade seja fruto de um sistema de instituições que assegurem o direito de cada indivíduo e onde cada pessoa aja considerando as outras como fins em si mesmas, isto é, onde a liberdade de todos seja assegurada formalmente pela lei e também garantida materialmente pela vontade de cada indivíduo.¹¹¹ Assim, enquanto a versão teológica do

¹⁰⁵ YOVEL, 1980, 74. Tradução própria.

¹⁰⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 433f.

¹⁰⁷ Cf. YOVEL, 1980, 110s; 171s..

¹⁰⁸ Cf. YOVEL, 1980, 66ss.

¹⁰⁹ Trata-se da retomada da concepção de sumo bem já apresentada na *primeira Crítica* (Cf. *KrV* B 837).

¹¹⁰ REATH, 1992, 220. Tradução própria.

¹¹¹ Também Reath resgata aquele ideal de cooperação apresentado na *primeira Crítica*.

sumo bem somente pode ser alcançada através da atividade de Deus num outro mundo, a versão secular pode ser descrita inteiramente em termos naturalistas, “como um estado de coisas a ser alcançado nesse mundo, através da atividade humana”.¹¹² A versão secular seria um ideal que a razão prática nos prescreve e teria como seu ápice o estabelecimento de uma comunidade ética organizada segundo estruturas institucionais.

Reath oferece dois argumentos para justificar a preferência da concepção secular. O primeiro é que na *Dialética da KpV*, Kant fala de um dever de promover o sumo bem,¹¹³ mas isso só pode ser alcançado na versão secular, “visto que não faz sentido adotar um estado de coisas como um fim a menos que possamos nós mesmos produzi-lo”.¹¹⁴ O segundo argumento é que a versão teológica traz para a ética kantiana o perigo de destruir a autonomia da vontade, uma vez que um ideal que tem como meta o *merecimento de ser feliz* pode corromper a disposição de caráter da vontade, já que continuamente aponta para algo que não pode ser objeto de certeza para o próprio sujeito, isto é, a ‘verdadeira’ natureza de seu caráter.

Portanto, para Reath a doutrina do sumo bem em sua versão secular é desenvolvida por Kant como um desdobramento coerente de sua filosofia moral na medida em que tem em vista a condição humana num mundo moralmente imperfeito. Tratar-se-ia de uma doutrina que abrandaria o rigorismo atribuído à filosofia moral kantiana e minaria o irracionalismo que dela adviria, visto que ela se torna fonte de um dever especial, isto é, “um dever de promover o sumo bem ao trabalhar coletivamente com outros para reestruturar instituições sociais existentes de acordo com princípios morais”.¹¹⁵

Também toma parte dessa interpretação Gerhard Krämling,¹¹⁶ mas ele o faz a partir de uma vinculação entre o dever de promoção do sumo bem no mundo junto com uma necessidade subjetiva, de seres dotados de uma vontade finita, de uma teoria que permita representar uma complementação de esforços individuais. Nesse caso, o progresso na história seria um misto de um dever de promoção do sumo bem junto

¹¹² REATH, 1992, 221. Tradução própria.

¹¹³ Cf. *KpV*, AA 05: 114; também em: *KrV B* 835s; e, *KU*, 05: 450.

¹¹⁴ REATH, 1992, 227. Tradução própria. Essa crítica também é apresentada por BECK (1960, 227 ou 244-245).

¹¹⁵ REATH, 1992, 234. Tradução própria.

¹¹⁶ KRÄMLING, 1985, 284ss. É digno de nota que muito da argumentação de Reath se assemelha a argumentação de Krämling.

com uma necessidade prático-dogmática que possui o status de uma crença, a qual possui um significado regulativo para a esfera da filosofia prática. Nesse sentido, a filosofia da história se afastaria da arquitetônica da crítica da razão pura e se aproximaria de uma filosofia crítica da cultura.

ii. Argumento de um dever de promoção do bem supremo

Esse argumento é apresentado pelo próprio Kant numa famosa passagem de *TP*,

Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que esse progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará. Não sou obrigado a provar este pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar. Com efeito, apóio-me no meu dever inato, em todo o membro da série das gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro e, no entanto, com a constituição moral que me é exigida não sou e, por conseguinte, também poderia ser tão bom como deveria – de atuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor (para o que também se deve supor a possibilidade) e que assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro.¹¹⁷

O argumento básico é o de que a humanidade deve progredir moralmente porque se tem o dever de atuar sobre a descendência de forma que ela melhore. Trata-se do conhecido pressuposto da filosofia kantiana de que “dever implica poder” (*ultra posse nemo obligatur*). Diferentemente do argumento anterior, agora não se tem em vista o *sumo bem*, pois o elemento da felicidade não entra em questão, mas apenas o elemento do melhoramento moral, ou seja, apenas um dos elementos do sumo bem: o *bem supremo* ou a *virtude*. Assim, o bem supremo, isto é, o desenvolvimento moral do gênero humano deve ser

¹¹⁷ *TP*, AA 08: 308f. 35-10.

considerado o ápice da história na medida em que existe o dever de promovê-lo.¹¹⁸

Mas haveria realmente tal dever? Na *MS* Kant menciona apenas dois fins que são simultaneamente deveres: a perfeição própria e a felicidade alheia.¹¹⁹ Ele inclusive fala que seria uma contradição se propor como fim a perfeição de outrem e se considerar obrigado à sua promoção, pois “a perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo com o seu próprio conceito de dever e é contraditório exigir (propor-me como dever) que deva eu fazer algo que não pode nenhum outro senão ele próprio fazer.”¹²⁰

Contudo, como apontam alguns intérpretes, embora não haja um dever de *realizar* a perfeição alheia, não significa que não haja o dever de *promovê-la*.¹²¹ Em outras palavras, pode-se defender um dever de produzir condições favoráveis ao desenvolvimento moral alheio na medida em que se retiram empecilhos a ele. Essa ideia já aparece no ensaio *WA* e em *ZeF* em relação à defesa da liberdade de *opinião pública* e sobre a constituição de uma *federação de estados*. Na própria *MS* isso é sugerido na medida em que na *Dialética da doutrina da virtude* Kant fala de uma *didática ética*.

iii. Argumentos sistemático-teleológicos

O princípio fundamental de uma doutrina teleológica da natureza é o de que “*todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e*

¹¹⁸ Parece que Lebrun (1986) segue essa linha de argumentação. Ele parte da análise do conceito de “reino dos fins” (79s) na *GMS* e defende que o conceito de sumo bem já está vinculado de forma consequente ao dever: “não se trata, pois, de projetar no termo do caminho a imagem de um reino idílico, que sustentaria o nosso esforço, mas sim de destilar a ideia segundo a qual eu já me conduzo, simplesmente porque levo a sério o fato de pertencer ao mundo sensível” (82); ou ainda “o sujeito que não tivesse fé no suprassensível não seria capaz de *colocar-se* como autônomo” (88). Nesse caso, para agirmos moralmente, devemos acreditar na história universal: “*o interesse moral proíbem de ler a Geschichte como um romance sobre o ‘andamento das coisas’ (...)* não apenas podemos, mas devemos, admitir essa ideia, senão privaremos de qualquer base a moralidade militante (...)”(95).

¹¹⁹ Cf. *MS*, AA 06: 385.

¹²⁰ *MS*, AA 06: 386.

¹²¹ Cf. KLEINGELD, 1995, 57; e WOOD, 1970, 74ss.

apropriado".¹²² Esse princípio, ao ser aplicado à condição humana precisa ser modificado, já que a razão não atua instintivamente, mas precisa de tentativas, exercício e aprendizagem para avançar gradualmente de um estágio a outro. Isso faz com que “*no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo*”.¹²³ Uma vez que o desenvolvimento das disposições naturais do ser humano só pode ser alcançado pela espécie, dado o breve prazo da vida humana, isso faz com que a doutrina teleológica da natureza precise ser considerada como uma doutrina teleológica da história. A história torna-se assim uma história do desenvolvimento natural das disposições humanas até que após uma “série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado à sua intenção”.¹²⁴

Sendo a história universal uma história do desenvolvimento das disposições originárias da espécie humana, coloca-se a questão sobre quais seriam essas disposições originárias? Elas não são indicadas e enumeradas explicitamente no texto da *IaG*, mas com base em outros escritos de Kant, pode-se distinguir três disposições naturais: *a técnica, a pragmática e a moral*. Cada uma delas está vinculada a um modo de uso da razão, a saber, o instrumental que se refere ao trato das coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. A *meta* da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência ou civilidade e a da moral é a moralidade. Kant chama *o processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.¹²⁵

A partir dessa perspectiva teleológica, Kleingeld conclui que a filosofia kantiana da história, tal como ela se apresenta no ensaio da *IaG*:

se direciona para além da simples produção da liberdade externa. Nem a instituição de uma ‘sociedade civil justa’, nem o seu todo cosmopolita são apresentados por Kant como o fim terminal da história. Ao contrário, ele apenas

¹²² *IaG*, AA 08: 18.

¹²³ *IaG*, AA 08: 18.

¹²⁴ *IaG*, AA 08: 19.

¹²⁵ Cf. *Anth*, AA 07: 321-325.

os nomeia como o ‘colo’ para um maior desenvolvimento das disposições. O *telos* da história se encontra num passo posterior ao perfeito estado jurídico: é o completo desenvolvimento das disposições do uso da razão e a consecução da determinação moral da humanidade.¹²⁶

Outra versão do argumento teleológico é apresentado com base na teoria teleológica da *KU*, onde é fundamentada a distinção entre *fim último* e *fim terminal* da natureza. Enquanto o *fim último* ainda pertence à natureza, ainda que ele seja o seu último elemento, o *fim terminal* é um fim absoluto, que não exige mais nenhuma determinação. Para Kant estabelecer um sistema de fins na natureza ele precisa determinar o seu fim último, mas, para isso, precisa determiná-lo com base no fim terminal, o qual transcende a ordem dos fins naturais. Para se estabelecer que o fim último da natureza é o homem, mas apenas tendo em vista o desenvolvimento da cultura e, em especial, a *cultura da disciplina*, é preciso pressupor a determinação do fim terminal. Como o fim terminal nada mais é do que o homem sob as leis morais, pode-se dizer que o fim terminal da história também deveria ser a espécie humana desenvolvendo sua disposição para a moralidade.¹²⁷

iv. Argumentos hermenêuticos

Da mesma forma que os intérpretes da leitura jurídica, os intérpretes da leitura moral também costumam citar algumas passagens como provas sobre sua posição. Na *IaG* são encontradas duas passagens importantes:

[i] Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural relativa a princípios práticos determinados e, deste modo,

¹²⁶ KLEINGELD, 1995, 22. Tradução própria.

¹²⁷ Outro intérprete que menciona esse argumento para determinar a concepção kantiana do fim da história é Fackenheim, 1956/57, 396s.

metamorfosear também a sociedade, formada de modo patológico, em um todo *moral*.¹²⁸

[ii] *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda que subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*. [...] requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante.¹²⁹

Esses excertos são bastante instigantes ao debate. Na primeira é particularmente relevante a menção de Kant sobre uma ilustração continuada que modifica o *modo de pensar* (*Denkungsart*) até que a sociedade se metamorfoseie num *todo moral* (*moralisches Ganze*). Um “modo de pensar” é distinto de um “modo de agir”, um não necessariamente implica o outro, ou seja, isso indica que Kant está se referindo a algo que não se restringe meramente à ação, mas se encontra num nível mais profundo e arraigado do ser humano. Isso parece ficar evidente com a segunda passagem, especialmente quando Kant enfatiza que “todo o bem que não está imbuído de uma disposição de ânimo moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante”. Ora, fica explicitamente acentuada a referência à *disposição de ânimo moralmente boa* (*moralisch-gute Gesinnung*), a qual, definitivamente, não se restringe à mera *legalidade* da ação.

Em *TP*, Kant parece reafirmar essa tese ao falar que “há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário)”¹³⁰. Também em *A paz perpétua* Kant sinaliza para a tese do progresso moral ao afirmar que o governo “não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas que também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei

¹²⁸ *IaG*, AA 08: 21. 10-17.

¹²⁹ *IaG*, AA 08: 26.

¹³⁰ *TP*, AA 08: 310.

facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito” e que isso constitui “um grande *passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo moral)”.¹³¹ Nesta passagem Kant indica novamente que o desenvolvimento jurídico representa uma etapa importante de um progresso em direção à moralização, ainda que o progresso jurídico não seja ele próprio já um desenvolvimento moral.

Os intérpretes da leitura jurídica alegam a respeito dessas passagens que há um mau entendimento do conceito de “moral” em Kant.¹³² Estar-se-ia interpretando algo que é jurídico-moral por algo que é ético-moral. De fato, o uso de Kant do termo “moral” é ambíguo e oscila entre os âmbitos da ética e do direito. Em *MS* Kant define moral como englobando tanto as leis jurídicas quanto as leis éticas.¹³³ Isso significa que a não univocidade do emprego do termo moral faz com que se precise prestar ainda mais atenção ao contexto de cada passagem.

Além disso, pode-se mencionar ainda dois contra-argumentos hermenêuticos à leitura moral: primeiro, ao tratar do problema da constituição da paz perpétua, Kant não menciona em nenhum momento a necessidade de uma “igreja invisível”, o que indicaria que não se está tratando com o problema do mal,¹³⁴ segundo, quando Kant aborda na *RGV* o problema da realização do sumo bem no mundo, não significa que ele esteja necessariamente falando da realização do sumo bem *neste* mundo,¹³⁵ pois em Kant, “mundo” é uma ideia que expressa uma totalidade de coisas, as quais não necessariamente precisam se reduzir ao mundo fenomênico. Ora, essas indicações precisam ser consideradas e a atenção em relação às nuances de tradução e aos detalhes de interpretação precisa ser redobrada.

2.4 Contrapontos

Mapear esse debate é algo bastante complexo. A contraposição entre a leitura jurídica e a leitura ético-moral traz certa clareza, mas ainda é insuficiente, pois não há apenas duas posições. Ou seja, não se trata apenas de apresentar a história do debate entre autores que defendem a posição jurídica em detrimento da posição moral, ou vice-versa. Alguns intérpretes defendem determinada leitura para mostrar

¹³¹ *ZeF*, AA 08: 375n.

¹³² Cf. GEISMANN, 2009, 114.

¹³³ Cf. *MS*, AA 06: 214.

¹³⁴ Cf. GEISMANN, 2009, 111s., nota 760.

¹³⁵ Cf. GEISMANN, 2009, 99.

como ela contradiz outros teoremas fundamentais da filosofia crítica. Outros defendem ainda que nem existe uma univocidade dos teoremas da filosofia da história, mas que existem várias concepções contrastantes em diferentes textos.¹³⁶ Também há aqueles que defendem que o próprio Kant nem teve o interesse de integrar o tema da história à sua filosofia crítica, mas que se tratam de textos ocasionais dedicados a debater temas polêmicos e dirigidos ao grande público.¹³⁷ A partir dessa ampla gama de possibilidades hermenêuticas, opta-se por apresentar os problemas sistemáticos que a leitura jurídica e a leitura moral trazem consigo. De certa forma, algumas nuances dos problemas já foram apresentadas acima na medida em que a defesa de uma posição sempre acaba sendo também uma crítica à posição oposta, todavia vale a pena se debruçar mais um pouco sobre as críticas.

i. Críticas de inconsistência sistemática da leitura moral

No final de seu artigo, ao se referir à ligação entre história e moralidade, Fackenheim assevera que “precisamos concluir então que, enquanto a análise de Kant da historicidade é profunda e de durável valor, sua construção do processo histórico é um erro. E nem mesmo os seguidores mais fervorosos de Kant podem julgar de outra forma.”¹³⁸ Para se entender a razão de tal julgamento, apresenta-se na sequência as principais críticas à leitura moral, as quais podem ser divididas em quatro grupos:¹³⁹ a *crítica da aprioridade*; a *crítica da autonomia moral*; a *crítica da atemporalidade*; e a *crítica político-jurídica*.

¹³⁶ Höffe (2001, 2008), por exemplo, reconhece que na IaG havia um caráter ético-moral, mas defende que ele foi abandonado por Kant na década de noventa.

¹³⁷ Essa parece ser a leitura de Bittner (2009).

¹³⁸ FACKENHEIM, 1956/57, 398. Tradução própria. Dupré (1998: 827) não fala de erro, mas conclui seu artigo afirmando a existência de um “paradoxo da história”, o qual ele quer minimizar inserindo uma distinção entre “fim moral” e “objetivo moral”. Segundo ele, a história não teria um fim moral, pois “intenções permanecem puramente internas e nem emancipação política nem progresso científico garante um melhoramento moral” (p.828), por outro lado, “o lado interno e externo da razão prática estão obviamente relacionados, ainda que não intrinsecamente unidos” (p.828). Em suma, Dupré desenvolve toda uma argumentação moral para concluir que existe uma tensão que Kant não resolve, o que faz necessário restringir o progresso ao âmbito meramente jurídico.

¹³⁹ Kleingeld (1999) têm uma forma semelhante de agrupar essas críticas, mas ainda assim diferente da adotada aqui. Ela defende uma divisão entre: *crítica da*

A *crítica da aprioridade* se refere à incoerência de uma “história de um progresso da razão” junto com uma teoria que defende a universalidade e atemporalidade dos seus princípios. Um autor que sustenta essa interpretação é Yovel e faz isso aproximando Kant de Hegel. Segundo ele, Kant rejeitaria a concepção platônica de razão, o que conduziria à “historicidade da razão”, algo que seria desenvolvido mais compreensiva e coerentemente por Hegel.¹⁴⁰ A estratégia de Yovel é mostrar como Kant precisa considerar a razão em sua historicidade, para então defender que essa concepção é finalmente incoerente com a proposta do sistema crítico-transcendental, gerando o que ele chama de antinomia histórica: “enquanto o conceito de história da razão é sistematicamente indispensável, de outro ponto de vista ele é insustentável”.¹⁴¹ Em suma, para Yovel não faz sentido falar ao mesmo tempo da validade universal da lei moral e de um desenvolvimento da moralidade ao longo da história. Outro autor que desenvolve uma crítica semelhante é Despland. Segundo ele, “razão, autonomia e moralidade são apresentadas pela filosofia da história como surgindo dentro de um processo, enquanto que as leis do emprego prático da razão, ou as leis da moralidade são deduzidas transcendentemente na segunda *Crítica* e fundadas *a priori*”.¹⁴² Isso faz com que a perspectiva histórica da filosofia da história esteja em tensão com a perspectiva atemporal da moralidade apresentada na *KpV*. Ao se defender que a moralidade precisa ser aprendida, segue-se que não seria correto julgar alguém por não fazer algo que não lhe foi ensinado, ou que não lhe era conhecido em sua época.

A *crítica da autonomia moral ou sobre a instrumentalização do ser humano* possui uma tradição bem longa. Ela encontra suporte textual na seguinte passagem:

Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes

validade universal; crítica da igualdade; e crítica da atemporalidade. Mas defende-se aqui que a crítica da validade universal e da atemporalidade, que a autora menciona, podem ser resumidas na crítica da *aprioridade*, enquanto que a atemporalidade se refere a uma crítica mais pontual sobre a própria concepção da liberdade e de seu caráter noumênico. Já a crítica da igualdade pode ser colocada numa categoria mais ampla de uma *crítica à autonomia moral*.

¹⁴⁰ Cf. YOVEL, 1980, 4.

¹⁴¹ YOVEL, 1980, 271ss. Tradução própria. Ver também p. 21s.

¹⁴² DESPLAND, 1973, 67. Tradução própria.

preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam.¹⁴³

Em outras palavras, Kant estaria sugerindo que as gerações anteriores são tratadas simplesmente como meios e não como fins em si mesmos, o que contradiz o princípio fundamental da ética kantiana. Outra formulação dessa crítica seria a de que o melhoramento moral da disposição da espécie implicaria maior facilidade para alguns agentes cumprirem o mandamento moral, o que poderia significar que os agentes de épocas posteriores seriam mais capazes de agir moralmente do que os das épocas anteriores, o que também contradiz a perspectiva kantiana fundamental de que todos os homens são moralmente responsáveis sem qualquer qualificação, isto é, que existe um padrão universal de julgamento de mérito ou culpa, independentemente da época histórica em que ele se encontra. Essas críticas foram formuladas e discutidas, segundo ordem temporal inversa, por Dupré,¹⁴⁴ Stern,¹⁴⁵ Arendt,¹⁴⁶ Galston,¹⁴⁷ Fackenheim¹⁴⁸ e, surpreendentemente, já que nenhum dos autores acima o menciona, o ex-discípulo de Kant, Herder em 1785,¹⁴⁹ num texto que inclusive foi resenhado e respondido pelo próprio Kant! Existe outra versão ainda mais radical dessa crítica, isto é, a qual não se refere às gerações humanas simplesmente como meios para gerações futuras, mas se refere à própria espécie humana simplesmente como meio para uma Natureza como entidade metafísica.¹⁵⁰

¹⁴³ *IaG*, AA 08: 20, 12-20.

¹⁴⁴ Cf. DUPRÉ, 1998, 816.

¹⁴⁵ Cf. STERN, 1986, 534.

¹⁴⁶ Cf. ARENDT, 1982, 77.

¹⁴⁷ Cf. GALSTON, 1975, 233.

¹⁴⁸ Cf. FACKENHEIM, 1956/57, 392; 397.

¹⁴⁹ Cf. HERDER, 1985, 223.

¹⁵⁰ Cf. “Sem dúvida, o sentido da existência histórica está a salvo. Mas salvo para quem? Para os homens propriamente é visível que não: a Natureza joga até com o homem (...). Assim, nem para as personalidades históricas nem para as nações históricas existe o sentido da história: elas são empurradas enquanto julgam empurrar, elas são instrumentos na mão de um mais alto poder, elas são utilizadas pela providência supramoral e atuante como meio, mas não

A *crítica da atemporalidade* é uma crítica profunda que não se dirige exclusivamente à filosofia da história e ao progresso moral da espécie, mas já se coloca na possibilidade do progresso moral do indivíduo. Ela tem suas raízes na solução da terceira antinomia da *KrV*, segundo a qual, não se pode falar de progresso no nível noumênico, visto que progresso pressupõe uma sequência temporal, o que não pode ser atribuído a esse âmbito.¹⁵¹ Segundo Stern,

(...) ao se referir à questão do desenvolvimento da disposição moral, Kant não pode deixar de encarar um dilema teórico real. De um lado, ele precisa conceder que a evolução da disposição ocorre dentro da ordem temporal objetiva; todavia ele também precisa acrescentar a caracterização dessa disposição como livre e portanto inteligível, visto que de outro modo o inteiro processo não representaria uma forma de desenvolvimento especificamente moral.¹⁵²

Esse dilema estaria representado na formulação à primeira vista paradoxal de Kant: “a virtude está sempre em progressão, e, no entanto, encontra-se sempre também no seu ponto de partida”.¹⁵³ Segundo Stern, Kant tentaria solucionar esse problema com a questionável teoria da *revolução* da disposição de ânimo apresentada na *RGV*. Contudo, ainda que a teoria da revolução desse conta do problema no âmbito individual (algo que Stern nega), ainda permanece a crítica de *Geismann* de que na filosofia da história não se trata de uma *revolução da disposição de ânimo*, mas sempre de um *progresso contínuo para o melhor*.¹⁵⁴

A *crítica político-jurídica* é feita com base numa análise da filosofia da história a partir da perspectiva da separação sistemática entre direito e ética. Assim Höffe faz duas críticas: primeira, que o conceito de Liga dos povos se tornaria simplesmente uma utopia na

simplesmente como fim” (MEDICUS, 1902, 181). Sobre o tratamento da natureza como entidade metafísica ver ainda Medicus (1902, 173).

¹⁵¹ Cf. “Segundo seu caráter inteligível (...) na medida em que é *noumenon*, nele nada *ocorre*, bem como não se encontra qualquer mudança que reclame uma determinação dinâmica de tempo, portanto nenhuma conexão de fenômenos enquanto causas (...)” (*KrV*, B 569; “Tendo em vista o caráter inteligível, do qual o empírico é só o esquema sensível, não vale qualquer *antes* ou *depois* (...)” (*KrV*, B 581).

¹⁵² STERN, 1986, 528. Tradução própria.

¹⁵³ *MS*, AA 06: 409.

¹⁵⁴ Cf. GEISMANN, 2009, 107; e 115, nota 788.

medida em que precisaria depender de que os indivíduos se tornassem bons em sua disposição de ânimo para que ela pudesse ocorrer; segundo, que essa tese quebraria a sensata separação entre direito e moral, a qual é defendida por Kant na *MS*.¹⁵⁵

ii. Críticas de inconsistência sistemática da leitura jurídica

A leitura jurídica pode ser considerada uma leitura redutivista, pois limita o progresso ao âmbito meramente jurídico tornando a filosofia da história um complemento da filosofia do direito, o que faz com que ela não precise lidar com os problemas sistemáticos que a leitura moral precisa resolver. Contudo, surge a questão de se essa limitação não acaba pagando o preço de desvincular a filosofia da história do próprio sistema crítico.

Em primeiro lugar não fica claro como a filosofia da história acaba dependendo do *fim terminal* sem pressupô-lo em seu horizonte de aproximação. Segundo a doutrina teleológica, a natureza mesma não pode alcançar o fim terminal, apenas o fim último. Contudo, na filosofia da história não se tem apenas como base a teleologia da natureza, mas também o campo da ação humana, e então coloca-se inevitavelmente a questão do porquê de restringir o progresso ao âmbito meramente jurídico? Por quê restringir a “cultura da disciplina” (*Cultur der Zucht*) ao cumprimento da lei jurídica, se ela se refere também ao respeito pela lei moral? Não seria uma injustificada falta de confiança na determinação da razão, algo que minaria o próprio sistema moral kantiano?

Em segundo lugar, a leitura jurídica pressupõe a possibilidade de um progresso contínuo das instituições legais e do direito. Contudo, é difícil pensar que uma sociedade de seres que não evoluam em sua disposição de ânimo pudesse evoluir continuamente num âmbito jurídico. A evolução jurídica pressupõe que em algum momento os cidadãos não obedecerão à lei simplesmente por medo da punição, pois um dos problemas óbvios do cumprimento da lei é que o estado, na figura do Leviatã com sua espada na mão, não é onipresente. A legalidade pode ser forçada, mas dificilmente se pode forçar um verdadeiro desenvolvimento jurídico. Para a República e a Federação das nações funcionarem e se fortalecerem, a partir de certo momento, os cidadãos precisarão *acreditar* nas leis e tomá-las como suas. Trata-se, no mínimo, de se pressupor a necessidade de algo como uma “*virtude*”, que

¹⁵⁵ Cf. HÖFFE, 2001, 204.

difícilmente pode ser comparada com a virtude ética, mas que também não pode ser reduzida à mera legalidade da ação e, por isso, não pode ser alcançada por um povo de demônios. Essa virtude seria uma disposição do indivíduo de não apenas cumprir as leis positivas, mas de aceitá-las como suas e de se deixar “incorporar” por algo que se pode chamar de “espírito da lei”. Seria a partir do desenvolvimento desse espírito ou disposição que a legalidade poderia progredir continuamente, seja na ação cotidiana, seja na reformulação das próprias instituições jurídicas e políticas em seus diversos âmbitos, como na aplicação do direito quando não se tem uma lei positiva específica que legisle sobre determinado caso.

Em terceiro lugar, não fica claro como se pode vincular a filosofia da história ao contexto de resposta da questão sobre a esperança ou mesmo o dever, pois se há uma relação com o dever, então o indivíduo deve querer seguir o dever, se não há tal relação, isto é, se houver apenas uma relação de legalidade, então como o indivíduo pode ter esperança em relação a algo que ele nem mesmo quer alcançar? Dito de outra forma, um indivíduo que atua dentro da legalidade com o simples objetivo de não sofrer punição, não quer que o mundo melhore, por isso, ele nem mesmo tem uma esperança de que isso ocorra, muito menos poderia *exigir legitimidade* para essa esperança. A única esperança que se vincula ao seu arbítrio é a esperança de não ser punido e de ser reconhecido dentro da sociedade como alguém correto, mas apenas para tirar proveito disso.

iii. Críticas de inconsistência sistemática da filosofia da história

Existem duas críticas a filosofia da história que afetam tanto a leitura jurídica quanto a leitura moral. A primeira é que Kant não teria legitimado nos textos da década de oitenta um conceito de teleologia, logo teria cometido um erro dogmático.¹⁵⁶ A segunda crítica se refere à lacuna argumentativa existente na narrativa histórica que se funda sobre argumentos práticos alicerçados no dever, seja moral, seja jurídico. Em outras palavras, das premissas de que (1) tem-se o dever de promover o progresso e de que (2) “dever implica poder”, não se segue que (3) haverá um progresso para o melhor ou que (4) a história humana já se encontra em um constante progresso para o melhor.¹⁵⁷ Existe uma

¹⁵⁶ Cf. MEDICUS, 1902, 9; WEYAND, 1963, 38; YOVÉL, 1980, 154-157.

¹⁵⁷ Cf. KLEINGELD, 1995, 55. Segundo a formulação de Allison, “Ought implies can, not shall” (ALLISON, 1995, 46).

grande lacuna entre “poder” e “existência”, ou seja, “dever implica possibilidade, não existência”. Ora, é exatamente sobre a tese de que a história humana é uma história de progresso que se funda a filosofia kantiana da história. Como a filosofia crítica pode legitimar esse passo argumentativo? Isso será retomado no capítulo quarto.

2.5 Algumas considerações sobre posições intermédias

No decurso histórico das interpretações sobre essa questão do progresso surgiram também algumas variantes mais complexas, as quais serão consideradas como posições intermédias, ainda que elas tendam a ficar mais próximas de uma posição jurídica do que de uma posição ética, ou vice-versa.

Uma delas é defendida por Kaulbach. Segundo ele, a própria estrutura do signo histórico já indica um modo de pensar *interno e moral*, o qual por sua vez corresponde a um progresso *externo e jurídico*.¹⁵⁸ Uma vez que a narrativa histórica não consegue abarcar de forma objetiva a disposição moral dos indivíduos, mas apenas os fenômenos e os fatos históricos e, ao mesmo tempo, na medida em que o progresso externo tem como *causa* o desenvolvimento interno, pode-se dizer que as considerações sobre o progresso precisam se concentrar *primeiramente* sobre o campo da legalidade, mas isso, por seu turno, serviria como *indício* de um desenvolvimento do próprio homem para o melhor na sua disposição, apesar do progresso no âmbito da disposição moral não poder ser medido diretamente segundo critérios objetivos e, por isso, não poder ser controlado segundo técnicas precisas. Em suma, essa “medição” pode ser feita apenas por meio da realização de um melhoramento das *instituições*, a saber, se há um contínuo decréscimo de violência entre os concidadãos, se há um progresso da institucionalização da liberdade civil, se a liberdade de pensamento e a liberdade de imprensa estão melhor garantidos agora do que no passado, se há mais docilidade quanto às leis, se há “mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc.”¹⁵⁹ Em suma, Kaulbach não nega que a filosofia da história indique um progresso na disposição de ânimo dos indivíduos, mas ele o coloca como *um elemento secundário, indireto e indeterminado* do processo que se

¹⁵⁸ Cf. KAULBACH, 1975, 83.

¹⁵⁹ *SF*, AA 07: 91f.

expressa nas *instituições* e nos comportamentos. Essa mesma posição é basicamente retomada por Louden.¹⁶⁰

Höffe apresenta uma versão mais sofisticada do progresso histórico em seu livro *Königlicher Völker* do que no seu comentário *Kant*.¹⁶¹ Segundo ele, podemos encontrar em Kant duas legislações (*legislação ética e a legislação jurídica*, ou ainda, de deveres jurídicos e deveres éticos/de virtude) e duas formas de legalidade, isto é, a forma como o sujeito se relaciona com aquelas duas legislações, a saber, a *legalidade* e a *moralidade*. Ao cruzarmos ambas as categorias surgem quatro possibilidades:

- i. Legalidade jurídica*: o sujeito cumpre a legislação jurídica (deveres jurídicos) simplesmente por (segundo o fundamento de determinação do arbítrio) uma inclinação sensível, tal como o medo de ser punido ou pelo desejo de ser reconhecido como um cidadão honrado;
- ii. Legalidade ética*: o sujeito cumpre os mandamentos éticos por inclinações sensíveis, tal como por medo de Deus ou de represálias sociais;
- iii. Moralidade jurídica*: O sujeito cumpre os deveres jurídicos por respeito à ideia de direito.
- iv. Moralidade ética*: O sujeito cumpre seus deveres éticos por respeito à lei e à ideia de dever moral.

Kant jamais apresenta claramente essas quatro possibilidades, mas elas podem ser derivadas sistematicamente das definições oferecidas por ele. A terceira possibilidade, aquela que interessa particularmente aqui, é inclusive nomeada explicitamente na *MS*.¹⁶² Höffe nomeia e deixa em aberta essa possibilidade, mas não a apresenta como sua resposta final ao progresso da história. Na verdade, ele acaba defendendo o conceito de uma moralidade das instituições e não de uma boa vontade ou de uma melhoria na disposição dos indivíduos. Nesse caso, trata-se de defender um progresso jurídico-moral das instituições de forma que elas consigam cada vez mais assegurar os direitos naturais dos cidadãos.

Pinzani segue a alternativa mencionada, mas não desenvolvida por Höffe, e oferece uma nova leitura intermédia mais densa, a qual procura responder algumas questões postas anteriormente {Cf. 2.4.ii}. Segundo ele, o progresso jurídico abarcaria algo que pode ser chamado de *virtude política*, uma atitude que corresponderia à *moralidade*

¹⁶⁰ Cf. LOUDEN, 2000, 152.

¹⁶¹ Cf. HÖFFE, 2001, 112ss.

¹⁶² Cf. *MS*, AA 06: 390.

jurídica, isto é, a possibilidade de se obedecer às normas jurídicas também por *puro respeito à lei*. Isso seria um grande acréscimo à legalidade jurídica, na medida em que se ultrapassa o mero cumprimento da lei por medo de alguma sanção externa. Ao passo que isso se torna um hábito ou uma “segunda natureza”, o indivíduo possui *virtude*. Essa *virtude política* teria duas características essenciais: primeira, ela distingue-se daquilo que se entende por virtude cívica na tradição republicana:

Ao “modo de pensar republicano” não corresponde nenhuma das tradicionais virtudes cívicas republicanas. Ele não se refere de forma alguma à prioridade do bem comum que os cidadãos deveriam guardar. Na verdade, ele nem mesmo é uma virtude cívica, pois não apresenta uma sustentação do cidadão a um determinado Estado, mas apenas a uma atitude universal à qual todos os seres humanos deveriam aderir. Ele é o resultado de um mandamento da razão que obriga a republicanização - e na verdade, num âmbito *nacional e internacional*. [...] Por conseguinte, as tradicionais virtudes cívicas se reduzem em Kant a um sentido universal do direito [*allgemeinen Rechtssinn*]: o bom cidadão não é aquele que obedece às normas legais apenas por meio de considerações instrumentais (através do cálculo ou do medo) ou, nas palavras de Kant, por legalidade, mas é aquele que as obedece por respeito à lei, por moralidade. No primeiro caso ele seria simplesmente um cidadão obediente, o qual, assim como o súdito em Hobbes, se inclina frente ao constrangimento da lei ou que segue seus interesses bem refletidos (considerando ser proveitoso obedecer às leis). O bom cidadão pelo contrário obedece a lei por moralidade jurídica.¹⁶³

A segunda característica se restringe ao campo do direito, isto é, não implica nenhuma melhora na disposição de ânimo do indivíduo singular, ou ainda, não se refere à moral individual:

As virtudes políticas jamais podem ser juridicamente ordenadas (da mesma forma como em Hobbes), mas é possível aprová-las ou até

¹⁶³ PINZANI, 2009a, 302s. Tradução própria.

mesmo reivindicá-las dos cidadãos de uma república. Apelando-se a elas não há de forma alguma uma suspensão da estrita separação entre direito e moral ou da distinção entre legalidade e moralidade, senão que se apresenta uma solicitação para se ultrapassar o nível da mera legalidade. A pergunta que se coloca é qual o status normativo que possui essa solicitação. Porque a moralidade solicitada se refere à legislação jurídica, tal apelo normativo é menos vinculante do que a solicitação de se perseguir as normas da legislação ética. Moralidade ética possui um maior e mais amplo status moral do que a moralidade jurídica (...).¹⁶⁴

Além disso, em Kant “as virtudes políticas servem apenas para a construção de uma possível constituição republicana perfeita. Por isso, seu fim (...) é imanente à política e não faz indicação à esfera moral”,¹⁶⁵ isto é, não subordina a realização de uma constituição republicana ao desenvolvimento de uma genuína virtude moral. Dessa forma, não se pode empregar a seguinte lógica: “boas constituições produziriam bons cidadãos, *para que* eles se tornassem bons seres humanos”, pois, nesse caso, as virtudes políticas teriam um *caráter instrumental* para o desenvolvimento das virtudes morais.

Em suma, a posição de Pinzani é a de que o progresso na história se refere apenas ao desenvolvimento do direito, o qual se dá basicamente pelo desenvolvimento e melhoramento das instituições. Nesse contexto, *pode* surgir a virtude política, a qual é um ganho, mas não é por si mesma necessária para a própria criação de instituições republicanas. Essa virtude seria necessária para que se pudesse alcançar uma perfeita constituição republicana, mas não para a fundação de uma república, já que isso seria possível inclusive para um povo de demônios. Contudo, *o ganho representado pela virtude política permanece no âmbito da legalidade, do desenvolvimento da liberdade externa*. Essa, por sua vez, pode possuir um *papel pedagógico* em relação ao indivíduo, de forma que ele se acostume a seguir as leis por elas próprias. Ainda que a virtude política não precise ser desenvolvida em função da virtude ética, ela poderia servir como uma espécie de “antecâmara” para essa. Em outras palavras, as instituições são pré-condição para a virtude política, a qual, por sua vez, é pré-condição para

¹⁶⁴ PINZANI, 2009a, 287s. Tradução própria.

¹⁶⁵ PINZANI, 2009a, 298. Tradução própria.

a virtude ética, sem que haja uma relação de instrumentalização ou de dependência da primeira em relação à segunda e assim sucessivamente.¹⁶⁶

A posição que será defendida nesta tese se distingue de todas as posições apresentadas acima, ainda que possua alguns pontos em comum. Defende-se que a filosofia da história trata de um progresso moral num sentido bem particular, isto é, que não se restringe ao mero desenvolvimento de instituições jurídicas, mas que pode ser considerado como uma *virtude moral* e não meramente uma *virtude política*, pois ela não se restringe ao mero âmbito do direito e da liberdade externa (como Höffe e Pinzani defendem), mas também não pode ser um equivalente direto de uma *virtude ética*. É preciso ter em vista que *virtude moral* seria um conceito peculiar que é empregado em um campo peculiar, isto é, trata-se de um conceito que se desenvolve no contexto da filosofia da história, isto é, num contexto que não se restringe a uma determinação de regras morais, sejam éticas ou jurídicas, mas se refere ao *território do juízo reflexionante* onde se estabelece uma perspectiva dialógica entre espécie e indivíduo, a qual tem como pano de fundo uma natureza teleológica. Ou seja, trata-se de um campo onde se têm legitimidade para se pensar os fenômenos numa globalidade e numa perspectiva que ultrapassa a questão da opacidade epistêmica da máxima (no caso da Ética), assim como também ultrapassa a questão da restrição jurídica da mera determinação da liberdade externa (no caso do Direito). Se a Ética tem a pretensão de fundamentar um princípio que permite orientar a ação do indivíduo (e não avaliá-la), e o Direito tem a pretensão de fundamentar princípios que orientem os indivíduos na construção de um sistema que coordene a sua liberdade externa numa perspectiva sistemática com a liberdade de todos os demais, na Filosofia da História, apresenta-se uma teoria que pretende explicar e legitimar o *interesse desinteressado da razão* em averiguar *se, como e quanto* daquelas

¹⁶⁶ Cf. “Sem essas instituições [republicanas] a moralidade, e até mesmo a moralidade individual, não pode se desenvolver concretamente. Que uma ordem jurídica *promova* a moralidade individual, não significa que ela a *exija*. Pelo contrário, de forma alguma é necessário que os vinculados ao direito, quer dizer, os cidadãos sejam bons homens. Boas instituições não precisam sequer de bons cidadãos, pois elas estão em condições de canalizar os impulsos egoístas e os interesses contrários de forma a tornar inoperantes os possíveis conflitos. A construção de tais instituições exige todavia a adesão individual: primeiro dos regentes, então dos eruditos, finalmente de todos os indivíduos.” (PINZANI, 2009a, 304. Tradução própria.)

determinações acima estão ocorrendo na história, e isso tudo na perspectiva de articulação entre Ética, Direito e Natureza.

Em suma, defende-se que nenhuma das posições acima oferece uma interpretação suficientemente compreensiva e adequada da proposta kantiana, algo que só pode ser alcançado ao se perceber que Kant está pressupondo um novo campo intermediário entre a ética e o direito, um verdadeiro campo da *moral*, mas que é tematizado também por uma faculdade intermédia, o juízo reflexionante prático.

PARTE II - APRESENTANDO SOLUÇÕES

Mas há ainda um segundo cuidado, que é mais filosófico e *arquitetônico*, a saber, de compreender corretamente a *ideia do todo* e a partir dela abarcar com a vista, em uma faculdade racional pura, todas aquelas partes na sua relação recíproca mediante a derivação das mesmas do conceito daquele todo. Este exame e garantia somente é possível pela mais íntima familiaridade com o sistema, e aqueles que se aborreceram com a primeira investigação - portanto não consideraram que a aquisição dessa familiaridade valesse a pena - não alcançam o segundo degrau, a saber, a visão geral, que é um retorno sintético ao que antes foi dado analiticamente, e não é nenhum milagre se encontram por toda parte inconseqüências, ainda que as lacunas que estas deixam presumir não se achem no sistema mesmo mas apenas em sua própria incoerente ordem das ideias. (*KpV*, AA 05: 10)

3. OS FUNDAMENTOS POLÍTICO-ANTROPOLÓGICOS DO PROGRESSO

Para se aproximar de uma solução sobre *quê tipo* de progresso caracteriza exatamente a filosofia kantiana da história, faz-se necessário realizar um estudo cuidadoso sobre *como* esse progresso é possível, ou seja, sobre sua *possibilidade* e sua *garantia*. Esse é o tema deste capítulo.

Um dos pontos de partida de Kant é o reconhecimento tácito de que os homens não procedem conjuntamente de um modo instintivo, como as abelhas, nem como seres racionais que estabelecem um plano pré-acordado. Por isso, não resta outra solução a não ser “descobrir uma *intenção da natureza* no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza.”¹⁶⁷ Chega-se, assim, a tese de que “os homens singulares, e até povos inteiros, só em medida reduzida caem na conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a *intenção da natureza*”¹⁶⁸.

É importante ressaltar que a tese de uma Natureza mantenedora do progresso perpassa todos os escritos de filosofia da história, desde a *IaG* (1784) até *SF* (1798), apesar dela não ocupar em todos os casos uma posição de destaque no texto. Por isso, qualquer tentativa de interpretar seriamente a filosofia kantiana da história precisa lidar com o fato de que Kant *não mudou de posição a respeito de uma Natureza mantenedora do progresso*. Ainda que a partir da década de noventa ele tenha acentuado na sua argumentação o papel do sujeito na história, ele não fez isso em detrimento da perspectiva de que a Natureza deixasse de ser a instância que unifica os esforços isolados dos indivíduos singulares. Nesse sentido, discorda-se de autores como Brandt¹⁶⁹ e Honneth. Para Honneth, por exemplo, haveria na filosofia kantiana da história três modelos completamente distintos de legitimação, sendo que, dentre eles, aquele que mereceria maior destaque é o de uma

¹⁶⁷ *IaG*, AA 08: 18.

¹⁶⁸ *IaG*, AA 08: 17. Alguns intérpretes apontam isso como uma antecipação da famosa tese hegeliana da “*List der Vernunft*” ou a retomada da “*invisible hand*” de Adam Smith. Relação com Smith: Cf. LOUDEN, 2000, 153; GALSTON, 1975, 212. Relação com Hegel: Cf. YOVEL, 1980, 3-25.

¹⁶⁹ Cf. BRANDT, 2003, 119, 127.

fundamentação explicativa ou hermenêutica. Esse modelo seria encontrado especialmente nas contribuições de *WA* e *SF*,

que são as únicas a não conterem nenhuma referência a ‘um propósito da natureza’; certamente fazem uso da ideia, ainda hoje não completamente implausível, de uma disposição natural do homem para a liberdade, porém não mencionam em nenhuma passagem aquela ideia de uma conformidade a fins intencionada pela natureza (...).¹⁷⁰

Ora, do fato de uma ‘intenção da natureza’ não ocupar o lugar central da argumentação, não se segue que ela não permanece como uma pressuposição subjacente que emerge em alguns momentos como a ponta de um *iceberg*. Nesse caso, pode-se dizer que Honneth simplesmente desconsiderou indevidamente as seguintes passagens:

(...) seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente nesse avanço;¹⁷¹

Se, pois, **a natureza**, debaixo deste duro invólucro, **desenvolveu o germe de que delicadamente cuida**, a saber, a tendência e a vocação para o *pensamento livre*, então ela atua por sua vez gradualmente sobre o modo de sentir do povo (...) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do *governo* (...);¹⁷²

(...) tratar o homem como simples instrumento “eis o que não é bagatela alguma, mas a inversão do *fim último da criação*;¹⁷³

(...) mas visto que são também *homens* os que devem realizar esta educação, por conseguinte, homens que tiveram igualmente de para tal ser educados, **há que pôr a esperança da sua progressão**, face à fragilidade da natureza humana e sob a contingência das circunstâncias que favorecem semelhante efeito, **unicamente numa sabedoria do Alto (que se denomina**

¹⁷⁰ HONNETH, 2008, 34.

¹⁷¹ *WA*, AA 08: 39. 09-11.

¹⁷² *WA*, AA 08: 41. 32-37. **Negrito acrescentado.**

¹⁷³ *SF*, AA 07: 89. 14-15.

Providência, quando nos é invisível), como condição positiva (...).¹⁷⁴

Mas o que seria essa “Natureza” e como ela atuaria? A atuação da Natureza não minaria a ação livre do ser humano, tornando indiferente o mandamento moral? Ambas as questões são intrinsecamente vinculadas e sua resposta depende de uma compreensão adequada do uso que Kant faz do conceito de *Natureza*. Em *ZeF*, lê-se que:

O uso da palavra *Natureza*, visto que se trata aqui simplesmente de teoria (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que deve manter-se, no tocante à relação dos efeitos com as suas causas, nos confins da experiência possível), e mais *modesto* do que a expressão de uma *providência* para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente prepara as asas de Ícaro, a fim de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável.¹⁷⁵

Kant está convencido que sua teoria de uma intenção da Natureza não extrapola os limites da razão humana, pois ela não é uma instância objetiva que atua no mundo, mas é o resultado de uma reflexão sobre a forma como o mundo se encontra ordenado. Por isso, trata-se de uma causa que “não podemos realmente *reconhecer* [*erkennen*] nos artificios da natureza nem sequer *inferir* [*schliessen*] a partir deles, mas (como em toda relação da forma das coisas com os fins em geral) só podemos e devemos *pensar* [*hinzudenken*]”,¹⁷⁶ para que formemos um conceito segundo a analogia da arte humana.

A perspectiva de uma interferência extranatural ou de uma instância determinista também já fica claramente excluída em *IaG*. Na terceira proposição lê-se que “*a natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão.*”¹⁷⁷ Note-se que a Natureza não toma o lugar

¹⁷⁴ *SF*, AA 07: 93. 09-15. **Negrito acrescentado.**

¹⁷⁵ *ZeF*, AA 08: 362.

¹⁷⁶ *ZeF*, AA 08: 362.

¹⁷⁷ *IaG*, AA 08: 19. Nesse sentido, discorda-se de Brandt, (2003, 128), para quem a Natureza nos escritos da década de oitenta se apresenta como uma instância que transforma os seres humanos apenas em meios para o progresso.

do indivíduo e não o transforma em sua marionete, afinal de contas, para ela importa mais a *autoestima racional* do ser humano do que qualquer bem estar que ele possa alcançar. Em outras palavras, a Natureza não toma o lugar do ser humano, mas ela lhe oferece condições e o coloca na situação de atuar, seja ao lhe dar a faculdade racional para resolver seus problemas, seja lhe instigando a sair da inércia da preguiça.

Pode-se dizer que a *Natureza* atua na história apenas através da *natureza* do ser humano. Por isso, a questão de *como* ocorre o progresso na história ou da sua *garantia* conduz necessariamente à tese *antropológica* da *sociabilidade insociável*, isto é, uma tendência do ser humano para entrar em sociedade que está, no entanto, unida a uma resistência universal que ameaça constantemente dissolvê-la.¹⁷⁸

Outro aspecto antropológico importante a respeito da possibilidade do progresso já é indicado na segunda proposição da *IaG*. Partindo-se do fato de que a razão “não atua, instintivamente, mas precisa de tentativas, de exercício e aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio de conhecimento para outro”,¹⁷⁹ segue-se que se faz necessário uma “série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado a sua intenção.”¹⁸⁰ Chega-se, assim, também ao tema das *condições sociais e pedagógicas* necessárias para o progresso. Em suma, a possibilidade do progresso se assenta sobre premissas e considerações antropológicas, pedagógicas e sociais.

Na *Anth*, Kant se coloca a questão de como seria possível determinar o caráter da espécie humana, entendendo por caráter “aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão a sua destinação”.¹⁸¹ Contudo, parece que “o problema de indicar o caráter da espécie humana é absolutamente insolúvel, porque a solução teria que ser empreendida por comparação entre duas *espécies* de seres racionais

¹⁷⁸ Laberge (2004) distingue entre uma garantia em sentido amplo, na qual se pensa as considerações que Kant faz a respeito do comércio e da diversidade de línguas e religiões, e uma garantia em sentido estrito, a qual seria a sociabilidade insociável. Mas essa distinção não parece acrescentar muito, pois o próprio autor reconhece que é apenas a sociabilidade insociável que funciona como o modelo predominante.

¹⁷⁹ *IaG*, AA 08: 19.

¹⁸⁰ *IaG*, AA 08: 19.

¹⁸¹ *Anth*, AA 07: 329.

mediante a *experiência*, a qual não no-las oferece.”¹⁸² Ou seja, pela falta de um conceito intermediário de comparação (*tertium comparationis*) não se pode definir com certeza aquilo que é específico da espécie humana como espécie racional. Nesse caso,

para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*; – nisso ele, primeiro, conserva a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica, terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade.¹⁸³

A caracterização do homem como *animal rationabile* rompe com a tradição, pois traz à tona um *caráter histórico da razão*. O homem não é um ser que está no pleno uso de suas capacidades racionais. Ele precisa se educar, para que a razão se esclareça a respeito de suas próprias potencialidades e limites. Por isso, a consideração antropológica do homem também conduz, por sua vez, a uma consideração histórica da espécie. Para Kant, existe assim uma via de mão dupla entre a filosofia da história e a antropologia.

Entretanto, é importante ressaltar que essa consideração histórica da razão não gera um problema de *aprioridade* ou *de igualdade moral* {Cf. Cap. 2.4.i}, pois, para Kant, não é a razão mesma que se modifica na história, mas são as suas disposições racionais que se tornam mais “esclarecidas”, por isso elas também são as mesmas em todos os indivíduos da espécie humana.¹⁸⁴ A razão é vista como “*um sistema orgânico*” onde o todo é articulado e não amontoado, ou seja, não se trata de uma mudança estrutural, mas apenas do desenvolvimento de uma disposição (*Anlage*), de algo que já se encontrava lá *ab ovo*.

Assim, a espécie humana enquanto tal é dotada de certas disposições e todos os seus indivíduos enquanto indivíduos humanos possuem as mesmas disposições. Claro que elas podem ou não se

¹⁸² *Anth*, AA 07: 322.

¹⁸³ *Anth*, AA 07: 322f.

¹⁸⁴ Essa solução também é defendida por Kleingeld (1999, 62ss).

manifestar nos indivíduos particulares, mas isso dependeria de elementos externos, tal como a sua *formação* (*Bildung*). Nesse sentido,

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência(...).¹⁸⁵

Dessa forma, Kant fala sempre apenas do desenvolvimento da “grosseira disposição natural do homem”,¹⁸⁶ ou da passagem de um estado de rudeza para um estado de humanidade.¹⁸⁷ As faculdades são sempre as mesmas, o que pode mudar é o seu uso, que se torna mais ou menos adequado, mais ou menos esclarecido. É precisamente essa a crítica que Kant faz a concepção eudaionista da história, visto que para ele “a massa de bem e mal da disposição permanece sempre a mesma em nossa natureza”,¹⁸⁸ sendo que, para mudar isso, “exigir-se-ia uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural)”.¹⁸⁹ Tem-se assim um núcleo *a-histórico* presente na filosofia da história de Kant, o qual garante uma unidade à espécie humana e uma estabilidade em seu *telos* histórico, ainda que apenas sob *o status de um conhecimento regulativo*.

Neste capítulo pretende-se discutir a significação, a origem e as implicações das teses político-antropológicas: tais como a da sociabilidade insociável; a relação entre moralidade e política; e os aspectos pedagógicos e institucionais necessários para progresso humano na história.

¹⁸⁵ MS, AA 06: 217.

¹⁸⁶ Cf. “*die grobe Naturanlage*”. IaG, AA 08: 21.

¹⁸⁷ Cf. MAM, AA 08: 115; Anth, AA 07: 324.

¹⁸⁸ SF, AA 07: 81.

¹⁸⁹ SF, AA 07: 92. Kant adota em sua filosofia da biologia a teoria da pré-formação genética, sendo que nada que se origina da liberdade do indivíduo se torna um elemento hereditário.

3.1. Sociabilidade insociável: a mola propulsora do progresso

“O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições.”¹⁹⁰ Esse conceito de antagonismo das disposições aparece pela primeira vez na filosofia kantiana em 1784 e sua filiação histórica é um pouco controversa.¹⁹¹ Weyand sugere que Kant foi influenciado diretamente pela obra *An Essay on the history of civil society* de Adam Ferguson (1767) e seu conceito de uma inclinação mista da natureza humana entre amizade e inimizade.¹⁹² Brandt, por sua vez, defende que o conceito de antagonismo representa a solução kantiana para o tradicional conflito entre estoicos e epicuristas. Do lado estoico, Kant teria adotado o conceito de uma providência e de uma finalidade atuante na natureza, do lado epicurista, especificamente Lucrécio, Kant teria tomado um “materialismo pré-darwinista”.¹⁹³ Schneewind ressalta que o conceito kantiano de antagonismo é singular na história da filosofia, apesar de haver muitas concepções de sociabilidade e insociabilidade circulando pela Europa na idade moderna. Ele menciona Grotius, Hobbes, Pufendorf, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Rousseau como exemplos de filósofos que podem ter influenciado Kant na formação do conceito de antagonismo, seja sob um aspecto, seja sob outro.¹⁹⁴ Já Wood afirma que Kant derivou esse termo oxímoro de Montaigne, um dos seus autores favoritos: “não existe nada tão insociável e sociável

¹⁹⁰ *IaG*, AA 08: 20.

¹⁹¹ Na verdade, como mostra detalhadamente Shell (1996, 10-105), Kant já havia se utilizado de conceitos antagônicos de atração e repulsão nos seus escritos pré-críticos para explicar o dinamismo do mundo e da natureza humana, tal como fez nos textos *História geral da Natureza e teoria dos céus* e nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Não se pretende entrar aqui nessa discussão, apenas se quer apontar que o modelo newtoniano de antagonismo já fazia parte do pensamento pré-crítico de Kant, contudo, o conceito propriamente dito de sociabilidade insociável é um conceito novo, que é forjado a partir da perspectiva da revolução copernicana, o quê, como se mostrará a frente, ultrapassa o modelo físico-matemático de Newton.

¹⁹² Cf. WEYAND, 1963, 79. Cf. também: Ferguson, 1768, 5s.

¹⁹³ Cf. BRANDT, 2007, 196s. Que Kant tem em vista uma “síntese” entre a perspectiva estoica e a epicurista é indicado na seguinte passagem: *IaG*, AA 08:25.

¹⁹⁴ Cf. SCHNEEWIND, 2009, 109.

como o homem: o primeiro por seus vícios, o segundo por sua natureza”.¹⁹⁵ Contudo, ainda que um estudo a respeito da filiação histórica do conceito de antagonismo possa ser bastante instrutivo, ele não ilumina de forma suficiente a questão de como esse conceito opera dentro da teoria histórica de Kant.

O antagonismo das disposições representa a atuação de duas tendências com sentidos contrários. De um lado, a inclinação (*Neigung*) para se socializar (*vergesellschaften*), de outro, uma propensão (*Hang*) para se isolar (*vereinzeln*). A *sociabilidade* é caracterizada como “uma inclinação para entrar em sociedade, pois em semelhante estado o homem se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições”.¹⁹⁶ Para Kant, o homem se encontra “destinado à sociedade”¹⁹⁷ e sente um impulso para entrar nela, pois é somente ali que ele consegue satisfazer adequadamente suas necessidades,¹⁹⁸ desenvolver o seu gosto pela beleza¹⁹⁹ e saciar seu intenso desejo de compartilhar seus pensamentos e sentimentos.²⁰⁰ Também é apenas em sociedade que ele consegue alcançar a correteza do pensar.²⁰¹ Em suma, pode-se dizer que a tendência à socialização é, no fundo, a tendência do homem a efetivar sua natureza, isto é, um impulso para transformar sua natureza *rationabile* numa natureza *rationale*, dominando suas faculdades racionais, epistemológicas, morais e estéticas, as quais se encontram nele apenas em germe.

Já a *insociabilidade*, por outro lado, se configura como uma propensão ao isolamento, pois se sustenta sobre a propriedade de cada

¹⁹⁵ MONTAIGNE, *apud* WOOD, 2009, 115.

¹⁹⁶ *IaG*, AA 08: 20f.

¹⁹⁷ Cf. “O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências (...)” (*Anth*, AA 07: 324); e também em *MAM*, AA 08: 110. Contudo, existe uma passagem na *Anth*. em que lê-se: “se ele é por natureza um animal *social* ou solitário e que teme o vizinho, o último sendo o mais provável” (*Anth*, 07: 322); e também: “Ob gesellschaftliches oder einsames Thier. Wilde Hunde.“ (*Refl.* AA 15: 886). Ora, penso que essas passagens sinalizam para um primeiro início de fato da espécie humana, sendo que os homens, tal como cães selvagens, vagavam em matilhas, o que é muito distinto de dizer que ele vivia em pequenas sociedades. Acredito que o termo sociável nas últimas passagens teria um sentido mais forte e por isso a opção pela insociabilidade.

¹⁹⁸ Cf. *Refl.* 1452, AA 15: 634.

¹⁹⁹ Cf. *KU*, AA 05: 296f.; 355.

²⁰⁰ Cf. *MS* 06: 471f. / *KU*, AA 05: 296f.

²⁰¹ Cf. *WDO*, AA 08: 144.

homem de “querer dispor de tudo ao seu gosto”,²⁰² isto é, de querer exercer sua vontade sobre os demais. Isso faz com que o homem espere resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra outros, ou seja, de evitar que sua vontade seja subsumida à vontade de outrem. Na *Anth*, ao falar do caráter da espécie, Kant afirma que

a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa *discórdia* a *concórdia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia* o *fim*, embora *de fato* aquela primeira seja, no plano da natureza, o *meio* de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante a *cultura* progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver.²⁰³

Ou ainda, ao falar sobre a garantia da paz perpétua, “o que subministra esta *garantia* é nada menos que a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidencia uma finalidade: através da *discórdia* dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra sua vontade.”²⁰⁴ Antagonismo, insociabilidade ou *discórdia*, são apenas nomes distintos para se referir a uma mesma coisa: uma determinada constituição do homem “de querer dispor de tudo segundo a sua vontade”.

De um lado, sem as propriedades da *insociabilidade*, mesmo elas não sendo em si mesmas dignas de apreço, todos os talentos do ser humano permaneceriam para sempre dormentes, pois o homem tem uma forte inclinação para a preguiça e, como um corpo, tende à inércia. Mas como superar isso? A Natureza tem a solução:

O homem quer *concórdia*; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a espécie, e quer *discórdia*. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em

²⁰² *IaG*, AA 08: 21.

²⁰³ *Anth*, AA 07: 321f.

²⁰⁴ *ZeF*, AA 08: 360.

contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação.²⁰⁵

De outro lado, sem a tendência à *sociabilidade* o ser humano viveria em isolamento, talvez em pequenas famílias. Mas os indivíduos seriam movidos por sentimentos misantrópicos ou antropofóbicos, pois os outros seres humanos seriam vistos como inimigos, em parte grosseiros, em parte desprezíveis. Em suma, as estórias de robinsonadas não passam para Kant de romances idílicos que não constituem uma alternativa viável para o indivíduo, muito menos para a espécie humana.²⁰⁶

O antagonismo não opera apenas entre os indivíduos, mas se espalha também para a relação entre os Estados, já que estes novos corpos formados por seres humanos tendem a reproduzir o mesmo esquema. A mesma insociabilidade, que obrigou os homens a criar um Estado, atua novamente na relação exterior, de forma que “cada um deve esperar do outro os males que pressionaram e constrangeram os

²⁰⁵ *IaG*, AA 08: 21.

²⁰⁶ Cf. “O *terceiro* desejo, que é muito mais uma ânsia vazia (já que se tem consciência de que jamais se pode fazer parte do que é desejado), é imagem fantasiosa da *época de ouro* tão louvada pelos poetas, onde deve ocorrer a moderação das simples precisão da natureza e a libertação de todas as precisões imaginárias que nos carregam para a opulência. Neste tempo haveria uma universal igualdade entre os homens e uma paz perpétua entre eles, em uma palavra, haveria o puro desfrutar de uma vida despreocupada, absorta em preguiça ou despendida em jogos infantis. Uma ânsia que tão fortemente estimula os Robinsons e as viagens para as ilhas dos mares do sul. (...) A vacuidade desses desejos de retornar àquela idade de simplicidade e inocência torna-se suficientemente visível quando se é instruído através da representação do estado originário acima: o homem não podia se manter em tal estado, [123] pois ele não lhe bastava; muito menos está disposto a retornar alguma vez a ele. Portanto, o homem sempre deve imputar a si mesmo e à sua própria escolha o atual estado de dificuldades.” (*MAM*, AA 08: 122f., tradução própria). Sobre a ideia de robinsonada ver também: *KU*, AA 05:275f. Segundo Weyand (1963, 80), é exatamente por isso que *não* se pode procurar uma filiação do conceito de antagonismo kantiano na obra de Rousseau, pois em Kant essas tendências antagônicas (de isolamento ou de socialização) são ligadas e subordinadas intrinsecamente na natureza humana, já em Rousseau, fica aberta a possibilidade de que apenas uma ou outra dessas inclinações se manifeste, ou seja, fica em aberto a possibilidade de se pensar um indivíduo que se retire da sociedade e viva isoladamente, o que corresponde ao ideal rousseauiano de Robinson Crusoe.

homens singulares a entrar num estado civil legal.”²⁰⁷ Por meio das guerras e da constante preparação para ela, condição que exaure as forças internas dos Estados, a Natureza os compele a

sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e seu direito (...) apenas dessa grande federação de nações, de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida.²⁰⁸

Essa ideia acompanha Kant até o final de sua obra.²⁰⁹ É importante notar que não se trata de defender ou justificar a guerra. Kant deixa claro que essa federação de nações poderia ter sido inspirada pela razão, sem tantas e tão tristes experiências.²¹⁰ A questão é mostrar que a astúcia da Natureza se encontra em conduzir os homens, mesmo quando eles não agem como deveriam: a Natureza “obriga a ir para onde de bom grado não se deseja”.²¹¹ Claro que então eles precisam arcar com os custos de sua estupidez e relutância: “tarde se tornam sábios os frígios [troianos].”²¹² Em suma, a Natureza ordenou as coisas de tal forma que seja possível surgir ordem da oposição, paz do estado de guerra e desenvolvimento do antagonismo dos homens.

²⁰⁷ *IaG*, AA 08: 24. Honneth (2008, 38) defende que há duas versões distintas de antagonismo, a sociabilidade insociável e a guerra. Defende-se aqui, pelo contrário, que são dois momentos distintos da mesma coisa. Kant deixa isso bem claro novamente nessa passagem “**A mesma insociabilidade**, que obrigou os homens a estabelecer tal comunidade, é de novo a causa por que cada comunidade se encontre numa relação exterior, isto é, **como Estado em relação a outros Estados**, numa liberdade irrestrita (...). Por conseguinte, **a Natureza utilizou uma vez mais a incompatibilidade dos homens**, e até das grandes sociedades e corpos estatais que formam estas criaturas, como meio para encontrar no seu inevitável *antagonismo* um estado de tranquilidade e segurança; **isto é, por meio de guerras (...)**” (*IaG*, AA 08: 24. 07-16. **Negrito acrescentado**).

²⁰⁸ *IaG*, AA 08: 24.

²⁰⁹ *Anth.* AA 07: 331.

²¹⁰ Cf. *IaG*, AA 08: 24.

²¹¹ Cf. *TP*, AA 08: 313. “*O destino guia o que lhe obedece, arrasta quem lhe resiste*” Sêneca, *Epistulae moralis* XVIII, 4.

²¹² *SF*, AA 07: 94. Segundo Piero Giordanetti, organizador da Edição da *Meiner Verlag*, “*Phryges*” estaria se referindo aos troianos. Seria um frase de *Desiderius Erasmus* em seu *Adagia* (1508).

Dessa forma, as fontes da sociabilidade e também da insociabilidade e da resistência em geral, de onde brotam tantos males, são os impulsos para um contínuo desenvolvimento das disposições naturais, as quais “revelam de igual modo o ordenamento de um sábio criador; e não, por exemplo, a mão de um espírito mau, que, por inveja, tenha estragado ou danificado a sua obra magnificante”.²¹³

i. Lógica interna do antagonismo: dinamismo físico ou biológico?

A lógica interna do antagonismo conduz à questão do modelo teórico no qual ele opera. Brandt sugere que o dinamismo inerente a ele retoma e adapta o esquema de atração e repulsão, do qual Kant já havia feito uso em 1755 no escrito *História geral da natureza e teoria do céu*.²¹⁴ Seria uma adaptação social do modelo newtoniano do movimento dos corpos celestes através da atuação equilibrada de forças com sentidos contrários. Se se faz uma busca na *IaG*, por exemplo, realmente se percebe o uso de um vocabulário e de analogias que sugerem a operação de um modelo físico como garantindo a dinamicidade da história. Kant menciona explicitamente que a história precisa de um Kepler e de um Newton para explicar as leis fundamentais do seu campo de saber, utiliza expressões como “arranjo mecânico”, “ação e reação” e “resistência”, além de lançar mão de analogias com “corpos autômatos” e com o “movimento dos corpos celestes”.

Contudo, uma leitura física do antagonismo parece ser insuficiente, até mesmo equivocada, pois a primeira proposição, que assenta os marcos de toda a reflexão posterior, é eminentemente biológica e teleológica, sendo que utiliza conceitos como os de “disposição”, “germe” e “órgão”. Em segundo lugar, um dinamismo físico, nos moldes de ação e reação, parece não conseguir fazer sentido à metáfora botânica que Kant entrega na quinta proposição. Trata-se da famosa analogia kantiana, segundo a qual

Só dentro da cerca que é a constituição civil é que as mesmas inclinações produzem o melhor resultado – tal como as árvores num bosque, justamente por cada qual procurar tirar à outra o ar e o sol, se forcem a buscá-los por cima de si mesmas e assim conseguem um belo porte, ao passo que as que se encontram em liberdade e

²¹³ *IaG*, AA 08: 22.

²¹⁴ BRANDT, 2007, 195.

entre si isoladas estendem caprichosamente os seus ramos e crescem deformadas, tortas e retorcidas.²¹⁵

Se se utiliza um modelo físico para explicar isso, não se consegue chegar à conclusão de que a floresta faz as árvores crescerem retas. Quando duas forças com sentidos contrários se chocam, o produto tende a ser a dissipação das forças em vários sentidos e não a convergência das forças num sentido determinado. Se as plantas simplesmente competissem umas com as outras, elas se *parasitariam*. Contudo, a floresta se mostra como *um sistema*, onde o produto de cada árvore pode ser usado como matéria prima para outra. Isto é, as plantas vivem em *simbiose* e tendem a se desenvolver melhor juntas do que separadas, não somente por que elas se regulam, mas por que se ajudam mutuamente. Assim, para que uma relação de *disputa* possa produzir algo de benéfico para ambas as partes, as forças das partes precisam se entrelaçar de uma maneira *como se* um fim estivesse orientando sua atuação. Isso só pode ser alcançado por um modelo biológico-teleológico e não por um modelo meramente físico-mecânico.

Nessa metáfora, os homens singulares estão para as árvores, assim como o Estado está para a floresta. Os ramos estão para as disposições, mas o que está para o ar e o sol? O ar e o sol não são apenas aquilo que as plantas buscam, mas também, por isso, algo que elas precisam compartilhar. Sol e ar são aquilo que as plantas isoladas têm em abundância e por isso crescem tortas. No caso do ser humano, estar sozinho significa ter ao seu dispor todos os recursos naturais que estão a sua volta, mas também por isso, lhe faltaria as condições de transformá-los adequadamente segundo todas as suas potencialidades. O homem isolado cresce torto, pois ele não sente necessidade de cumular o vazio de suas faculdades. Se os homens vivessem em conjunto sem uma ordenação baseada em um conceito de fim, isto é, segundo um modelo de relação meramente físico-mecânica, então eles se prejudicariam reciprocamente (*parasitariam*), pois procurariam tomar os recursos destinados a vida totalmente para si e não cooperariam mutuamente para um uso adequado deles. A atuação dos homens teria unicamente um efeito destrutivo e tal como o estado de natureza caracterizado por Hobbes, os indivíduos seriam vítimas uns dos outros.

A possibilidade de uma convivência simbiótica e não parasitária depende então que os indivíduos sejam regulados por um conceito de

²¹⁵ *IaG*, AA 08: 22.

fim, permitindo que as suas tendências antagônicas produzam o melhor resultado. Isso só pode ser alcançado com um modelo biológico e teleológico do funcionamento do antagonismo, o que é garantido no caso das relações humanas pela *constituição* civil. Através de um modelo físico se torna muito difícil explicar, ainda que analogicamente, como a liberdade selvagem se transforma numa liberdade civil, isto é, como algo se transforma em outra coisa qualitativamente diferente apenas pela atuação de forças contrárias.

Na passagem do estado de natureza para o estado civil, os indivíduos abrem mão de sua liberdade absoluta para alcançar outro tipo de liberdade, essencialmente diferente. Assim como não se pode explicar o funcionamento simbiótico de uma floresta através de uma mera soma das forças presentes no crescimento de árvores singulares, também não se pode entender o funcionamento da sociedade a partir de um modelo físico-mecânico da sociabilidade insociável atuando nos indivíduos singulares. A sociedade, tal como no funcionamento de um organismo, não pode ser explicada pelo mero funcionamento mecânico das partes, pois ela não se constitui pela mera soma das forças dos indivíduos. Essa mudança de caráter só pode ser compreendida quando se tem em vista um *dinamismo orgânico* e não mais simplesmente um *dinamismo físico* das forças. Assim como a liberdade se transforma, passando de selvagem para civil, também o antagonismo se transforma, ele deixa de atuar como uma força meramente destrutiva, para se tornar uma força dinâmica na sociedade, que atua em seu benefício e sem destruí-la.

Contudo, como toda metáfora, essa também possui seus limites. As árvores crescem belas e retas na floresta por simples impulso involuntário, mas isso não acontece com os homens, já que eles não possuem essa inclinação natural para viverem conjuntamente sem se causarem prejuízos. Por isso, eles precisam de leis, enquanto as árvores não.²¹⁶ Mais do que isso, os homens precisam ser obrigados a entrar em

²¹⁶ Cf. “Existe uma diferença crucial entre árvores crescendo em uma densa floresta e seres humanos que precisam viver uns com os outros: as árvores respondem ao seu ambiente de um modo inteiramente mecânico cada uma procurando o sol e, assim, crescendo retas e exuberantes através de um processo completamente não intencional e involuntário, enquanto que até mesmo numa sociedade densamente povoada, os seres humanos precisam regular sua conduta intencionalmente e voluntariamente de acordo com as leis que tenham sido promulgadas e tornadas efetivas por algum grupo deles, o qual realmente se constitui como uma pequena sociedade ou um pequeno grupo da população. Isto é, seres humanos precisam de legisladores e de guardiões da lei para poderem

sociedade e também precisam ser obrigados a cumprir as leis. O antagonismo precisa ser disciplinado por uma instância superior. Por isso, Pinzani sugere que essa relação seria melhor caracterizada pela metáfora de um jardineiro ao invés da analogia do bosque. Nesse caso, o legislador, assim como o jardineiro, cuidaria para que as plantas crescessem belas, seja podando-as com sua tesoura, seja limpando os canteiros das ervas daninhas.²¹⁷

Ainda que a metáfora do bosque seja insuficiente para dar conta de alguns aspectos como aqueles apontados por Guyer e Pinzani, ela consegue exemplificar um elemento muito importante para Kant, qual seja, uma vez que a constituição civil justa esteja em vigor, então, o antagonismo dos homens, o qual impulsionou a própria criação do Estado, alcança o seu melhor resultado, assim como acontece com as plantas quando estão na floresta. Ou seja, não é o antagonismo mecânico, mas o antagonismo orgânico, regulado por leis segundo um conceito de fim, que fomenta o desenvolvimento contínuo das disposições dentro da sociedade civil. Se na situação de liberdade selvagem o antagonismo coloca o ser humano numa condição de “guerra de todos contra todos”, dentro da cerca da sociedade civil, ele evita que o homem caia na indolência e na preguiça, em suma, ele continua funcionando como móbil para a promoção da cultura.

Portanto, uma vez que se tenha o modelo biológico-teleológico como modelo para o dinamismo do antagonismo, então as disposições antagônicas podem de fato produzir situações de destruição entre os indivíduos, mas, por princípio, elas poderiam e deveriam funcionar segundo o modelo de simbiose e não de parasitismo. Por isso, a intenção da metáfora botânica é enfatizar que o antagonismo simbiótico ou orgânico segue presente após o estabelecimento da sociedade civil, mais do que isso, assim como num organismo, ele se modifica para continuar atuando dentro do Estado para garantir que as forças dinâmicas da sociedade não dormitem.

ii. Sociabilidade insociável: propensão, inclinação ou paixão?

As disposições da *sociabilidade* não constituem o objeto central da análise, pelo menos não num primeiro momento, pois se o ser humano fosse guiado apenas por elas, conviveria pacificamente sem

viver em conjunto, ainda que numa conformidade meramente prudencial com a lei.” (GUYER, 2009,132. Tradução própria).

²¹⁷ Cf. PINZANI, 2011, 71.

necessidade de criar qualquer estrutura normativa e punitiva. A questão essencial aqui é como a propensão para a *insociabilidade* faz com que o ser humano supere a preguiça e ainda se anule em seus efeitos, impedindo, assim, que ele se autodestrua ou abandone a sociedade.

Analisando o texto da *IaG* se encontra indicações de quais seriam os impulsos que caracterizam a propensão *insociável* do ser humano. Kant fala que o homem é “movido pela ambição, tirania e ganância, para obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode *suportar*, mas de que também não pode prescindir”.²¹⁸ Um pouco mais a frente ele continua: “graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela invejosa e competitiva vaidade, pelo apetite insaciável de posses ou também para a dominação! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormiriam sem desabrochar.”²¹⁹ Ao se comparar ambas as passagens identifica-se que Kant tem em vista três paixões (*Leidenschaften*) – ambição, tirania e ganância²²⁰ –, mas na segunda passagem surge a questão sobre se de fato seriam paixões ou apenas inclinações e também se haveria uma quarta paixão, que corresponderia a “incompatibilidade”. Olhando atentamente para as próximas proposições, pode-se pensar que Kant também tem em vista aqui a paixão pela liberdade selvagem:

²¹⁸ *IaG*, AA 08: 21. A tradução de *Ehrsucht*, *Herrschaft* e *Habsucht* não é simples. Artur Morão traduz simplesmente por *ânsia de honras, de poder e de posses*, Clélia Martins em sua tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, opta por *ambição, desejo de dominação e cobiça*. Contudo, penso que uma tradução conceitualmente mais aproximada e, ao mesmo tempo, estilisticamente melhor, seria: *ambição, tirania e ganância*, pois “tirania” já indica claramente um vício relacionado àqueles que possuem a paixão pelo poder, enquanto que “ganância” parece se dirigir mais claramente a bens materiais do que “cobiça”, que parece ter um campo semântico mais abrangente.

²¹⁹ *IaG*, AA 08: 21.

²²⁰ Segundo Brandt (2007, 198s), essas três paixões formam uma tríade que está na base da história da cultura filosófica moderna. Ela remontaria a Platão e sua teoria da tríplice estrutura da sociedade (alimentação, segurança e instrução), as quais se vinculam à tríplice divisão da alma e suas correspondentes virtudes cardinais: temperança, *fortitudo* e prudência. Essa tradição perpassaria, por exemplo, o *Leviathan* de Hobbes e *A nova ciência* de Giambattista Vico (ainda que se está comprovado que Kant não tinha conhecimento da obra de Vico, trata-se de mostrar o quanto desse pensamento estava enraizado na cultura ocidental).

A necessidade é que constrija o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coação; e claro está, a maior de todas as necessidades, a saber, aquela que reciprocamente se infringem os homens, cujas inclinações fazem que eles não mais possam viver uns ao lado dos outros em liberdade selvagem.²²¹

[o homem] abusa certamente da sua liberdade em relação aos outros semelhantes; e embora, como criatura racional, deseje uma lei que ponha limites à liberdade de todos, a sua animal tendência egoísta desencaminha-o, no entanto, onde ele tem que renunciar a si mesmo.²²²

Nessas passagens não se trata da liberdade legítima do homem, mas de uma inclinação humana de querer exercer sua vontade sobre tudo e todos: a inclinação para a liberdade selvagem e irrestrita.

Para Kant, as paixões são *enfermidades da mente e altamente prejudiciais à liberdade*, pois são inclinações que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou que não pode dominar de modo algum. “Inclinação”, por sua vez, é um apetite sensível que se torna habitual e “apetite” é a autodeterminação da força do sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu.²²³ Em suma, “paixão” é um impulso habitual e sensível da faculdade de desejar, o qual possui tanta intensidade que reluta em ser dominado pela razão. Mas é preciso distinguir paixão de afecção. Ambas são igualmente intensas, mas a afecção é apressada e impetuosa, a paixão não tem pressa e é reflexiva, as afecções são leais e abertas, enquanto as paixões são insidiosas e encobertas, enquanto a afecção é como a água que rompe um dique, a paixão é como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito.²²⁴ Enquanto que nas *afecções*, a razão é impedida de decidir por uma erupção impetuosa de um sentimento, as paixões

se deixam unir à mais tranquila reflexão e, portanto, não devem ser impulsivas como a afecção, por isso também não são tempestuosas e passageiras, mas podem se enraizar junto com um

²²¹ *IaG*, AA 08: 22.

²²² *IaG*, AA 08: 23.

²²³ Cf. *Anth*, AA 07: 251; *MS*, 06: 211f. Para uma discussão pormenorizada da relação entre paixões e afetos e a ética kantiana ver Borges (2008; 2004).

²²⁴ Cf. *Anth*, AA 07: 252.

sutil arrazoamento. E se a afecção é uma embriaguez, a paixão é uma doença que tem aversão a todo medicamento e é, por isso, muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar; ao contrário destas, **a paixão é uma fascinação que exclui também o aperfeiçoamento.**²²⁵

Nessa passagem é digno de nota a menção de que as paixões excluem o aperfeiçoamento, pois com isso parece surgir uma contradição na filosofia kantiana, já que na *IaG* é sugerido que são as próprias paixões, reunidas sob o conceito de antagonismo e de insociabilidade, as molas propulsoras do progresso na história. Essa incoerência pareceria se desfazer se se pensa que o melhoramento é pensado em dois níveis diferentes, um correspondendo ao indivíduo e o outro à espécie. Para o indivíduo acometido de uma paixão, o melhoramento se tornaria difícil, talvez impossível, mas para a espécie, a existência de indivíduos guiados pela paixão poderia ser um estímulo, na medida em que obriga os demais e ele próprio, reciprocamente, a buscar meios seja para subjugar, seja para evitar de ser subjogado pela paixão de outros, pois “todas as paixões são sempre desejos dirigidos apenas de homens para homens, não para coisas (...)”.²²⁶ Essa leitura pretenderia conciliar duas perspectivas: de um lado, que no jogo social, as paixões servem como meios para a promoção da cultura, mas, de outro, que elas também são “cancros para a razão prática pura”²²⁷ (são difíceis de curar, já que o doente se subtrai do tratamento, além disso, fomentam muitos males e são más em si mesmas) e também ruins para a esfera prático-sensível (pois coloca todas as outras inclinações de lado, para satisfazer uma única inclinação).²²⁸ Contudo, essa interpretação não soluciona o problema. A Natureza realmente não teria outra forma de promover o progresso, senão tornando os indivíduos maus, isto é, precisando que eles se percam em paixões? Isso não excluiria a hipótese de um sábio e bondoso criador? Para problematizar isso ainda mais, veja-se a seguinte passagem:

As paixões, não obstante, também tiveram seus enaltecedores (...) e se diz: “Nunca se realizou

²²⁵ *Anth*, AA 07: 265f. **Negrito acrescentado.**

²²⁶ *Anth*, AA 07: 268.

²²⁷ *Anth*, AA 07: 266. 21.

²²⁸ Cf. *Anth*, AA 07: 264.

algo de grande no mundo sem paixões violentas, e a Providência mesma as plantou sabiamente como molas na natureza humana”. – Isso bem pode ser concedido às muitas *inclinações*, sem as quais a natureza viva (mesmo a do homem) não pode passar, como uma necessidade natural e animal. Mas a Providência não quis que pudessem, e nem mesmo que devessem, se tornar *paixões*, e representá-las sob esse ponto de vista pode ser perdoado a um poeta (para dizer com Pope: “Ora, se a razão é um imã, as paixões são ventos”), **mas o filósofo não deve admitir esse princípio em si, nem mesmo para exaltá-las como uma disposição provisória da Providência**, que intencionalmente a teria posto na natureza humana antes que o gênero humano alcançasse o grau adequado de civilização.²²⁹

Nesse excerto fica claro que as paixões não devem ser vistas como os meios que a natureza utiliza para promover o progresso da espécie humana. Mas então, como interpretar o texto da *IaG*, onde Kant claramente enumera ambição, tirania e ganância como os meios utilizados pela natureza para evitar que o homem entre num estado de completa indolência e supere sua inclinação à preguiça? Uma investigação minuciosa dos textos a partir de 1784 revela que Kant não mencionou mais essas três paixões como os meios para o progresso, mas apenas a *inclinação* [*Neigung*] que pode tender a uma *paixão* [*Leidenschaften*]. Em *TP*, por exemplo, lê-se que é a partir “dos efeitos contrários das inclinações entre si, de onde surge o mal, que a razão promove um jogo livre que no seu conjunto as subjuga e, ao invés do mal, faz dominar o bem, que uma vez existente, se mantém por si mesmo.”²³⁰ Em *ZeF*, Kant também não fala de paixões, mas apenas de tendências e inclinações egoístas.²³¹ Apesar de descon siderada pelos intérpretes, trata-se de uma nuance muito importante!²³² Isso mostra que

²²⁹ *Anth*, AA 07: 267. **Negrito acrescentado.**

²³⁰ *TP*, AA 08: 312.

²³¹ Cf. *ZeF*, AA 08: 365s. Kant fala de *inclinações egoístas* [*selbstsüchtigen Neigungen*] e de *disposições não pacíficas* [*unfriedlichen Gesinnungen*]. Só para constar, a tradução de Morão desse texto é completamente equivocada, pois fala de “disposições pacíficas”.

²³² Schneewind é um dos autores pelos quais esse aspecto passa despercebido. Ele diz, por exemplo, que: “Muitos dos usuários de concepções de sociabilidade insociável retratam o lado insociável da natureza humana em termos de vícios.

a teoria kantiana do antagonismo não apenas descarta a necessidade de uma corrupção moral como meio do progresso na história, como também pode se harmonizar com um desenvolvimento moral, isto é, uma vez que o antagonismo permaneça em seus limites naturais, ele pode ser pensado como atuando conjuntamente inclusive com um aperfeiçoamento moral.

Essa mudança de perspectiva, ou ainda, apenas o esclarecimento da própria posição, uma vez que já na IaG existe a tese do progresso moral dos indivíduos, pode ser explicada a partir da ponderação de Kant sobre a forte crítica que Herder faz a sua filosofia em 1785.²³³ Ora, se a insociabilidade fosse equivalente às paixões, então a crítica de Herder seria válida, pois o progresso da espécie precisaria ser sustentado sobre a corrupção moral dos indivíduos. Na tentativa de afastar esse tipo de interpretação, Kant passa a ser mais cuidadoso no uso de seus termos técnicos.

Na *RGV*, Kant apresenta uma genealogia das tendências insociáveis com base nas disposições do homem. Segundo ele, as tendências insociáveis se assentam ou sobre a disposição para a *animalidade*, sendo que nesse caso se trata do “amor de si físico e simplesmente mecânico, i.e., de um amor a si mesmo para o qual não se requer a razão”,²³⁴ ou sobre a disposição para a *humanidade*, e nesse caso se refere ao amor de si que é físico, mas “que *compara* (para o que se exige razão): julga-se ditoso ou desditado só em comparação com outros”.²³⁵ Do primeiro, surgem impulsos para a conservação do indivíduo, para a propagação da espécie e para a comunidade; do segundo, surgem inclinações para obter para si um valor na opinião dos outros, o que se alcança seja por meio da opinião, do medo ou do interesse. Sobre esses impulsos podem-se enxertar vícios, no primeiro caso, o vício da gula, da luxúria e da selvagem ausência de lei; no segundo caso, os vícios da cultura: a ambição, tirania e ganância. Contudo, em ambas as situações, os vícios não brotam por si mesmos

Assim, para Pufendorf, Mandeville e Kant (como para Montaigne) nossa insociabilidade é essencialmente má” (SCHNEEWIND, 2009, 110. Tradução própria).

²³³ Segundo Herder quem afirma “que não é o homem individual, mas o gênero que virá a ser educado, então, para mim ele diz algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais, a não ser que eles existam nos seres individuais.” (HERDER, 1985, 226. Tradução própria).

²³⁴ *RGV*, AA 06: 26. 13-14.

²³⁵ *RGV*, AA 06: 27. 05-07.

daquela disposição, eles são como que *enxertados*, ou seja, eles “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa”.²³⁶ Em outras palavras, os vícios surgem não da inclinação natural, mas de um mau uso da razão, por isso eles são enxertados. Assim, “do amor de si promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros*; e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade*”,²³⁷ mas o medo de ser submetido à vontade de outro, o medo de não ser reconhecido e respeitado, faz com que a *razão inexperiente (não esclarecida)* caminhe para o outro extremo e, ao invés do ser humano querer se equiparar aos demais, ele quer se tornar superior: surgem assim os vícios. Contudo, é de suma importância perceber “que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco) como móbil para a cultura”,²³⁸ isto é, o progresso contínuo das disposições humanas na história não pressupõe necessariamente as paixões ou a corrupção moral do homem.

Enquanto que a inclinação é uma propensão sensível e natural que se torna habitual, a paixão é a exacerbação de uma inclinação “pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma determinada escolha”,²³⁹ e o vício é denominado o enraizamento dessa paixão num indivíduo. Destarte, por exemplo, *o desejo de glória* de um homem *sempre pode ter uma direção de sua inclinação aprovada pela razão*, mas a *paixão pela glória* torna o homem cego diante de outras inclinações, como o estabelecimento de relações agradáveis ou a conservação da fortuna, e faz com que ele seja indiferente ao fato de que seja odiado pelos outros, ou temido, ou evitado ou mesmo empobrecido. Ou seja, o homem dominado por uma paixão não consegue levar em conta todas as outras inclinações racionais e sensíveis e sacrifica tudo pelo objeto da sua paixão.²⁴⁰

Assim, a insociabilidade, enquanto um produto de *inclinações*, pode continuar operando como móbil da cultura, mesmo numa sociedade onde haja o desenvolvimento das disposições morais dos indivíduos, pois “as inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são *boas*, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas

²³⁶ *RGV*, AA 06: 27. 15-17.

²³⁷ *RGV*, AA 06: 27. 07-09.

²³⁸ *RGV*, AA 06: 27. 19-21.

²³⁹ *Anth*, AA 07: 265.

²⁴⁰ Cf. *Anth*, AA 07: 266.

também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem uma as outras”.²⁴¹

Contudo, a “astúcia da Natureza” está em que, mesmo ela não promovendo as paixões e não precisando delas para assegurar o progresso, ela consegue oferecer uma solução para elas na medida em que, no seu conjunto, seus efeitos se destruam, ainda que através de um processo histórico lento e sofrido para os indivíduos. Para entender como a astúcia da natureza opera se faz necessário, por conseguinte, tomar em consideração a teoria das paixões. De forma semelhante à distinção apresentada na *RGV*, Kant divide as paixões na *Anth* em dois grupos, as paixões *naturais* e as paixões procedentes da *civilização*, sendo as primeiras inatas e as últimas adquiridas.

As paixões do primeiro gênero são a *inclinação à liberdade* e a *inclinação sexual*, ambas ligadas à afecção. As do segundo gênero são ambição, tirania e ganância, que não estão ligadas à impetuosidade de uma afecção, mas à persistência de uma máxima dirigida a certos fins.²⁴²

A paixão pela liberdade é uma inclinação tão forte que se aproxima de uma afecção e é extremamente violenta no homem natural. Por isso o selvagem, que não é acostumado à submissão, não conhece maior infelicidade do que cair sob ela, “daí seu estado de guerra constante, cuja intenção é manter os demais o mais longe possível e viver disperso pelos desertos.”²⁴³ A inclinação para a liberdade determina inclusive a própria concepção de felicidade, não importando mesmo o bem estar, pois aquele que depende da vontade de outro para ser feliz, ainda que este seja extremamente benévolo, sente-se infeliz. Por isso, segundo Kant, os povos nômades se sentem superiores aos povos sedentários e os povos caçadores até mesmo se separam de tribos aparentadas. A paixão pela liberdade surge a partir da representação da liberdade selvagem como sendo o maior bem do ser humano, fazendo inclusive que esse indivíduo se furte de entrar em sociedade e de alcançar outro tipo de liberdade. Contudo, como “a vontade própria está sempre prestes a prorromper em hostilidade contra seu próximo e a todo o momento se esforça para realizar sua pretensão à liberdade incondicional de ser, não apenas independente, mas também soberana

²⁴¹ *RGV*, AA 06: 58. 01-04.

²⁴² *Anth*, AA 07: 268.

²⁴³ *Anth*, AA 07: 268.

sobre outros seres por natureza iguais”,²⁴⁴ segue-se que a paixão pela liberdade não conduz apenas ao isolamento, mas também à conquista e à subjugação. Ou seja, com o passar do tempo e o aumento da população, a Natureza faz com que a liberdade selvagem seja insustentável em seus efeitos. Assim, a liberdade selvagem força os homens a entrarem numa situação de direito, forçando-os a abandoná-la para poderem conviver, tal como aconteceu primeiro com grupos de agricultores que precisaram se unir para poder defender sua propriedade de saques e da invasão de suas plantações por grupos de pastores nômades.²⁴⁵

A paixão pelo sexo se assenta sobre a inclinação natural do ser humano para sentir prazer sexual. Essa inclinação é essencial para a conservação da espécie e, no desenvolvimento da história humana é provável que tenha cumprido um papel importante ao atrair os povos nômades para uma relação mais estreita com os povos das cidades.²⁴⁶

Tanto o impulso sexual quanto o impulso a liberdade permanecem no homem após a sua entrada na comunidade civil. Mas eles se modificam com a cultura. O instinto sexual, aliado à atividade da imaginação, amplia e prolonga seus efeitos chegando ao vício da luxúria. Também a liberdade selvagem se modifica, visto que ela também aflora internamente na sociedade nos períodos de guerra através do louvor a coragem guerreira.²⁴⁷ Essa capacidade de mutação e adaptação dos impulsos e, por conseguinte, das paixões, corrobora a tese apresentada na seção anterior, a saber, de que não se trata de forças que atuam mecanicamente, mas de forças orgânicas, que têm a capacidade de se adaptar a um novo ambiente.

Também por essa capacidade adaptativa, *essas inclinações* podem ser legal e moralmente aprovadas em sociedade na medida em que elas sejam regradas através de instituições. Assim, o impulso sexual ao ser regrado pela razão, produziu a *recusa* e a *decência*, as quais por sua vez geraram o amor, o gosto pela beleza e as boas maneiras, as quais são os fundamentos de toda a sociabilidade.²⁴⁸ Além disso, o impulso sexual, regrado pela instituição do casamento, faz com que ele possa ser satisfeito sem que o ser humano seja transformado numa coisa, isto é,

²⁴⁴ *Anth*, AA 07: 327.

²⁴⁵ Cf. *MAM*, AA 08: 118ff.

²⁴⁶ Cf. *MAM*, AA 08: 120.

²⁴⁷ Cf. *ZeF*, AA 08: 364f.; *RGV*, AA 06: 33.

²⁴⁸ Cf. *MAM*, AA 08:113; *Anth*, AA 07: 152; 306.

sem que ele perca sua personalidade.²⁴⁹ Também o impulso para a liberdade é regulado e permanece vivo na sociedade, mas sob a forma de um profundo apreço a liberdade civil, isto é, a liberdade colocada sob a égide do direito, o qual é entendido como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade”.²⁵⁰ Por isso, Kant fala que nenhum político tem a coragem de dizer abertamente que o que faz pelo povo, o faz por benevolência e não por dever. Não se trata de uma questão de bem estar, mas da garantia pela liberdade, a qual parece se vincular sempre também a uma inclinação e não apenas à ideia de direito.²⁵¹

As paixões da civilização surgem quando o homem já está vivendo em sociedade e se assentam sobre a inclinação em ter influência sobre os outros seres humanos. Essa inclinação

é a que mais se aproxima da razão técnico-prática, isto é, da máxima da prudência. Pois ter em seu poder as 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. Não é de admirar que a aspiração a um tal *poder* de influência sobre os outros se torne paixão.²⁵²

Esse poder da influencia pode ser alcançado por três meios, através da opinião, do medo e do interesse, o que se canaliza através das potências da reputação, da autoridade e do dinheiro. Essa inclinação, vinculada a cada um desses meios e ao ser potencializada até “escapar” ao controle da razão prática, forma a tríade das paixões de civilização. Na relação com seu objeto, isto é, os outros homens, a paixão gera sempre um servilismo, já na relação com o sujeito afetado pela paixão, uma vez que

²⁴⁹ Cf. “Com efeito, o uso natural que um dos sexos faz dos órgãos sexuais do outro é uma fruição, com vista à qual uma das partes se entrega a outra. Neste ato, uma pessoa converte-se a si mesma em coisa, o que contraria o direito da humanidade na sua própria pessoa. Isto só é possível na condição de que ao ser uma pessoa adquirida por outra como coisa, esta, por seu turno, a adquire reciprocamente; pois que assim ela se recupera a si mesma de novo e reconstrói a sua personalidade.” (*MS*, AA 06: 278)

²⁵⁰ *MS*, AA 06: 230.

²⁵¹ Cf. *ZeF*, AA 08: 235.

²⁵² *Anth*, AA 07: 271.

esse se encontre no poder dos meios de satisfazer sua paixão, produz cada vez mais excitação. Uma vez que a paixão pode se exercitar, ela “escraviza” cada vez mais, tanto os sujeitos quanto os sujeitos-objetos dela. A passagem da mera inclinação para a paixão parece acontecer através de dois momentos, no primeiro, através da *ilusão*, isto é, na medida em que a inclinação para ter influencia sobre outrem se vincula à ilusão de que isso será alcançado através de um daqueles três meios. Nesse primeiro movimento, esses meios, que são fins subjetivos dos indivíduos, são tomados como fins objetivos, isto é, como fins reais que dão valor a sua existência. Ao invés de querer ser digno de honra, por suas ações, o ser humano transforma a própria honra em seu objetivo; ao invés de não ser dominado por outros, a própria possibilidade de despertar temor nos outros começa a ter um valor em si; ao invés de ter dinheiro suficiente para poder viver dignamente, o próprio dinheiro se torna o objetivo. O segundo momento da passagem ocorre à medida que aquela ilusão se vincula a uma “fantasia espontaneamente criadora”, ou seja, a imaginação acaba “pintando o mundo” como se ele pudesse ser possuído e controlado uma vez que se esteja de posse de um daqueles meios. Assim, os homens se tornam dominados pela paixão de honras, de poder e de posses.²⁵³

Mas, uma vez que a sociedade esteja infectada por paixões, seja por indivíduos dominados por ela, seja por indivíduos que se curvam a ela, como a Natureza lida com isso? Muitas vezes, Kant menciona que o mal se destrói em seus efeitos. Mas como isso ocorre? Com certeza, o se destruir em seus efeitos não pode significar que uma sociedade corrompida viva em harmonia e sem problemas. Nesse caso, a superação dos efeitos só pode significar que a dinâmica histórico-social que essas paixões impulsionam segue um rumo histórico em que, nesse horizonte histórico, as dificuldades irão crescer em tal amplitude que tanto os “dominantes” quanto os “dominados” não suportarão mais a situação em que eles mesmos se colocaram. É nesse sentido, que Kant pensa uma astúcia da Natureza, a qual da mesma forma impulsiona a relação entre os Estados. Enquanto eles não entrarem num plano racional pré-acordado, suas paixões tirânicas os conduzirão para uma situação em que eles finalmente não mais irão suportar. É nesse sentido que se deve ler a afirmação de que “a Natureza faz sem causar dano a liberdade”.²⁵⁴

Contudo, é sempre importante acentuar que não se trata de uma história pré-determinista e também não se precisa chegar à situação

²⁵³ Cf. *Anth*, AA 07: 272-275.

²⁵⁴ *ZeF*, AA 08: 365. 25-26. Cf. também *IaG*, AA 08: 24.

limite, onde o mal se autodestrói. Os homens devem e, por isso, podem entrar numa condição interna e externamente justa. A razão ordena que os homens estabeleçam uma sociedade civil justa no sentido pleno da palavra, não só jurídica, mas também social e moralmente e é por isso, que eles também podem realizar esse mandamento. A realização desse ideal é uma tarefa do ser humano e apenas a ele cabe o mérito ou o fracasso de sua realização.

3.2 A boa vontade e a política

Nesta seção investiga-se a relação entre a boa vontade e a política, entre a ética e a doutrina aplicada do direito. Esse estudo pode ser subordinado à seguinte questão: é preciso que os indivíduos também se desenvolvam moralmente para que se possa aproximar constantemente de uma constituição republicana perfeita?

i. O problema do lenho retorcido

Como já indicado acima, ainda que o antagonismo seja uma artimanha da Natureza para fazer progredir a cultura e evitar a indolência humana, ele não é a solução *única* e *última* para o progresso das disposições da espécie humana. Não se pode jamais esquecer que se está falando de seres livres e de que o progresso precisa ser também fruto de uma escolha. É esse o problema que a sexta proposição da *IaG* têm em vista:

O homem é um animal que, quando vive entre os seus congêneres, precisa de um senhor. Com efeito, abusa certamente da sua liberdade em relação aos outros semelhantes; e, embora, como criatura racional, deseja uma lei que ponha limites à liberdade de todos, a sua animal tendência egoísta desencaminha-o, no entanto, onde ele tem que renunciar a si mesmo. Necessita, pois, de um senhor que lhe quebre a própria vontade e o force a obedecer uma vontade universalmente válida, e possa no entanto ser livre. Mas onde vai ele buscar tal senhor? A nenhures, a não ser no gênero humano.²⁵⁵

²⁵⁵ *IaG*, AA 08: 23.

Visto que o progresso depende de escolhas como aquela de seguir ou não as leis do Estado, surge a questão de se ainda é possível oferecer uma garantia para o progresso, pois no final das contas, o progresso acaba em algum momento precisando de uma escolha, de uma decisão livre. Da mesma forma que todos os outros indivíduos, o legislador, na figura do senhor, tem a tendência a abusar de sua liberdade, abrindo para si uma exceção na lei. Para que não haja um regresso ao infinito, mas para que de fato haja a possibilidade da instituição de uma sociedade *perfeitamente* justa, onde as disposições dos indivíduos possam de fato encontrar as condições para florescer convenientemente, faz-se necessário que em algum momento os indivíduos se *esclareçam moralmente*. Por isso Kant termina a sexta proposição enumerando três condições necessárias para se resolver o problema mais difícil (*das schwerste*) do gênero humano: primeiro, possuir os conceitos corretos da natureza da constituição; segundo, ter uma experiência muito desenvolvida sobre o curso do mundo; e terceiro, e *sobretudo*, possuir uma *boa vontade* disposta a aceitá-la.²⁵⁶

Mas por que o problema do legislador esclarecido moralmente é o mais difícil, sendo até mesmo sua solução perfeita impossível? “De um lenho tão retorcido, de que o homem é feito, nada de inteiramente reto se pode fazer. Apenas uma aproximação a esta ideia nos é imposta pela Natureza”. Essa metáfora do lenho retorcido é a segunda metáfora botânica que Kant utiliza na *IaG*. Se antes se tratava de pensar numa situação na qual as árvores pudessem crescer retas, agora se tem a afirmação de que a árvore humana já está muito retorcida. Assim como no caso da sociabilidade insociável, essa tese de que o gênero humano já se encontra retorcido possui o status de uma *constatação antropológica*. Uma floresta que não começa como tal, mas pela aproximação gradual de árvores esparsas é uma floresta onde as árvores já estão retorcidas. Se no caso da floresta, um impulso gradual conduz ao crescimento reto das árvores, no caso dos homens, como já foi dito, trata-se de um impulso intencional e voluntário. Por isso, “não se tem como prever de que forma o gênero humano conseguirá um chefe do direito público que seja justo por si mesmo”.²⁵⁷ Não se trata de previsão, já que essa possibilidade depende da escolha livre de tal sujeito e que, por isso, não pode ter nada como causa pré-determinante.

Essa tese do legislador justo como condição indispensável para o progresso do gênero humano parece desaparecer nos escritos políticos

²⁵⁶ Cf. *IaG*, AA 08: 23.

²⁵⁷ *IaG*, AA 08: 23.

da década de noventa. A partir disso, alguns comentadores defendem que o progresso jurídico se torna independente do progresso moral, isto é, que Kant não retoma o terceiro critério mencionado na sexta proposição, qual seja, a necessidade da *boa vontade* dos governantes. De fato há uma modificação na tese na medida em que ao invés da ênfase do papel do indivíduo legislador, se passa a acentuar o papel das *instituições*. A própria terminologia já indica essa mudança, sendo que em *IaG* se fala de um “chefe supremo” [*höchste Oberhaupt*], enquanto que em *ZeF*, fala-se de *instituições*, as quais podem ser gradualmente aperfeiçoadas segundo o ideal republicano. Dito de outro modo, enquanto que na *IaG* a tese do aperfeiçoamento depende essencialmente de uma reflexão antropológica, em *ZeF* o desenvolvimento é pensado primeiramente num âmbito político-institucional.²⁵⁸ Contudo, defende-se aqui que essa tese possui uma essência que permanece, isto é, que em última instância o aperfeiçoamento das instituições continua dependendo da boa vontade dos indivíduos, ainda que o papel das instituições tenha recebido um maior destaque na filosofia política kantiana.

Os defensores da tese de um progresso essencialmente jurídico defendem que essa mudança indicada possui dois aspectos: um *despersonalizante ou institucionalizante do estado*; e outro da *suficiência de uma razão instrumental* como garantia de possibilidade do progresso jurídico. *O aspecto despersonalizante* ou institucionalizante se refere ao fato de Kant passar a enfatizar a capacidade formativa da própria constituição republicana ao invés da boa vontade do soberano. Ou seja, a própria constituição republicana, na forma como ela organiza a vida dos homens, torna-os bons cidadãos em suas ações, visto que ela se estrutura em torno dos princípios, em primeiro lugar, da *liberdade* dos membros de uma sociedade; em segundo lugar, da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum; e, em terceiro lugar, da *igualdade* dos mesmos enquanto cidadãos.²⁵⁹ Além disso, separando o poder executivo e legislativo, o republicanismo evita o despotismo e, na visão de Kant, tende a evitar naturalmente a guerra. *O aspecto da suficiência* da racionalidade instrumental é enfatizado pela afirmação de que até mesmo uma sociedade de demônios, desde que tenham entendimento, conseguiriam fundar uma república, já que isso seria uma questão de

²⁵⁸ Sobre uma caracterização e defesa mais detalhada dessa mudança ver PINZANI, 2009a, 242-268, especialmente 259s.

²⁵⁹ Cf. *ZeF*, AA 08: 349f. 09-02.

mero cálculo instrumental, visto que se precisa apenas de entendimento para conseguir coadunar os efeitos de intenções egoístas de forma que elas se autodestruam.

Contudo, mesmo com a institucionalização do Estado em torno de princípios republicanos, onde o soberano não legisla arbitrariamente, mas se apresenta como o “primeiro servidor do Estado”,²⁶⁰ não se consegue evitar o fato de que o governante, seja na figura de um pessoa ou de um grupo, sempre será também um animal que tende a se subtrair da lei ou de estabelecê-la segundo seus próprios interesses egoístas, o que, portanto, tende a corromper o funcionamento do Estado. Nesse momento da argumentação costuma-se referir à passagem sobre a sociedade de demônios, a qual serve de principal argumento para os defensores da *independência* do progresso político-jurídico do progresso moral individual. Contudo, essa passagem e o próprio argumento são bastante problemáticos e precisam receber uma atenção exclusiva.

ii. Sobre a ‘república’ de demônios racionais

Divide-se a argumentação em dois momentos: primeiro, faz-se uma análise do que seria o conceito kantiano de uma “república de demônios racionais” e do que ela pressupõe;²⁶¹ e, num segundo, discute-se detalhadamente a passagem e o contexto onde esse conceito supostamente é apresentado e defendido.

Segundo Kant, uma constituição pode ser considerada republicana se ela respeitar os seguintes critérios: 1. Numa República, os súditos são ao mesmo tempo os soberanos, isto é, as leis devem poder ser compreendidas como dimanando da vontade unida do povo;²⁶² 2. Nesse sentido a constituição republicana é organizada segundo três

²⁶⁰ Cf. *ZeF*, AA 08: 352. 33.

²⁶¹ Como informação relevante, cabe dizer que a formulação de um estado de demônios parece ser uma resposta à Recensão de Rehberg ao texto de Kant *TP*. Nessa recensão Rehberg escreve: “A totalidade do sistema de uma sociedade civil que se sustenta sob princípios *a priori* é uma ideia que só pode ser aplicada num mundo onde seus membros fossem seres perfeitamente livres (metafisicamente) e fossem os criadores do seu próprio campo de atuação. Rousseau (cuja teoria do senhor Kant no essencial concorda tão perfeitamente que só se precisa intercalar a terminologia do Contrato Social nos lugares adequados) nota ele próprio que o seu sistema só poderia servir para uma república de deuses.” (REHBERG, 1967, 127, tradução própria)

²⁶² Cf. Os súditos devem poder concordar com todas as leis estabelecidas: *TP*, AA 08: 297.

princípios: da *liberdade* dos membros de uma sociedade, da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum e, em terceiro lugar, a *igualdade* dos mesmos perante a lei;²⁶³ 3. Um estado pode ser considerado republicano quando o governo é exercido de forma representativa e também existe a separação do poder executivo do poder legislativo; 4. A constituição republicana é aquela que tende a evitar naturalmente a guerra, pois “se exige o consentimento dos cidadãos para decidir se deve ou não haver guerra, então nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra”;²⁶⁴ 5. A ideia de uma constituição republicana não é uma utopia vazia, mas é um ideal normativo da razão, isto é, trata-se da “ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens”, a *respublica noumenon*, e se impõe como uma norma eterna para toda a constituição civil. Ainda que tal constituição jamais possa existir em sua perfeição no mundo fenomênico, permanece a necessidade e a possibilidade de se aproximar gradualmente *ad infinitum* daquele ideal.

Em suma, para que uma constituição republicana possa ser qualificada como tal, ela deve poder satisfazer os cinco critérios apresentados acima. Não basta que ela seja constituída segundo a separação de poderes, mas ela precisa se fundar sobre os princípios da *liberdade, igualdade e dependência*. Isso, por sua vez, já a vincula também com a característica intrínseca de sempre orientar a sua política no sentido de tomar medidas que a aproximem gradativamente do ideal da república noumenon. Uma república que, por exemplo, satisfizesse todos os critérios, menos o quinto, ainda não poderia ser considerada uma república em sentido estrito, pois lhe falta a *tendência* de aperfeiçoar suas próprias instituições.

O que seriam os demônios? Em primeiro lugar, demônios como conceito antagônico de anjos, não pode indicar um ser que seja equivalente ao ser humano, isto é, ainda que não sejam seres

²⁶³ Cf. “A minha liberdade exterior deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento. Igualmente, a *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é a relação entre os cidadãos segundo a qual nenhum pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta ao mesmo tempo à lei e poder ser reciprocamente também de igual modo vinculado por ela.” (*ZeF*, AA 08: 350n.)

²⁶⁴ Cf. *ZeF*, AA 08: 351. Ainda: a constituição da *respublica phaenomenon* “qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem” (*SF*, AA 07: 91).

absolutamente malévolos, precisam ser qualificados como seres *que não possuem a capacidade de agir por dever, mas sempre apenas segundo inclinações*. Em suma, seriam seres que possuiriam apenas *entendimento* e não uma *razão prática pura*.²⁶⁵

Ao se afirmar a possibilidade de uma república de demônios, defende-se que os demônios, na medida em que estejam *conscientes* a respeito de seu *verdadeiro* interesse, o qual, por sua vez, pode ser alcançado por um mero cálculo pragmático, optariam conjuntamente por estabelecer uma constituição republicana segundo os quatro primeiros critérios acima expostos, sendo que o quinto precisaria ser qualificado com uma normatividade condicionada, pois estaria fundado sobre um imperativo pragmático. Nesse caso, a justificação do Estado é baseada no interesse próprio e egoísta de cada um em preservar o máximo de liberdade individual.

Contudo, para se chegar a uma conclusão sobre a possibilidade de os demônios optarem por uma constituição republicana, visto que ela seria fruto de uma mera reflexão teórico-pragmática, é preciso realizar a seguinte pressuposição: que todos teriam a capacidade de se prejudicar mutuamente e na mesma medida, de tal forma que as vantagens que pudessem resultar de uma postura que transgrida as normas de uma constituição republicana não ultrapassassem muito as desvantagens sofridas de tal postura. Essa pressuposição se assenta, por sua vez, em outra pressuposição: de que todos tenham também a plena consciência e em todas as circunstâncias e momentos, de que o seu verdadeiro interesse não é equivalente ao seu interesse individual num determinado momento e de que todos estão em condições iguais de se prejudicar de forma equânime. Ou seja, a possibilidade de uma república de demônios se apresenta como um *ideal da imaginação*, pois a experiência mostra que seres que agem por pura inclinação egoísta tendem a se comportar muito mais como uma “sociedade de ladrões”, isto é, um grupo que se une segundo rígidos princípios “morais” para poder exercer livremente suas tendências egoístas sobre outros indivíduos que não fazem parte do grupo. Nesse caso, pode-se dizer que, em sentido muito abstrato, é

²⁶⁵ Cf. *RGV*, AA 06: 35; *MS*, AA 06: 461. Concorde-se com a caracterização do conceito de povo de demônios feita por Niesen (2001, 584ss), contudo, a partir dos argumentos que se seguem, discorda-se dele na medida em que ele apresenta uma caracterização do republicanismo kantiano como algo completamente independente do aspecto moral, ou seja, que Kant coloca no centro da sua teoria republicana o interesse egoísta bem entendido e retira o discurso sobre a virtude (582s).

possível representar uma república de demônios, mas apenas no sentido de que não existe uma contradição interna ao conceito, contudo, da falta de uma *contradição formal* não se segue a *possibilidade real* ou a conformidade à experiência, ou seja, pode não haver uma contradição formal, mas haveria uma *implausibilidade material*, que beira a *contradição material*.²⁶⁶ Portanto, no mundo real, seria possível que demônios formassem sociedades e até Estados, mas não Repúblicas. Muito menos seriam elas por sua própria natureza pacíficas, pois demônios seriam sempre demônios na relação com outros Estados.²⁶⁷

Passa-se agora à análise da *suposta* passagem na qual Kant teria feito essa afirmação:

1. Em primeiro lugar, essa passagem se encontra no *Suplemento primeiro, Da garantia da paz perpétua*. Isso significa que, apesar de se tratar de um texto vinculado à parte inicial - a qual trata de artigos preliminares e definitivos para a paz perpétua e, por conseguinte, se mantém eminentemente no campo da filosofia prática *stricto sensu* - ele se insere num outro referencial teórico, o da teleologia da natureza. Isso significa que, o fato de Kant inserir uma consideração de teor extrajurídico, isto é, moral, não compromete o caráter meramente jurídico da primeira e segunda seção. Dito de outra forma, a inserção de consideração ético-morais no nível de discussão teleológica não corrompe a pureza jurídica da legitimação do conceito de uma constituição republicana que acontece na primeira parte da *ZeF*.

2. Kant fala que o conceito de *Natureza* não serve para *reconhecer* teoricamente o que irá acontecer, mas apenas nos possibilita *pensar* que ela serve como garantia para o progresso da humanidade em direção à paz perpétua. Não se trata de um mero pensamento vazio, mas

²⁶⁶ Segundo Brandt (1997, 233s), para Kant não importa como de fato os demônios podem organizar Repúblicas, mas simplesmente que isso seria possível. Mais à frente (236) ele acaba reconhecendo que os Demônios não agiriam como bons cidadãos e nem como bons *bourgeois* segundo o conceito de direito tal como apresentado na *MS*. Mas essas considerações não modificam a sua posição de que para Kant demônios podem organizar e viver em repúblicas. Contudo, discordo de Brandt, pois acredito que investigar mais a fundo essa possibilidade e suas pressuposições permite compreender melhor qual a relação dessa analogia com a possibilidade dos homens formarem repúblicas. A compreensão dessa implausibilidade, por exemplo, conduz a uma consideração mais atenta do próprio texto e das suas formulações exatas.

²⁶⁷ O próprio Höffe (2001, 216s) acaba reconhecendo essas dificuldades ao investigar se as democracias (que corresponderiam ao conceito de república kantiana) são mais pacíficas do que estados não democráticos.

sim de uma representação que se encontra bem fundada no âmbito prático. E agora é importante citar a seguinte passagem que encerra uma importante nota sobre o conceito de *providência* que será adotado:

Mas num sentido *prático-moral* (que se refere totalmente ao supracensível), o conceito do *concursos* divino é conveniente e até necessário; por exemplo, na fé de que Deus completará a deficiência da nossa própria justiça, se a nossa disposição for genuína, através de meios para nós inconcebíveis, portanto, se nada descurarmos no esforço pelo bem, mas é evidente que ninguém deve intentar *explicar* a partir daqui uma ação boa (como acontecimento no mundo) - que é um *pretense* conhecimento teórico do supracensível, por conseguinte, um absurdo.²⁶⁸

Ora, obviamente que não se está pensando num esquema meramente jurídico, pois se fala de *disposição de ânimo*, ainda que não se possa *conhecê-la*. Além disso, não se está falando aqui de uma justiça que será realizada num além mundo, pois trata-se de um concurso no mundo, ou seja, obviamente não se tem em vista a filosofia da religião, mas a filosofia da história.

3. A formulação *exata* de Kant é: “o problema do estabelecimento de um Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento)”.²⁶⁹ Não existe uma formulação inequívoca de que Kant estaria afirmando que demônios com entendimento poderiam instituir uma *constituição republicana*, mas sim apenas um *Estado*, o qual deve poder solucionar o seguinte problema:

Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o

²⁶⁸ ZeF, AA 08: 362n.

²⁶⁹ ZeF, AA 08: 366.

mesmo que se não tivessem essas disposições más.²⁷⁰

Ora, esse excerto não é necessariamente uma definição de constituição republicana, pois se fala de “leis universais”, no sentido de serem válidas para todos, mas não de leis universais baseadas no princípio universal da liberdade. Nesse caso, o que está em questão aqui é que uma boa organização do Estado é aquela em que consegue obrigar o homem a ser um *bom cidadão*, mas não um *homem bom*, pois isso é impossível para o Estado. Contudo, uma “boa organização” do Estado não é ainda a melhor e nem a mais justa. Além disso, como foi mostrado anteriormente, ainda que seja possível pensar abstratamente numa república de demônios, existe uma *implausibilidade* material de que eles por si próprios estabelecessem tal regime. No caso dos seres humanos, a situação seria bem mais implausível, pois eles são bastante distintos entre si a respeito de suas capacidades, por conseguinte, aquela *implausibilidade* se transforma mesmo em uma *impossibilidade*.

Mas então, qual seria a intenção de Kant ao utilizar a analogia com o povo de demônios? O que Kant está afirmando exatamente na passagem é que não se precisa de bons indivíduos para que se funde um Estado no qual as disposições não pacíficas sejam coordenadas de forma a se destruírem em seus efeitos. Por conseguinte, também não se precisa de Repúblicas para se fundar uma federação de nações. Todavia, para que a constituição dos Estados evolua para uma Constituição republicana e para que também a Federação das nações evolua e se solidifique numa verdadeira Federação da paz, para isso é preciso mais do que uma mera razão instrumental. Em outras palavras, a Natureza pode conseguir através da sociabilidade insociável que os indivíduos se reúnam em Estados, e também pode forçar os Estados a estabelecerem uma regulação jurídica entre si. Mas a paz perpétua não será alcançada apenas com Estados reunidos numa federação, mas somente quando houver uma federação de Estados republicanos. A natureza promove a paz através do antagonismo, mas a *paz perpétua* precisa ser promovida pelo próprio homem, através de ações livres que ultrapassem a mera legalidade jurídica.

Mas então, o que se ganha com a conclusão de que um povo de demônios poderia viver conjuntamente em um Estado segundo leis universais? Ora, se os demônios podem fazer isso, os seres humanos

²⁷⁰ ZeF, AA 08: 366. O próprio Brandt (1997, 235) reconhece que Kant parece estar retrocedendo em seu argumento. Contudo, ele afirma que isso seria apenas na aparência.

(em especial o governante), como seres que estão sob o mandamento da lei moral, podem não apenas chegar a tal Estado bem articulado (que *num sentido reduzido e parcial*, poderia ser chamado de República), mas também podem fundar Repúblicas (no sentido completo do termo).

Haveria assim três estágios: o estado de natureza, o estabelecimento de um Estado e o estabelecimento de uma Constituição republicana. Isso também no âmbito internacional: o estado de natureza entre os Estados, uma Federação das nações (como sucedâneo negativo de uma federação antagônica à guerra) e uma Federação das repúblicas ou Federação da paz (na ideia de uma República mundial).²⁷¹ O estabelecimento do Estado não precisa se assentar sobre a constituição moral dos homens, mas lhe basta o antagonismo das suas inclinações egoístas. Agora, uma vez que um Estado possua uma boa constituição (com alguns traços da constituição republicana), então se pode esperar dela um espaço para uma boa formação moral do povo. Desse modo, a partir de um gradual esclarecimento moral do povo e do governante pode-se esperar que aquele Estado se *reforme continuamente* como uma verdadeira República, a qual procuraria cada vez mais se aproximar do ideal que prescreve a sua razão prática pura. Também uma Federação das nações não precisa que os Estados sejam verdadeiras repúblicas para ser constituída, pois ela pode surgir como o amargo remédio de uma situação sem leis, o que, todavia, ainda não passa de um estado de contínua guerra. Mas para que surja uma Federação da paz é preciso que o centro de construção seja uma República,²⁷² na qual outros Estados se unam e a partir do que se espera que gradativamente se tornem também Repúblicas. Em suma, a transição do segundo para o terceiro estágio pressupõe uma *relação dialógica* (que ultrapassa a mera consideração utilitária e pragmática que poderia ser garantida pela Natureza ou pensada num nível da mera racionalidade pragmática) entre o Estado e o indivíduo. É nessa situação limite que entra em cena o campo de atuação da liberdade humana no seu sentido mais pleno.²⁷³

²⁷¹ Cf. *ZeF*, AA 08: 357.

²⁷² O texto de Kant não diz que o centro precisa ser uma República, ele apenas sugere fortemente que isso assim o seja. Acredito que se Kant estava cauteloso em 1795 sobre esse aspecto, deveu-se ainda a certa insegurança a respeito dos eventos da Revolução francesa. Contudo, em 1798, Kant parece ser mais incisivo, afirmando que a constituição republicana é a melhor constituição possível para manter afastada a guerra.

²⁷³ Segundo Brandt, o cerne do argumento de Kant na passagem seria: “que o estado de perfeita administração da justiça, ao qual os demônios necessariamente querem e também podem conceber é em sua grande totalidade

Ora, o resultado dessa leitura seria a de que Kant minimiza os efeitos da boa vontade do soberano para a consecução de uma boa constituição, uma vez que ressalta o papel formativo da própria constituição do Estado sobre a formação do povo. Contudo, diferentemente da leitura de Brandt,²⁷⁴ Höffe,²⁷⁵ Niesen²⁷⁶ e Pinzani,²⁷⁷ defende-se que não houve o abandono da necessidade de uma boa vontade do governante e dos cidadãos em geral para a fundação de uma verdadeira República (que satisfaça os cinco critérios anteriormente expostos).

Além disso, após a seção sobre *A garantia da paz perpétua*, a vinculação do progresso jurídico a um progresso moral (*ético*) pode ser sustentada também a partir de outros três momentos decisivos do texto: primeiro, na defesa da necessidade de um político moral, isto é, naquele político que age segundo o princípio:

Se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, refletir o modo como eles poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como

isomorfo com a República, a qual a razão prática pura ordena aos homens não por princípios de utilidade, mas por princípios morais. Apenas por que a ‘utilidade’ conduz finalmente para a mesma direção que a ‘justiça’ (...)” (BRANDT, 1997, 236. Tradução própria). Contudo, pela minha interpretação chego ao mesmo resultado que Brandt, isto é, afirmando que a utilidade segue a mesma direção que a moralidade, *sem todavia dizer que a utilidade chega por si só ao mesmo ponto final*.

²⁷⁴ Cf. BRANDT, 1997.

²⁷⁵ Cf. HÖFFE, 2001, 208.

²⁷⁶ Cf. NIESEN, 2001.

²⁷⁷ De certa forma também Pinzani parece reconhecer que no decorrer da história as instituições podem melhorar “graças à vontade reformatória do bem intencionado monarca, à atividade esclarecida dos eruditos, e não por último, ao modo de pensar republicano dos cidadãos” (PINZANI, 2009a, 263, tradução própria). Ou seja, ele parece reconhecer que o desenvolvimento das instituições acaba sempre pressupondo novamente uma boa vontade e uma virtude. Pinzani tende a interpretar essa virtude dentro dos limites do direito (como moralidade jurídica ou virtude cívica), posição que se discutirá mais à frente {Cf. 3.5 e 4.4}.

modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor próprio.²⁷⁸

O governo de um país não se constitui somente em aplicar as leis existentes, mas também em reformá-las. Ou seja, uma *república justa* é governada por tudo menos do que por políticos moralizantes, os quais “mediante a desculpa de princípios políticos contrários ao direito sob o pretexto de uma natureza humana incapaz do bem, (...) tornam impossível, tanto quanto deles depende, o melhoramento e perpetuam a violação do direito.”²⁷⁹ Nesse sentido, Kant indica claramente que ‘o único governo republicano autêntico só pode ser pensado por um político moral’.²⁸⁰ Em suma, quando a lei positiva ainda não existe e *deve ser criada ou quando ela já existe, mas precisa ser reformada*, então, nesses casos a ideia do direito deve ser tomada como o próprio móbil e, portanto, não se trata mais apenas de uma liberdade ou motivação jurídica, mas também de uma motivação moral.²⁸¹

O segundo momento que mostra a vinculação entre direito e ética em relação ao progresso do Estado é a formulação do princípio da publicidade como *critério ético e jurídico* das ações dos governantes,

²⁷⁸ *ZeF*, AA 08: 372. A relação dessa passagem com a interpretação da tese da república de demônios deu ensejo ao duro debate entre Ludwig (1997, 225ss; 1998) e Brandt (1997). Segundo Ludwig, uma república de demônios somente seria possível se houvesse um *legislador moral* que impusesse a constituição e a mantivesse. Brandt, por seu turno, respondeu que, apesar de haver dificuldades com o conceito de uma república de demônios, ela é pensável independentemente de um político moral. Ludwig (1998) rebate essa crítica argumentando que em nenhum momento da argumentação Kant legitima que uma Natureza deísta hipostasiada seja a agente da história, isso significa que sempre se trata da liberdade do homem de colocar os seus próprios fins (e os demônios não conseguiriam por si próprios erigir uma república, pelos motivos que já foram apresentados acima). Nesse caso, o verdadeiro intento do argumento de Kant na república dos demônios é contra-argumentar com os governantes, cuja escusa é a de que uma República só serviria para um povo de anjos. Ou seja, Kant estaria mostrando que um governo republicano seria possível inclusive para um povo de demônios, desde que os governantes cumprissem com o seu dever e estabelecessem uma constituição republicana. Nesse aspecto concorda-se com Ludwig, pois esse mesmo problema é retomado em *SF*, na disputa com os juristas que querem legislar com base no que eles afirmam ser a suposta natureza do ser humano.

²⁷⁹ *ZeF*, AA 08: 373.

²⁸⁰ Cf. *ZeF*, AA 08: 377. 30-31.

²⁸¹ Cf. GUYER, 2009, 134-143.

qual seja, que “*são injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade*”.²⁸² Se o objetivo da ação é frustrado quando se torna pública a máxima, então a máxima é injusta, mas se apenas com a publicidade o resultado é alcançado, então a máxima é justa. Veja-se que a formulação é inequívoca: trata-se da *máxima*, isto é, do princípio subjetivo do agir, o qual não diz respeito apenas à ação externamente considerada, mas à *disposição de ânimo* do indivíduo.²⁸³

O terceiro elemento textual que corrobora a vinculação entre direito e moral na condução da política é indicado pela problemática do mal. Poderia-se surpreender que Kant tenha empregado a mesma metáfora do lenho retorcido da *IaG* também na *RGV*, no contexto da discussão do triunfo do princípio bom sobre o princípio mau.²⁸⁴ Ou mesmo com a retomada desse tema na própria *ZeF*:

(...) esta homenagem que todos os Estados prestam ao conceito de direito (pelo menos, de palavra) mostra, no entanto, que se pode encontrar no homem uma disposição moral ainda mais profunda, se bem que dormente na altura, para se assenhorear do princípio mau que nele reside (o que não pode negar) e para esperar isso também dos outros; pois, de outro modo, a palavra *direito*

²⁸² *ZeF*, AA 08: 381.

²⁸³ Niesen (2001, 594) parece sugerir que uma sociedade de demônios cumpriria esse critério da publicidade das máximas. Contudo, não acredito que esse seja o caso, a menos que se pressuponha uma moralidade oculta nesses seres egoístas ou que eles tenham extraordinárias faculdades cognoscitivas que lhes permitam vigiar o comportamento de todos os contratantes. Dito de outra forma, ou se pressupõe que, apesar dos seus interesses egoístas individuais, há um respeito pela constituição republicana de modo a não infringir a lei no momento em que se age, ou os indivíduos egoístas devem ter uma crença bem assentada de que se eles quebrarem o pacto, então eles tem grandes chances de serem pegos e punidos. Mas isso pressupõe novamente que as instituições que vigiam sejam por sua vez morais e não podem ser corrompidas por suborno, ou que o “vigiar” seja exercido por uma grande parte dos cidadãos (de forma que o suborno não pode ser exercido), o que é implausível a menos que se atribua uma capacidade cognoscitiva superior a esses indivíduos. Portanto, apenas máximas boas são passíveis de serem universalizadas e apenas indivíduos que adotam de fato e não apenas ficticiamente máximas boas, se dispõem a permanecer fiel em seu cumprimento.

²⁸⁴ *RGV*, AA 06: 100.

nunca viria a boca desses Estados que se querem guerrear entre si (...).²⁸⁵

Esse parece ser um excerto típico de textos de filosofia moral (*ética*). Os conceitos não enganam, trata-se do tema do princípio mau que pode ser vencido pelo princípio bom, o qual não é meramente jurídico legal, pois se refere à *disposição* moral dos indivíduos que sustenta a própria ideia de direito.

A partir disso, pode-se reler o texto a partir de uma nova visão sobre a relação entre a razão prática e a racionalidade pragmática. *O que Kant quer mostrar é* que a perspectiva moral não contradiz necessariamente a perspectiva pragmática, isto é, existem elementos da racionalidade pragmática que estão em pleno acordo com aquilo que prescreve a razão prática. Nesse sentido é que devem ser lidas as considerações sobre o povo de demônios, a diversidade das línguas e religiões e o interesse pacífico do comércio. Isso significa então que:

a moral tem em si a peculiaridade e, claro está, no tocante aos seus princípios do direito público (por conseguinte, em relação a uma política cognoscível *a priori*) de que quanto menos faz depender o comportamento acerca do fim proposto, da vantagem intentada, seja ela física ou moral, tanto mais com ele se torna em geral dada *a priori* (num povo ou na relação de vários povos entre si) a única que determina o que é de direito entre os homens; esta união da vontade de todos, porém, se proceder conseqüentemente na execução, também segundo o mecanismo da natureza pode ser ao mesmo tempo a causa capaz de produzir o efeito intentado e de pôr em prática o conceito de direito.²⁸⁶

Em outras palavras, a moral e a sabedoria política não contradizem o mecanismo da natureza, ou ainda, o fim da moral pode ser alcançado, pois não contradiz necessariamente aos interesses egoístas dos indivíduos, desde que eles sejam intelectivamente bem compreendidos. Porém, o que Kant *não está defendendo* é que a racionalidade pragmática chega por si só ao mesmo ponto que a razão prática prescreve, pois isso tornaria a própria razão prática pura algo supérfluo, sendo que uma verdadeira República seria alcançada inclusive por um

²⁸⁵ *ZeF*, AA 08: 355.

²⁸⁶ *ZeF*, AA 08: 378. 07-19.

povo de demônios. Isso também pode ser expresso logicamente da seguinte forma: os fins da racionalidade pragmática podem ser subsumidos aos fins da racionalidade prática, mas os fins da racionalidade prática extrapolam os fins da racionalidade pragmática. Mais do que isso: apenas buscando os fins da racionalidade prática é que os fins da racionalidade pragmática também podem ser alcançados, porém buscando-se apenas os fins da racionalidade pragmática, então nada é alcançado e ‘os homens se tornariam as criaturas mais miseráveis de todos os seres do universo’.

Ora, a leitura teleológica dos textos histórico-políticos de Kant traz à tona nuances que tendem a diluir, sob certas perspectivas, as fronteiras entre o direito e a ética, algo que as vezes se torna necessário, pois mantê-las sempre tem como custo a própria inteligibilidade da filosofia kantiana. Portanto, Kant não abandona em 1795 a tese da importância da disposição moral do governante (do rei, dos políticos ou dos representantes do povo responsáveis pela criação, reformulação e aplicação das leis) para que uma constituição se torne gradualmente mais justa. Assim, coloca-se inevitavelmente a questão de como o ser humano pode tornar-se um ser moral. Dito de outra forma, como o ser humano pode lidar com suas inclinações egoístas para que elas não o transformem num ser egoísta, ou, caso isso já tenha ocorrido ou esteja em processo, como essa situação pode ser contornada? Isso conduz naturalmente ao tema do mal radical.

Inicialmente parece estranho vincular os temas da política e do direito com o tema ético do mal radical que aparece na *RGV*, mas isso depende da forma como se lê cada texto. Aqui, como em outros momentos da filosofia kantiana, é preciso perceber que um mesmo tema pode ser abordado de outras perspectivas. A filosofia crítica é essencialmente uma filosofia de diversos “pontos de vista”, de diversas formas de consideração. Enquanto que a insociabilidade é vista como móbil do progresso, ainda que desencadeando paixões, essa mesma insociabilidade, quando vista da perspectiva do indivíduo, traz outros problemas. Isto é, a insociabilidade, ainda que em si mesma não seja má, é vista como a *fonte*, ainda que não em si mesma, de um mal radical que se enxerta na natureza humana devido a uma razão não esclarecida moralmente.

Essa multiplicidade de perspectivas de enfoque também pode explicar a relação que a filosofia da história e a filosofia da religião possuem dentro do sistema da filosofia kantiana. Enquanto a filosofia da história assume a perspectiva do todo da espécie, ela enfoca o indivíduo somente de forma secundária, já a filosofia da religião, parte da

perspectiva do indivíduo para então falar do todo. Isto é, enquanto que na filosofia da religião o indivíduo é o sujeito e a espécie o pano de fundo em que o indivíduo se desenvolve, na filosofia da história, é a espécie que se torna sujeito e o indivíduo é transportado para um segundo plano. Assim, um mesmo problema pode ser trabalhado de diferentes modos, sendo que em cada momento ressaltam-se aspectos distintos que na outra relação haviam ficado encobertos ou abordados de forma secundária. Para dar relevo a essas mudanças, Kant adota inclusive outra nomenclatura, isto é, enquanto que na filosofia da história se trata de dar conta de como a insociabilidade pode ser regrada de forma que não produza paixões, na filosofia da religião trata-se da questão de como as inclinações insociáveis não produzam o mal radical.

Inclusive a própria existência do mal radical e da insociabilidade são provadas da mesma forma, o que corrobora a leitura de que ambas são apenas faces distintas de uma mesma moeda. Tanto o mal radical quando a insociabilidade são confirmados a partir de um apelo à experiência.²⁸⁷ Ambas são teses antropológicas que não precisam, nem podem ser demonstradas *a priori*, mas são imediatamente confirmadas pela observação.²⁸⁸

iii. Mal radical: reforma ou revolução?

Para Kant, um homem é mau não por que comete ações más, senão por que a máxima de sua ação é má.²⁸⁹ Mas como saber quais são as suas máximas, se não se pode vê-las? É preciso ressaltar aqui dois pontos importantes: primeiro, que de ações más se pode inferir uma máxima má, mas, por outro lado, não se pode fazer isso das ações conformes ao dever, por isso, em segundo lugar, tem-se a tese da opacidade epistêmica da motivação da ação conforme ao dever,²⁹⁰ isto é, que nem o próprio indivíduo pode ter certeza sobre quais os móbeis que

²⁸⁷ Cf. *RGV*, AA 06: 32f. Cf. “tendo em conta a maldade da natureza humana, que pode ver-se as claras na livre relação dos povos (ao passo que no Estado civil-legal se oculta através da coação do governo), é, sem dúvida, de admirar que a palavra direito não tenha ainda podido ser expulsa da política da guerra como pedante” (*ZeF*, AA 08: 355).

²⁸⁸ Nesse sentido, não se concorda com a tese de Allison (1995, 155ss) de que a propensão ao mal seria uma tese *a priori*, a qual precisaria ser legitimada como um princípio sintético *a priori*, e que seria simplesmente equivalente a tese de que ser humano é incapaz de se tornar santo.

²⁸⁹ Cf. *RGV*, AA 06: 20.

²⁹⁰ Cf. *KrV*, B579; *GMS*, AA 04: 406.

foram os verdadeiros responsáveis pela escolha da máxima, se foi o respeito pela lei moral, ou algum interesse fundado no amor-próprio.

O arbítrio humano é livre, por isso ele não se encontra determinado por natureza nem para agir segundo a lei moral, nem para agir segundo o princípio do amor-de-si. Por isso o mal não pode residir em nada que determine o arbítrio, tal como numa inclinação ou impulso, mas deve estar sempre vinculado a uma regra que o arbítrio institui para si próprio. Assim, falar que o homem é mau por natureza só pode significar que ele possui naturalmente um fundamento subjetivo para escolher o princípio do amor-de-si como fundamento de sua máxima.

Para Kant, o mal é radical na natureza humana por dois motivos, por que ele atinge a máxima fundamental responsável por toda a disposição de ânimo,²⁹¹ o que determina todas as outras máximas que são aplicáveis a situações específicas. Isto é, não se pode ser em parte bom ou em parte mau, ou se é completamente bom ou completamente mau. Além disso, o mal é radical na medida em que não remete a nada anterior, pois é fruto de uma escolha fundamental do indivíduo que não pode ser explicada por nenhum fator empírico.

Por isso, o mal não dimana da nossa limitação como seres sensíveis,²⁹² pois é sempre fruto de uma escolha e, por conseguinte, o sujeito é sempre o culpado por ele. Mas por outro lado, o mal também possui um fundamento social. Nesse sentido, lê-se na *RGV*, que

A inveja, a tirania e a ganância e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza [do ser humano], em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estejam mergulhados e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros.²⁹³

Com base nessa passagem, Wood assevera que “a identificação do mal radical com nossa sociabilidade insociável desempenha um papel central

²⁹¹ Cf. “A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade” (*RGV*, AA 06: 25). Ver também: *RGV*, AA 06: 37.

²⁹² Cf. *RGV*, AA 06: 43.

²⁹³ *RGV*, AA 06: 94.

em um dos principais argumentos da *Religião*”.²⁹⁴ Esse também é o entendimento de Schneewind.²⁹⁵ Defende-se que ambos os comentadores estão equivocados, pois a insociabilidade representa uma inclinação e não paixões, isto é, a insociabilidade poderia ser comparada com a *propensão* para o mal,²⁹⁶ mas não com o mal mesmo, pois a insociabilidade não envolve necessariamente uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor-de-si. Em outras palavras, mesmo um homem bom tem inclinações insociáveis e sempre as terá, pois “a diferença de se um homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): de qual dos móveis ele transforma em condição do outro”.²⁹⁷

Mas a questão que se coloca aqui é outra, isto é, uma vez que a tendência à insociabilidade se corrompeu, se transformando em paixões, ou nas palavras da *RGV*, uma vez que o mal já tenha se instalado nas disposições de ânimo dos seres humanos, então, têm-se o seguinte problema: se e como esse mal radical pode ser superado? Ora, para Kant, “o homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral.”²⁹⁸ Ou seja, a lei moral sempre opera, mas nem sempre o homem a ouve, pois ele, por escolha própria e livre, decide inverter a ordem moral dos motivos da máxima fundamental, subordinando a lei moral ao princípio do amor-de-si. Por isso não se fala da maldade do coração humano, mas da sua perversidade, isto é, de uma situação em que ele se encontra e não de uma condição de sua constituição. “Assim, ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara”.²⁹⁹

²⁹⁴ WOOD, 2009, 125.

²⁹⁵ Cf. SCHNEEWIND, 2009, 108s.

²⁹⁶ É importante deixar claro a separação entre “propensão para o mal” e “disposição para o bem”. A propensão indica certa tendência natural, mas que se encontra menos enraizada na natureza humana do que a disposição. Isto é, a disposição para o bem possui um caráter essencial e profundo, enquanto que a propensão também provém da constituição do ser humano, mas de uma forma mais superficial, não tão profunda. Cf. HÖFFE, 2001, 99.

²⁹⁷ *RGV*, AA 06: 36.

²⁹⁸ *RGV*, AA 06: 36. 01-04. Cf. *MS*, AA 06: 400f.

²⁹⁹ *RGV*, AA 06: 44.

Mas ainda fica a questão de como o mal radical pode ser superado. Dito de outra forma, como nossa disposição originária para o bem pode ser restabelecida, pois ela jamais foi perdida? Ou ainda, como a pureza da lei como fundamento supremo de todas as máximas pode ser restabelecida? Entra aqui em cena a controversa teoria kantiana da revolução e da reforma de disposição de ânimo.

Muitos comentadores se engalfinham sobre a questão do que vem primeiro, a revolução da máxima fundamental, ou a reforma gradual da forma de pensar. Defende-se aqui que se pode *pensar* que ambas ocorrem *pari passu*. A revolução na forma de pensar é a *ratio essendi* da reforma, enquanto que a reforma é a *ratio cognoscendi* da revolução. Ou seja, utiliza-se aqui uma estrutura explicativa semelhante àquela que Kant usou para teorizar a relação entre liberdade e lei moral na *KpV*.³⁰⁰ Isso pode ser percebido quando Kant afirma que para Deus, a mudança seria uma revolução, pois acontece no âmbito noumênico, a qual para nós é inacessível cognoscitivamente, já, para o juízo dos homens, isto é, no nível fenomênico, trata-se de uma reforma gradual da disposição de ânimo através do domínio da sensibilidade. Portanto, a pergunta sobre o que vêm primeiro, revolução ou reforma, não faz sentido e precisa-se perceber que mais uma vez Kant faz uso da sua teoria da dupla consideração do mundo.³⁰¹ Veja-se, por exemplo, o seguinte excerto:

Para o modo de pensamento, é necessário a revolução, e por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremo de suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito suscetível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e., pode esperar que, semelhante pureza do princípio que adotou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho

³⁰⁰ Cf. *KpV*, AA 05: 4.

³⁰¹ Concordo com Forschner (2011) de que é preciso para se compreender melhor esse tema, resgatar a teoria kantiana da consideração dos objetos de um duplo ponto de vista, mas a utilização do esquema explicativo da *KpV* é, até onde sei, de minha iniciativa.

bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor.³⁰²

Partindo da tese da opacidade gnosiológica da máxima fundamental, a leitura dessa passagem indica que a decisão que o próprio indivíduo toma de modificar seu modo de pensar, que, por princípio deve ser possível, mas também por princípio teoricamente não cognoscível.³⁰³ O conhecimento da efetividade dessa intenção de cumprir a lei moral simplesmente por respeito se dá pela reforma gradual da sensibilidade, isto é, pelo controle das inclinações e pela constância das ações conformes ao dever.³⁰⁴ Por outro lado, a incapacidade da reforma indica ou a não realização da revolução ou a recaída no princípio mau.³⁰⁵

Ora, com base nisso, pode-se responder a crítica de Geismann de que não se poderia aproximar a filosofia kantiana da história da filosofia moral, pois a primeira operaria num esquema de contínua reforma, enquanto que a segunda pressuporia uma revolução {Cf. 2.4.i}. Na verdade, pode-se falar sim de uma constante *reforma moral* do gênero humano e não apenas reforma jurídica. Quando se fala do homem na sua perspectiva fenomênica fala-se de reforma, quando se fala do homem na sua perspectiva noumênica, fala-se de revolução, assim, pode-se falar tanto de reforma, quanto de revolução moral, dependendo da questão que se queira tratar. Na filosofia da história aborda-se em primeiro plano a perspectiva da reforma, pois se tem em vista o ser humano enquanto mergulhado no mundo fenomênico.

Falando-se de progresso moral *stricto sensu*, fala-se então da saída do estado de natureza ético para se entrar num estado civil ético, isto é, uma comunidade ética. Alguns comentadores apontam essa comunidade ética como objetivo do progresso humano na história. Isso poderia ser o caso, *mas apenas indiretamente*. O soberano político não pode forçar a entrada dos indivíduos na comunidade ética, pois entrar em semelhante estado deve ser o resultado de uma decisão livre. Segundo Kant, tal atitude inclusive produziria o contrário da comunidade ética.³⁰⁶ Contudo, tomando o funcionamento do princípio mau e do princípio bom como duas forças antagônicas, se se diminuir os efeitos do princípio mau sobre a sensibilidade, isto é, ao se estabelecer

³⁰² *RGV*, AA 06: 47f.

³⁰³ Cf. *RGV*, AA 06: 63. 13-21.

³⁰⁴ Cf. *RGV*, AA 06: 68ff.

³⁰⁵ Cf. *TP*, AA 08: 384f. 21-11.

³⁰⁶ *RGV*, AA 06: 96.

gradativamente uma sociedade civil mais justa, abre-se maior espaço para que a força positiva da lei moral se manifeste sobre o indivíduo.

Na sequência se investiga um pouco mais quais seriam os impulsos indiretos que fomentam a constante reforma da disposição de ânimo ou o constante desenvolvimento político-moral da espécie humana.

3.3 Esclarecimento: a educação, o Estado e a religião

Em *ZeF*, logo após a difícil e ambígua passagem do Estado de demônios, Kant acrescenta o *Artigo secreto para a paz perpétua*, o qual retoma novamente uma de suas grandes bandeiras de luta política, a defesa do uso público da razão e da sua importância para garantir e fomentar o progresso da humanidade e, nesse caso em específico, para a promoção da *paz perpétua*.

Neste subcapítulo apresenta-se uma análise das forças e dos meios promotores do progresso que estão ao alcance do indivíduo e de um determinado povo. Pretende-se mostrar como e quanto, na filosofia da história, o progresso da humanidade está vinculado à necessidade da atuação intencional do ser humano na construção da República esclarecida e, por conseguinte, quanto do progresso depende de um plano racional. Nesse sentido,

também pode-se progredir na cultura de forma cega e sem plano, e a Natureza também não nos deixou escolha a esse respeito. Mas ao nos aproximamos com isso do fim, **então é preciso que um plano seja realizado**: estabelecendo-se um ponto de ligação na Educação, no Governo e na Religião entre felicidade e moral.³⁰⁷

O horizonte no qual essa discussão pode ser inserida argumentativamente é no embate entre Kant e Herder. O antigo discípulo critica a tese kantiana de que “no homem as disposições naturais que visam o uso da razão devem desenvolver-se só na espécie, e não no indivíduo”.³⁰⁸ Segundo Herder,

Existe portanto uma educação do gênero humano, pois cada homem se torna um homem apenas por meio da educação e todo o gênero não vive senão

³⁰⁷ *Refl.* 1523, AA 15: 896. Tradução própria e **negrito acrescentado**.

³⁰⁸ *IaG*, AA 08: 18. **Negrito acrescentado**.

nessa série de indivíduos. No entanto, se alguém diz que não é o homem singular, mas o gênero que é educado, então fala para mim algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais que existem nos seres singulares. Ora, se eu desse a esse conceito universal toda a perfeição da humanidade, cultura e o mais alto esclarecimento que se permite a um conceito ideal, então eu teria dito tanto sobre a verdadeira história do nosso gênero, quanto se eu tivesse falado de forma geral e com esplendor sobre a animalidade, a mineralidade ou metalidade e as colocado em contradição com os atributos dos indivíduos singulares. Esse caminho da filosofia *averroísta* (...) não será trilhado por nossa filosofia da história.³⁰⁹

Kant não apenas nega essa crítica de forma veemente, como também se irrita profundamente com ela, pois segundo ele,

quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie eqüina o possui, esse diria simplesmente uma absurdidade. Pois espécie não significa nada além do que uma característica segundo a qual todos os indivíduos precisam concordar exatamente uns com os outros. Mas se a espécie humana significa um todo de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações (tal como é o sentido mais comum), e assumindo-se que essa série se aproxima incessantemente da linha de sua determinação, a qual corre ao seu lado, então se pode dizer que não há nenhuma contradição.³¹⁰

Em outras palavras, apenas haveria uma contradição se se afirmasse que a espécie pode progredir, mas não o indivíduo, o que seria o mesmo que dizer que nenhum cavalo individual possui chifres, mas a espécie equina o possui. Contudo, o que Kant está afirmando é que apenas a espécie pode alcançar o *desenvolvimento completo*, não o indivíduo. Dito de outra forma, haveria uma contradição se o indivíduo não pudesse se desenvolver, mas não se ele não consegue alcançar a completude do desenvolvimento. Ora, se observarmos atentamente a posição de Kant,

³⁰⁹ HERDER, 1985, 226. Tradução própria.

³¹⁰ *RezHerder*, AA 08: 65. Tradução própria.

percebe-se que ela se apresenta da seguinte forma: ainda que o indivíduo singular não alcance a completude do desenvolvimento de suas disposições, mas somente a espécie, o progresso da espécie depende também do progresso dos indivíduos. Se fosse o caso de haver um progresso moral *apenas* na espécie, então a crítica de Herder seria válida e Kant sabe disso:

Pode-se ver como fim da Natureza: que toda criatura alcança a sua completa determinação, que todas as disposições da sua natureza se desenvolvem teleologicamente e, de veras, não apenas a *espécie* preenche a sua completa determinação, mas também cada *indivíduo*. Nos animais cada indivíduo alcança isso imediatamente, no homem apenas a espécie através de longas gerações, **mas finalmente através dela cada indivíduo.**³¹¹

Na sequência se reconstrói os aspectos da filosofia kantiana de forma a minar a crítica de Herder e também a crítica da hipostasiação da espécie {Cf. 2.2. iv}, isto é, mostra-se como a filosofia histórico-política de Kant comporta *um movimento dialógico entre o âmbito individual e o âmbito da espécie* (social).

*i. Conceito de Esclarecimento*³¹²

Kant inicia o seu opúsculo *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* com o seguinte parágrafo:

Esclarecimento [Aufklärung] *é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é a palavra de ordem do esclarecimento.³¹³

³¹¹ *Refl.* 1524, AA 15: 896. Tradução própria, **negrito acrescentado.**

³¹² Esse tema já foi abordado anteriormente em: Klein, 2009a.

³¹³ *WA*, AA 08: 35.

Para se compreender os meandros desse texto é preciso perceber que o uso do conceito de esclarecimento sofre uma oscilação. Todo o texto é estruturado na relação de dois contextos compatíveis, porém distintos. De um lado tem-se a perspectiva subjetiva que se refere ao indivíduo, de outro, a perspectiva objetiva, que se refere a uma qualificação atribuída a uma época histórica. Pode-se dizer que o texto aborda tanto o significado de esclarecimento, quanto o “espírito” do Esclarecimento. Porém, ambos contextos não ficam isolados, o seu ponto de contato é o conceito de “uso público da razão”, o qual funda um âmbito de transição entre a esfera privada e a esfera pública, entre o âmbito individual e o âmbito comunitário. É difícil encontrar comentários sobre esse texto que acentuem devidamente essa diferença e o equilíbrio que aqueles dois âmbitos precisam manter entre si.³¹⁴

A primeira caracterização, bastante vaga por sinal, sobre o significado de esclarecimento é a disponibilidade de se fazer uso do próprio entendimento. Nessa caracterização bastante sucinta já se colocam pelo menos duas questões, quais sejam: o que significa fazer uso do próprio entendimento? e, o que se deve entender por entendimento, isto é, trata-se apenas de um uso teórico ou trata-se também de um uso prático da razão? Cada uma dessas questões precisa ser cuidadosamente analisada.

Não ajuda muito afirmar que esclarecer-se é pensar por si mesmo, pois parece que se está as voltas com tautologias. No terceiro parágrafo do texto encontra-se uma passagem que ajuda a lançar um pouco de luz sobre isso. Kant escreve “preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade.”³¹⁵ Mas esse trecho só nos conduz a outra questão: quais são esses preceitos e fórmulas que constituem os grilhões da perpétua menoridade e impedem o movimento livre do entendimento? Em outras palavras, estaria Kant sugerindo que se deve abdicar de todo regramento na atividade de pensar?

³¹⁴ Também Soromenho-Marques (1998, 417) aponta para a importância de um “diálogo social e comunitário” para o Esclarecimento, entretanto, ele acentua apenas esse aspecto político da liberdade de expressão, de modo que, segundo ele, a dimensão do aperfeiçoamento individual, segundo a qual se precisa vencer a preguiça e a covardia, “não parece ser a essencial”. Por conseguinte, sua leitura não consegue perceber que o esclarecimento depende, em sua base, de um equilíbrio entre a perspectiva subjetiva e a perspectiva objetiva, a individual e a social.

³¹⁵ WA, AA 08: 36.

Em primeiro lugar, fazer um uso livre da razão ou do entendimento não significa pensar sem regras, mas, justamente o contrário, isto é, raciocinar e refletir apenas segundo as regras que a própria razão humana oferece. Isso fica claro em outro texto no qual Kant afirma explicitamente que “a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão *àquela que dá a si própria*. E seu contrário é a máxima de um *uso sem lei da razão* (para desse modo, como sonha o gênio, ver mais longe do que a restrição imposta pelas leis)”.³¹⁶ Outro momento em que Kant defende esse significado de reflexão livre é no texto da *Primeira recensão a Herder*. Ali Kant começa elogiando o espírito engenhoso e eloquente do seu antigo discípulo, mas logo passa a realizar uma dura crítica a respeito de sua metodologia. Para Kant, seu modo de analisar e transformar ideias as torna “pouco suscetíveis de serem comunicadas”.³¹⁷ Mas o que uma ideia precisa para poder ser comunicada? Mais a frente se encontra a resposta, a saber, exatidão lógica na determinação dos conceitos e uma cuidadosa distinção e justificação dos princípios. Ao invés de atentar para isso, Herder teria se detido pouco tempo no esclarecimento dos conceitos utilizados em sua reflexão e empregado muitas analogias que despertam apenas fortes sentimentos e impressões, as quais conduzem a conjecturas muito mais elevadas do que uma fria apreciação poderia aceitar.

A partir disso chega-se a seguinte situação: ou Kant estaria se contradizendo ao afirmar que preceitos e fórmulas são os grilhões da perpétua menoridade ao mesmo tempo em que pressupõe que toda a nossa faculdade racional precisa funcionar segundo regras (lembrando-se da crítica a Herder); ou aquilo que Kant entende por preceitos e fórmulas é completamente distinto daquilo que ele pensa por regras e princípios, os quais são atribuídos à “sã razão humana”.

Para compreender melhor esse contexto, volta-se novamente ao opúsculo sobre o esclarecimento. Ali Kant escreve,

[é] tão cômodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral um médico que por mim decide a dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar.

³¹⁶ WDO, AA 08: 145.

³¹⁷ *RezHerder*, AA 08: 45.

Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar.³¹⁸

Mas a não submissão de um indivíduo à autoridade do pensamento de outrem não significa, por outro lado, que se esclarecer seja uma recusa completa da opinião de outrem, ou mesmo da legitimidade da coerência do pensamento alheio. Em outras palavras, se, por um lado, esclarecer-se implica a recusa de uma forma de pensar baseada em argumentos de autoridade, por outro, esclarecer-se não conduz o indivíduo a uma espécie de “egoísmo lógico”,³¹⁹ o qual traria consigo o relativismo e o ceticismo absoluto. Kant sinaliza a possibilidade dessa mediania no seu próprio método crítico, a saber, ainda que ele rejeite o dogmatismo e o ceticismo como posições filosóficas, assume, por outro lado, tanto a dúvida cética como princípio metodológico de busca dos princípios, quanto a precisão dogmática no seu estabelecimento.

Em outra passagem do opúsculo sobre esclarecimento, Kant se declara desfavorável a uma revolução, pois ela nunca poderá levar a “uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento”.³²⁰ Note-se que o esclarecimento não se refere tanto ao que se pensa, ou seja, não está em questão, o conteúdo do livro, os mandamentos morais, os conselhos do pastor, ou mesmo qual a dieta que se deve seguir, mas o *modo* por meio do qual se adotam essas crenças. Não se trata simplesmente de mudar as crenças, pois nesse caso se estaria simplesmente substituindo preconceitos antigos por outros novos. Esclarecer-se é a tomada de uma determinada posição, de uma postura frente as suas próprias crenças. Antes de aceitar as crenças e as opiniões de outrem, está em jogo o esforço de avaliá-las. Nesse sentido, ser esclarecido não é simplesmente saber de algo, isto é, estar de posse de uma “crença verdadeira justificada”, é preciso que a justificação seja

³¹⁸ WA, AA 08: 35.

³¹⁹ Cf. “O *egoísta lógico* tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*). É porém, tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela *liberdade* de expressão, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro” (*Anth*, AA 08: 128-129).

³²⁰ WA, AA 08: 36.

empreendida pelo próprio sujeito e não simplesmente acolhida a partir da autoridade da reflexão de outrem. Portanto, esclarecer-se implica uma atitude ativa e crítica por parte do sujeito.³²¹

Mutatis mutandis, pode-se utilizar aqui a seguinte passagem encontrada na *Log*: “se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por si mesmo ou filosofar, teremos que olhar mais para o método de nosso uso da razão do que para as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele”.³²² Ora, esse modo de pensar livre é tal que não aceita fórmulas e preceitos irrefletidos. Ainda que seja mais fácil e cômodo assumi-los, é preciso submetê-los sempre à avaliação, qual seja, uma reflexão racional pautada sobre os princípios da razão. Mas nesse caso, poder-se-ia recolocar a questão, quem define quais são os princípios que caracterizam o uso da “sã razão”? Uma parte dessa questão é facilmente respondida. A lógica geral se apresenta como condição necessária, ainda que não suficiente, da garantia de um correto pensar. Nas palavras de Kant, “na Lógica não queremos saber: como é que pensa o entendimento e como tem procedido até agora ao pensar, mas, sim, como devia proceder ao pensar. Ela deve nos ensinar o uso correto, quer dizer, o uso concordante, do entendimento”,³²³ ou seja, a Lógica é um autoconhecimento do entendimento e da razão através do qual a comum razão humana é tornada correta e concordante consigo mesma.

Entretanto, a Lógica geral só oferece um critério formal para a avaliação do pensamento. Mas que disciplina poderia sustentar legitimamente os princípios materiais para se averiguar a corretude das crenças humanas? Para Kant, tal tarefa cabe à Filosofia. Na *KrV*, lê-se que a filosofia, segundo o *conceptus cosmicus*, se apresenta como “a ciência da referência de todo conhecimento aos fins essenciais da razão

³²¹ Cf. “*Pensar por si mesmo* significa procurar por si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o *esclarecimento* (*Aufklärung*). A ele não pertencem tantas coisas quanto imaginam aqueles que situam o esclarecimento nos *conhecimentos*. Pois o esclarecimento é antes um princípio negativo no uso da capacidade de conhecer, e muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido no uso destes. Servir-se de sua *própria* razão não quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir, perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitamos?” (*WDO*, AA 08: 146-147, n.).

³²² *Log*, AA 09: 26.

³²³ *Log*, AA 09: 14.

humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana”.³²⁴ Contudo, nesse caso, o filósofo se constitui como um *ideal*, algo que jamais poderá existir empiricamente. Não se está sugerindo que se deva seguir o que os filósofos dizem, tal como se eles fossem deuses na terra, pois ainda que se chame de filósofos aqueles que se dedicam profissionalmente a atividade da filosofia, eles não são a “incorporação” do legislador da razão humana.

Na verdade, o cerne da questão se refere ao papel que a filosofia deveria ter condições de desempenhar, a saber, investigar as regras e princípios materiais que garantem o correto pensar.³²⁵ Algo que só pode ocorrer num contexto onde haja liberdade do que Kant chama de uso público da razão. Esse uso constitui um âmbito de intersecção entre o plano meramente subjetivo do esclarecimento do indivíduo e o plano objetivo representado pelo esclarecimento de uma coletividade. Para compreender essa questão, tome-se como ponto de partida a caracterização oferecida por Kant em *WA*. Ali, o uso público da razão é contraposto ao uso privado, sendo que somente o primeiro se apresenta como necessário para fomentar o esclarecimento, ou seja, o uso privado da razão pode ser restringido sem afetar o esclarecimento, seja dos indivíduos, seja da sociedade. O uso público da razão é definido como “aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*”.³²⁶ Já o uso privado é aquele “que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado”.³²⁷

É importante perceber que o uso público da razão supõe tacitamente que, num certo contexto, exista uma comunidade de iguais

³²⁴ *KrV*, B 867.

³²⁵ Cf. “Há, pois, que conceber-se a Faculdade filosófica, porque deve responder pela *verdade* das doutrinas que tem de acolher ou até só admitir e, nesta medida, como livre e unicamente sob a legislação da razão, não a do governo” (*SF*, AA 07: 27).

³²⁶ *WA*, AA 08: 37.

³²⁷ *WA*, AA 08: 37. É preciso considerar que os conceitos de uso público e uso privado da razão não se coadunam perfeitamente com a distinção moderna entre esfera pública e esfera privada, pois ambos os conceitos usados por Kant podem se aplicar tanto à esfera pública, quanto à esfera privada. A distinção sobre os *usos* diz respeito ao modo como se faz uso da própria racionalidade num determinado contexto, enquanto que a distinção entre esferas da vida se refere àquilo que deve dizer respeito apenas ao indivíduo e aquilo que é passível de regulamentação estatal.

em que os diálogos sejam mediados através da argumentação racional. Isso é perceptível primeiramente porque Kant ressalta que só poderia fazer um uso público da razão aquele indivíduo que é erudito no assunto em questão. Essa restrição não tem intenção de estabelecer uma espécie de tecnocracia ou meritocracia sustentada na erudição, mas tende a evitar que o uso público da razão descambe para uma mera exposição de opiniões irrefletidas e sem sentido. Como o público do erudito é o grande público do mundo letrado, significa que o uso público da razão precisa considerar tanto os princípios de um debate racional, visto que não se poderia esperar menos de uma comunidade de eruditos, quanto os conhecimentos acumulados e as perspectivas adotadas pela comunidade em questão. Essas restrições procuram evitar aquilo que será tematizado em *SF* e chamado de conflito *ilegal* entre as faculdades.³²⁸ Essa ilegalidade é decorrente do apelo de uma das faculdades à argumentos de autoridade ou aos preconceitos e aos sentimentos da massa que ignora o assunto em questão. Nesse sentido, o conflito deixa de ser um debate e se transforma numa disputa ou mera discussão, onde o que importa é impor sua posição a todo custo, abdicando-se daquilo que deveria ser o verdadeiro critério para se avaliar a legitimidade de uma posição, a saber, a validade e a coerência da argumentação. Numa disputa o que importa é vencer, a qualquer custo.

Quando Kant escreve em *ZeF* sobre a publicidade das máximas como critério para se avaliar os procedimentos do direito e da política,³²⁹ ele está pressupondo que a publicidade encontre um âmbito onde ela possa ser ponderada por um uso público da razão, ou seja, a publicidade, assim como a liberdade de imprensa, só faz sentido se existir um âmbito em que uma determinada comunidade de indivíduos se coloque na postura de uma comunidade de eruditos, isto é, onde o único critério para se assumir uma determinada posição seja: *bons argumentos*. Apelos a sentimentos ou mesmo a uma suposta capacidade humana de intuição intelectual são inaceitáveis para Kant e constituem aquilo que ele qualificou como misticismo.

Agora, pode-se entender melhor em que sentido o uso público da razão constitui um âmbito de intersecção entre o esclarecimento individual e o esclarecimento de uma comunidade e, por conseguinte, de uma época. O uso público da razão exige a “liberdade da pena” a qual garante a possibilidade de que os indivíduos amadureçam seu

³²⁸ Cf. *SF*, AA 07: 29-32.

³²⁹ Cf. *ZeF*, AA 08: 381-386.

entendimento, num procedimento de constante diálogo e autocorreção. Isso Kant deixa muito claro em *WDO* onde lê-se:

A liberdade de pensar opõe-se *em primeiro lugar* a *coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação.³³⁰

Nessa passagem percebe-se algo que muitas vezes pode passar despercebido aos leitores da filosofia crítico-transcendental, a saber, que a razão kantiana não é uma razão fechada, pronta e imutável, com se Kant tivesse se deparado com ela, feito um achado. Ainda que ela tenha as suas estruturas transcendentais, é somente no decurso histórico e de um uso público da razão que se pode tomar conhecimento delas. Isso já é indicado na *KrV* pelo menos em duas ocasiões, seja no capítulo da *História da razão pura*, seja no *Cânone*, onde lê-se que é sobre a liberdade que se assenta a possibilidade mesma da razão, a qual não aceita nenhuma perspectiva ditatorial, mas apenas a possibilidade de veto, como se se tratasse de uma razão republicana em que os indivíduos fossem considerados como cidadãos.³³¹ Essa cidadania é concedida a todo ser humano, mas somente passa a ser exercida quando ele se dispõe a fazer um uso público de sua razão, isto é, na medida em que ele se dispõe a argumentar racionalmente.

No texto intitulado *Sobre um enaltecido tom de distinção em filosofia*, Kant escreve abertamente contra aqueles filósofos que querem se eximir da legislação republicana da razão na medida em que apelam para supostas intuições intelectuais:

³³⁰ *WDO*, AA 08: 144.

³³¹ Cf. *KrV* B 766. Cf. também em HÖFFE, 1996.

Que pessoas *distintas* filosofem, ainda que isso ocorresse até o extremo da metafísica, têm que ser lhes considerado máxima honra, e eles merecem indulgência em seu (sequer evitável) atentar contra a escola, porque eles descem a esta em pé de igualdade civil. Que, porém, aqueles que querem ser filósofos procedam distintamente, não pode de modo algum ser-lhes desculpado, porque eles se elevam sobre os seus pares e violam o direito inalienável à liberdade e a igualdade deles, em assuntos da simples razão.³³²

Assim, há uma contraposição entre a concepção de uma razão republicana e uma razão monárquica, onde um filósofo ou um “gênio” fosse elevado ao nível de monarca absoluto em que seus ensinamentos fossem tornados critério de verdade.³³³

Ora, no fundo, parece que se está às voltas com um círculo vicioso, pois se diz que um indivíduo só pode ser considerado cidadão dessa razão republicana se ele se dispõe a seguir as regras da razão, ou seja, ainda parece que se está dizendo que para ser racional é preciso pensar racionalmente. Mas, novamente, quem decide quando um pensamento é ou não racional? Mencionou-se acima a importância da figura do filósofo, mas ela permanece apenas um ideal. Todavia, agora pode-se dizer algo mais a respeito disso. É possível desfazer esse círculo ao se perceber a importante função que a comunidade das pessoas letradas exerce como critério de correção, isto é, o conceito de uma razão republicana como aquela onde uma comunidade precisa constantemente discutir suas regras e reafirmá-las através da sua observação. Também nesse sentido que o ideal do filósofo é pensado, ou seja, ele é o símbolo do que a comunidade dos filósofos deveria fazer, ou ainda, o que a faculdade de filosofia deveria fazer no interior de uma universidade, a saber, debater e argumentar a respeito dos princípios racionais que deveriam reger o uso público da razão tanto em relação à própria comunidade dos filósofos, quanto em relação aos outros âmbitos nos quais se possa fazer um uso público da razão.

Com isso, chega-se novamente ao importante papel social que, segundo Kant, a filosofia deveria desempenhar, qual seja, ser a constante vigilante dos princípios que devem reger o uso público da razão nos diversos âmbitos da vida humana. Uma vez que a “liberdade

³³² VT, AA 08: 394.

³³³ *Ibidem*.

da pena” seja assegurada para os filósofos e para a comunidade em geral, os primeiros podem começar a discutir a respeito dos princípios materiais que deveriam orientar os debates a respeito dos temas propriamente ditos. Nesse sentido, a filosofia crítica se coloca exatamente como um empreendimento que se propõe a argumentar a respeito dos princípios materiais que servirão de critério para legitimar a discussão seja no âmbito das ciências naturais e matemáticas, física, química e biologia, seja no âmbito das disciplinas práticas, ética, política, direito, história e religião.

Retorne-se agora novamente à questão de que esclarecer-se é pensar criticamente e isso, por sua vez, significa desprender-se de fórmulas e preceitos, mas não de princípios. Nesse contexto se poderia colocar a seguinte ressalva: isso seria algo muito difícil e até impossível para o ser humano, já que não é pragmaticamente factível viver normalmente se ele tiver antes de refletir sobre todos os pressupostos da atividade cotidiana, ou ainda, a vida humana não seria possível se pensássemos antes de agir a respeito de todos os nossos pré-conceitos (no sentido lógico desse termo) que guiam nossas ações e pensamentos cotidianos. Frente a isso, pode-se articular uma resposta a partir de uma distinção feita por Kant entre conhecimentos a partir de dados, os quais são conhecimentos empíricos obtidos por meio da experiência própria ou alheia, e conhecimentos a partir de princípios, os quais se originam na razão. Entretanto, ainda que um conhecimento seja originado da razão, isto é, seja um conhecimento a partir de princípios, ele pode ser adquirido subjetivamente de uma forma meramente histórica e não racional, tal como um letrado pode aprender os produtos da razão alheia. Mas isso nem sempre resulta em problemas, por exemplo:

No caso de certos conhecimentos racionais, é prejudicial sabê-los de um modo meramente histórico; no caso de outros, ao contrário, isso é indiferente. Assim, por exemplo, o navegante sabe as regras da navegação historicamente a partir de suas tabelas; e isto basta-lhe. Mas, se o jurista possui a jurisprudência de uma maneira puramente histórica, então ele não tem a menor aptidão para se tornar um genuíno juiz e, com maior razão, um legislador.³³⁴

Agora cabe a pergunta, em que contextos se coloca como necessário fazer um uso público da razão e em quais não, ou ainda, em

³³⁴ Log, AA 09: 22.

que âmbitos o esclarecimento se faz necessário para todo indivíduo? Essa pergunta é de uma relevância ainda maior para quem vive numa época em que se está exposto diariamente a uma quantidade enorme de novas informações e conhecimentos. Kant tem consciência disso, tanto que reconhece que é suficiente que um navegante tenha apenas um conhecimento histórico das tabelas de navegação, ele também não critica que um erudito possa aprender os produtos da razão alheia sem compreender os princípios dos conhecimentos em questão. Entretanto, cabe perguntar, o que torna o caso do juiz tão especial, que faz com que ele precise ter um conhecimento racional da lei? Acredita-se que o uso público da razão se faz necessário sempre que determinados problemas, por sua própria natureza, o exigirem. No caso do juiz, a simples aplicação mecânica da lei, como se fosse a subordinação de um particular ao universal, não é suficiente, pois o juiz precisa interpretar o caso assim como a lei, em outras palavras, ele precisa compreender tanto o contexto do caso, quanto ter “entendido” o espírito que está por detrás da lei.

Contudo, falta ainda algum critério para estabelecer quando um problema exige por sua própria natureza um uso público da razão. Sugere-se que o uso público da razão e, por conseguinte, o conhecimento racional dos princípios se faz necessário em todos os contextos que não sejam somente técnico-práticos, mas essencialmente práticos. Isso ocorre porque, segundo Kant, estar esclarecido a respeito da metafísica dos costumes constitui em si mesmo um dever.³³⁵ Existe uma dialética natural no ser humano, o qual, por um lado, tem consciência da validade e da nobreza do mandamento moral, mas, por outro, sente uma forte tendência para opor à lei moral um amontoado de arrazoados no intuito de justificar uma exceção para si no cumprimento do dever. Nesse sentido Kant afirma que

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela possa se preservar tão mal e se deixe facilmente seduzir. É por isso que a própria sagesa – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também de ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade.³³⁶

³³⁵ MS, AA 06: 216.

³³⁶ GMS, AA 04: 404-405.

Apenas uma Metafísica dos costumes pode assegurar a *estabilidade da lei moral no ânimo dos seres humanos*. Fala-se de garantir a estabilidade e não ensinar a lei moral, pois, segundo Kant, todos os seres humanos, inclusive os menos instruídos, já possuem a consciência da lei moral. Assim, o esclarecimento se faz necessário sempre que está em questão o estabelecimento dos fins da ação, seja da vida humana, seja da comunidade política. Claro que se pode fazer um uso público da razão a respeito de assuntos teóricos e técnicos que dizem respeito aos meios para se chegar a determinados fins, mas isso não é necessário para todos os indivíduos, somente àqueles que precisam fazer também um uso privado da razão a respeito daquela questão em específico, tal como na situação do soldado mencionado por Kant no ensaio sobre o esclarecimento.

O esclarecimento é pensado por Kant não como um processo que recai apenas sobre a razão teórica, como se poderia inferir a partir da leitura da palavra de ordem do Esclarecimento “tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento (*Verstand*)”. Quando Kant usa o termo *Verstand*, ele não quer restringir o esclarecimento ao conceito de entendimento *strictu sensu*. No *Opus postumum* encontra-se pelo menos duas passagens onde a referida palavra de ordem “*sapere aude*” é reformulada de maneira diferente:

Filosofia (*doctrina sapientiae*) não é uma arte que serve para fazer algo do homem, mas algo que ele deve fazer por si mesmo; [*sapere aude*] procure servir-se de sua própria razão (*Vernunft*) para seus fins absolutamente verdadeiros.³³⁷

À todo *saber* (*ciência*), ao qual o homem refletido pode servir-se para seu bem estar, é o conhecimento de si (*nosce te ipsum*) um mandamento da razão (*Vernunft*) que a tudo engloba: *sapere aude*, seja sábio: uma propriedade que não se alcança, se não se está já na posse de si.³³⁸

Em primeiro lugar, é preciso observar na caracterização de “*sapere aude*” que o termo *Verstand* é substituído por *Vernunft*. Isso não ocorre apenas no *Opus postumum*, também em *WDO*, encontra-se a definição de pensar por si mesmo como “servir-se de sua própria razão

³³⁷ *OP*, AA 21: 117, tradução própria.

³³⁸ *OP*, AA 21: 134, tradução própria.

(*Vernunft*)”.³³⁹ Em segundo lugar, fica claro que não se trata de um uso meramente teórico da razão, mas sim um uso prático. Note-se que na primeira citação o uso da razão se refere aos fins absolutamente verdadeiros, isto é, não se trata de fins quaisquer, mas dos fins que a própria razão se coloca de uma forma absoluta. Em outras palavras, trata-se daquilo que Kant indica na *KU* como sendo o fim terminal da razão (*der Endzweck der Vernunft*), o qual é estabelecido a partir do uso prático puro da razão humana.³⁴⁰ Já na segunda citação, percebe-se que o dito latino “*sapere aude*” é traduzido por “*seja sábio*” e, visto que “sabedoria é a relação aos fins essenciais da humanidade”,³⁴¹ segue-se que, procurar esclarecer-se significa procurar tornar-se sábio, isto é, conduzir-se conforme determina a razão prática pura.

Segundo La Rocca, é estranho como passou despercebido por tantos leitores que no centro da concepção kantiana de filosofia se encontra o conceito de sabedoria. Para ele, a “sabedoria é na filosofia crítica não apenas uma palavra para a arte da vida, para o emprego da filosofia na vida, mas um conceito focal da racionalidade crítica com tal, o qual é entendido como um ideal regulativo e não como um modelo já realizado ou mesmo realizável”.³⁴² Com isso, chega-se a um conceito de filosofia que está estreitamente vinculado com as noções de sabedoria, esclarecimento e fim terminal, por conseguinte, um conceito de filosofia e de esclarecimento que constitui um ideal projetado pela razão prática pura. Um texto em que todos os elementos acima discutidos se encontram conjuntamente entrelaçados é o seguinte:

Mas filosofia no sentido literal do termo, enquanto doutrina da sabedoria [*Weisheitslehre*], tem um valor incondicionado; porque ela é a teoria do fim terminal [*Endzweck*] da razão humana, que pode ser apenas um, do qual todos os outros fins se derivam ou ao qual devem estar subordinados, e o perfeito filósofo prático (enquanto um ideal) é aquele que satisfaz em si mesmo essa exigência.

A questão é se a sabedoria é lançada [*eingegossen*] na pessoa de cima para baixo (por inspiração), ou escalada [*erklimmt*] de baixo para

³³⁹ *WDO*, AA 08: 146, n..

³⁴⁰ Cf. *KU*, AA 05: 435-436; e 441.

³⁴¹ *Refl* 1652, AA 16: 66. tradução própria. Ver também: *Log*, AA 09: 24.

³⁴² LA ROCCA, 2004, 128.

cima por meio da força interior da sua razão prática.

Quem afirma a primeira como um meio de conhecimento passivo imagina [*denkt sich*] o absurdo [*Unding*] da possibilidade de uma experiência suprassensível, que está em exata contradição consigo mesma, (representar o transcendente como imanente) e baseia-se em uma tal doutrina secreta [*Geheimlehre*] chamada misticismo, o qual é o exato contrário de toda filosofia e justamente por ele ser isso, (como o alquimista) ele estabelece como a maior das descobertas que ele está dispensado de todo trabalho racional, mas árduo das investigações da natureza, sonhando-se saudosamente num doce estado de contentamento.³⁴³

A filosofia, assim como o esclarecimento, não é alcançada de cima para baixo, através de uma iluminação ou de uma intuição intelectual, mas sim, de baixo para cima, ou melhor, de dentro para fora, num processo de trabalho racional, onde a ação deve ser gradativamente mais governada pelos princípios da razão prática pura.

É de fundamental importância perceber que o esclarecimento não deve se restringir à razão teórica, mas abrange essencialmente a razão prática, e não apenas a razão técnico-pragmática, a atualmente chamada racionalidade técnico-instrumental. Veja-se a seguinte reflexão de Kant:

A Filosofia, não apenas enquanto [doutrina] da ciência, mas enquanto doutrina da sabedoria, isto é, como ciência dos fins *terminais* da razão humana, jamais é apenas teórica, mas envolve já em seu conceito princípios da razão prática e, em verdade, tais que não sejam oferecidos de forma (apenas) técnica, mas prático-moral (não como instrução para felicidade [a...], a qual, segundo a variedade das inclinações humanas, jamais vale universalmente, por conseguinte, sempre apenas condicionalmente, mas incondicionalmente [devido] à força da apreciação indireta).³⁴⁴

³⁴³ *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie*, AA 08: 441. Tradução própria.

³⁴⁴ Cf. “Philosophie nicht als bloße Wissenschafts [lehre.] sondern als Weisheitslehre d. i. Als Wissenschaft des *Endzwecks* der Menschlichen

Com base em tudo o que foi dito acima sobre o significado de pensar por si próprio e de sua ligação com o uso público da razão e, conseqüentemente, de uma noção de razão e filosofia, pode-se perguntar agora pelo significado de Esclarecimento, enquanto uma época que conscientemente se autodenomina dessa forma. O que representa a chamada “época da luzes”? Para Kant, o Esclarecimento é a época que conscientemente se coloca num embate frente a uma sociedade que assume um determinado tipo de discurso e de atitude, a saber, aquele que mantém os homens na menoridade. O Esclarecimento é uma época onde a humanidade começa a tomar consciência de quem são os seus dominadores. São aqueles que afirmam “não raciocines! Diz o oficial: não raciocines, mas faz exercícios! Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o Clérigo: não raciocines, acredita!”³⁴⁵ O Esclarecimento é a época em que se começa a proclamar: “raciocines!” É a época onde se começa a defender o direito de todo indivíduo de fazer um uso público de sua razão, naquele sentido de razão republicana acima mencionado.

A liberdade do uso público da razão é condição necessária para que ocorra o esclarecimento, contudo, não é condição suficiente. Quais seriam as outras?

Nós seres humanos estamos no segundo estágio do progresso para a perfeição, já estamos cultivados e civilizados, mas não ainda moralizados. Já temos o mais alto grau de cultura ao qual podemos chegar sem a moralidade; também a civilidade já está em seu *máximo*. A precisão [*Bedürfniss*] em ambos os aspectos finalmente nos forçará para a moralização, isto é, através da educação, da constituição do Estado e da religião.³⁴⁶

Vernunft ist nie bloß theoretisch sondern enthält Principien der practischen Vernunft schon in ihrem Begriffe und zwar solche die nicht (bloß) technische sondern moralische practisch (nicht als Glückseligkeitsanweisung [die...] die nach Verschiedenheit der menschlichen Neigungen niemals allgemein gültig mithin immer nur bedingt sondern [wegen] Kraft der indirecten Schätzung unbedingt) gebietend sind.” (HENRICH, 1966, 41. Tradução própria.) Esse texto é chamado *Jachmannprospect* encontrado e editado por Henrich.

³⁴⁵ WA, AA 08: 36-37.

³⁴⁶ *Refl. 1460*, AA 15: 641. Tradução própria.

Na sequencia faz-se um estudo mais detalhado desses três meios: a educação, a constituição do Estado e a religião.

*ii. A educação*³⁴⁷

O destino final da espécie humana é a perfeição moral... mas como essa perfeição deve ser procurada e de onde deve ser esperada? De nenhum outro lugar exceto por meio da Educação.³⁴⁸

A espécie humana se distingue das outras espécies animais devido a sua faculdade racional. “Os animais cumprem sua determinação por si mesmos e sem que eles a conheçam”,³⁴⁹ pois “um animal já é tudo o que ele pode ser por meio de seu instinto; uma razão alheia já cuidou de tudo para ele.”³⁵⁰ Em outras palavras, as suas disposições naturais podem ser desenvolvidas integralmente em cada indivíduo na medida em que esse processo é governado pelo instinto. Já o ser humano, por outro lado,

precisa da sua própria razão. Ele não tem instinto e precisa por si mesmo fazer o plano de sua conduta. Mas por vir ao mundo em estado bruto e não estar imediatamente em condições de fazer isso: então outros precisam fazer isso por ele.³⁵¹

Entra em cena assim a educação, pois é através dela que a espécie humana consegue extrair de si mesma, pouco a pouco, todas as suas disposições naturais. Desse modo, o desenvolvimento humano não ocorre biologicamente, mas é um processo pedagógico que precisa ser mediado institucional e culturalmente.

Nesse caso, o desenvolvimento do indivíduo (ontogênese) e o desenvolvimento da espécie (filogênese) são processos inter-relacionados que se restringem mutuamente. Por um lado, a ontogênese retoma a filogênese, isto é, cada indivíduo precisa se apropriar dos conhecimentos e habilidades adquiridos e conservados pela geração anterior. Senão estaríamos condenados à eterna reinvenção da roda. Por

³⁴⁷ Esse tema já foi abordado anteriormente em: Klein, 2008.

³⁴⁸ *V-Mo/Collins*, AA 27.1: 470f.13-14, 05-07.

³⁴⁹ *Päd*, AA 09: 445. Tradução própria.

³⁵⁰ *Päd*, AA 09: 441.

³⁵¹ *Päd*. AA 09: 441.

outro lado, a filogênese depende do empenho dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam produzidos e os antigos preservados. Sem os indivíduos a filogênese não se realizaria. Por isso, a educação

pode apenas pouco a pouco dar um passo à frente e apenas por meio de que uma geração transmita às seguintes suas experiências e conhecimentos, esta novamente acrescentando algo e, assim, entregando às seguintes, pode surgir um conceito correto do modo de educar.³⁵²

Por conseguinte, a educação é vista como um processo histórico infinitamente longo, no qual apenas a espécie pode atingir o seu desenvolvimento completo, mas sempre mediada também pelo progresso e empenho individual. Essa evolução pode permanecer por certo tempo estagnada, mas não pode regredir completamente.³⁵³

A espécie humana tem a capacidade de desenvolver completamente suas disposições – que visam o uso da sua razão – por meio do processo de aprendizagem e, além disso, pela liberdade do uso público da razão na medida em que ele é condição necessária para esse progresso. Cabe agora determinar mais claramente em quais aspectos se deve pensar o desenvolvimento completo das disposições da humanidade. Como aponta Kleingeld, esse desenvolvimento não deve ser compreendido em um sentido estreito de pensamento lógico, mas como diversas formas de racionalidade ou diferentes modos de uso da razão.³⁵⁴

Pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental em relação com as coisas, o pragmático em relação com o comportamento social e o uso moral da razão. Eles corresponderiam às seguintes três disposições humanas: a técnica, a pragmática e a moral. A *meta* da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência e a da moral é a moralidade. Kant chama o *processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.³⁵⁵

³⁵² *Päd*, AA 09: 446.

³⁵³ Cf. *Anth*, AA 07: 324.

³⁵⁴ Cf. KLEINGELD, 1995, 172.

³⁵⁵ Cf. *Anth*, AA 07: 322ff. Como observação sistematicamente relevante pode-se acrescentar aqui que Kant, em sua teoria moral, faz corresponder a cada uma dessas disposições um determinado tipo de imperativo. A habilidade se relaciona com os imperativos de *destreza*, a prudência se refere aos imperativos

Kant concebe a habilidade como uma competência instrumental racional para se utilizar de determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas pode-se mencionar tanto a linguagem e a capacidade de autossustento (prover alimentação e segurança), como também os conhecimentos técnico-científicos.

A prudência se refere à capacidade social do indivíduo, isto é, sua capacidade de agir segundo as leis e as normas de bom comportamento. O homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência.³⁵⁶ Além disso, a formação na prudência prepara o homem para “tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público. Visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda a conformar-se com ela”.³⁵⁷ Na *GMS*, prudência é definida como “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio”.³⁵⁸

A disposição moral é aquela que *mais tardiamente é desenvolvida* e já pressupõe uma certa medida de habilidade e prudência. É a partir disso que o indivíduo passa a ter um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim. A partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre, autônomo. Para a moralização

não basta que o homem seja capaz de toda a sorte de fins, convém também que ele consiga a disposição [*Gesinnung*] de escolher apenas os bons fins, os quais são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo os fins de cada um.³⁵⁹

Como aponta Louden, essa passagem contém três elementos importantes: 1. É crucial que se alcance uma determinada *disposição* para que se possa considerar moralizado. Uma disposição não é um mero hábito, mas um modo de pensar [*Denkungsart*] que se enraíza na estrutura da personalidade do agente e envolve deliberação racional e

hipotéticos, e, finalmente, a moral se refere ao imperativo *categórico*. Cada um dos três se relaciona de um modo diferente com a vontade. Os primeiros são chamados de *regras de destreza*, os segundos de *conselhos de prudência* e o terceiro de *mandamento (leis) da moralidade* (Cf. *GMS*, AA 04: 415ff.)

³⁵⁶ Cf. *Päd*, AA 09: 449f; 486f.

³⁵⁷ *Päd*, AA 09: 455.

³⁵⁸ *GMS*, AA 04: 416.

³⁵⁹ *Päd*, AA 09: 450.

consciente a respeito de *máximas*. 2. A disposição de que não se deve buscar nada além de bons fins pode se referir a formulação do imperativo categórico segundo o reino dos fins. 3. O elemento que se refere à necessidade de aprovação de todos invoca o princípio da universalidade.³⁶⁰ Nesse sentido, Kant volta a afirmar que “a cultura moral deve ser fundada sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos, aquelas formam a maneira de pensar. É preciso proceder de tal forma que a criança se acostume a agir segundo máximas, e não segundo certos incentivos.”³⁶¹ Ou ainda, “é preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é o bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem.”³⁶²

A partir disso, pode-se discutir agora o *princípio pedagógico* formulado por Kant, a saber, as “crianças não devem ser educadas segundo o estado atual, mas segundo o possível futuro estado melhor da espécie humana, isto é, conforme a ideia de humanidade e de sua inteira determinação”.³⁶³ O conceito de “inteira determinação” deve ser compreendido como o desenvolvimento integral das disposições naturais humanas, o que só pode ser alcançado pela espécie, mas que também deve ser buscado pelos indivíduos. Já o conceito de “ideia de humanidade” indica a direção. Na *KrV*, Kant define “ideia” como uma representação conceitual sem validade objetiva, mas que se “funda na natureza da razão humana”,³⁶⁴ isto é, ela não pode se referir adequadamente a nenhuma representação sensível. Contudo, as ideias possuem tanto um uso teórico quanto um uso prático. *No seu uso prático*, que é aquele que nos interessa aqui, elas podem servir tanto como fundamento de avaliação do valor ou desvalor moral de uma qualidade, ação ou indivíduo,³⁶⁵ quanto servir como causas eficientes de ações.³⁶⁶

³⁶⁰ Cf. LOUDEN, 2000, 42s.

³⁶¹ *Päd*, AA 09: 480.

³⁶² *Päd*, AA 09: 475.

³⁶³ *Päd*, AA 09: 447.

³⁶⁴ *KrV*, B380.

³⁶⁵ Cf. “A avaliação da moralidade segundo sua pureza e consequências é feita de acordo com ideias (...)” *KrV*, B840; “(...) cada um dá-se conta, quando alguém lhe é apresentado como modelo de virtude, de possuir sempre o verdadeiro original apenas em sua própria cabeça com ele comparando e por ele unicamente avaliando esse pretensão modelo. Tal original é, porém, a ideia de

Por “humanidade” Kant compreende aquilo que há de mais perfeito na espécie humana³⁶⁷ e como contraconceito de “animalidade”. Enquanto que o primeiro se refere a conceitos como “racionalidade”, “maioridade”, “modo de pensar perfeito”, isto é, a uma racionalidade que consiga articular adequadamente os três modos de uso da razão (o técnico, o pragmático e o moral), o segundo se refere às noções como “selvageria”, “minoridade”, ou simplesmente “não-humanidade”. É importante ressaltar que, para Kant, a ideia de “humanidade” não se vincula a uma racionalidade qualquer, mas a uma racionalidade que segue os princípios de uma “boa vontade”, ou seja, a uma racionalidade moral. Na *GMS*, Kant fala de como o autodomínio e a calma na reflexão, por exemplo, poderiam se tornar muitíssimo más se fossem as qualidades de um facínora, ou ainda, afirma que do ponto de vista técnico, as regras que o médico segue para curar o seu paciente são semelhantes àquelas que segue o envenenador para o matar. Portanto, educar de acordo com a ideia de humanidade significa buscar necessariamente, além do desenvolvimento da habilidade e da prudência, a formação moral das crianças.

Poderíamos ainda questionar a posição de Kant sobre a rejeição do estado presente da espécie humana como parâmetro pedagógico. Para esclarecer isso é necessário levar em conta uma característica central de sua filosofia prática, a qual difere diametralmente da filosofia prática empirista. Se, para Kant, no campo do conhecimento teórico “a

virtude, com vistas à qual (...) todo o juízo sobre o valor ou o desvalor moral é, não obstante, possível somente através dessa ideia (...)” *KrV*, B372.

³⁶⁶ Cf. “(...) ideias tornam-se causas eficientes (das ações e de seus objetos), a saber, no campo ético (...)” (*KrV*, B374); “consequentemente, a ideia prática é sempre sumamente fecunda e, com respeito às ações reais, incontestavelmente necessária. Nela a razão pura possui até causalidade para produzir efetivamente o que o seu conceito contém” (*KrV*, B385). Essa concepção também permanece na segunda *Crítica*: “(...) por ideia entendo uma perfeição à qual não pode ser dado nada adequado na experiência, nem por isso as ideias morais são algo transcendente, isto é, tais que não pudéssemos jamais determinar suficientemente o seu conceito ou acerca do qual lhe é incerto se lhe corresponde sempre um objeto, como as ideias da razão especulativa, mas servem, enquanto arquétipos de perfeição prática, como norma indispensável da conduta moral e ao mesmo tempo como *critério de comparação*” (*KpV*, AA 05: 127n.).

³⁶⁷ Cf. “(...) ideia do que há de mais perfeito em uma espécie (assim como tampouco o homem é adequado a ideia de humanidade que ele próprio traz em sua alma com arquétipo de suas ações) (...)” *KrV*, B374.

experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade”, no campo do conhecimento prático, isto é, “no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mãe da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que devo fazer daquilo que é feito ou querer limitar a primeira coisa pela segunda”.³⁶⁸ “Quem quisesse tirar os conceitos de virtude da experiência e quisesse constituir como modelo da fonte de conhecimento (...) faria da virtude um equívoco não-ente, variável segundo o tempo e as circunstâncias e imprestável como regra.”³⁶⁹

Kant atribui à pedagogia, enquanto uma teoria da educação moral, a condição de um nobre ideal “sem dúvida sincero”, mesmo que não estejamos tão cedo na condição de realizá-lo.³⁷⁰ Ou seja, uma educação moral é “o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência”.³⁷¹

A força da concepção kantiana da educação moral se encontra na sua sutileza, pois as ideias práticas podem ser realmente dadas em concreto, isto é, realizarem-se empiricamente, mas *apenas parcialmente*. Sua realização “é sempre limitada e defeituosa, mas **sob limites indetermináveis**, portanto, sempre sob a influência do conceito de completude absoluta”.³⁷² Em outras palavras,

ninguém pode e deve determinar qual seja o grau supremo em que a humanidade tenha que deter-se e quão grande seja a distância que necessariamente reste entre a ideia e a sua execução, justamente porque a liberdade pode exceder todo o limite que se queira atribuir-lhe.³⁷³

Portanto, conceber a educação como sendo orientada pela ideia de humanidade significa pensar em um processo infinito de

³⁶⁸ *KrV*, B 375.

³⁶⁹ *KrV*, B 371.

³⁷⁰ *Päd*, AA 09: 445.

³⁷¹ *Päd*, AA 09: 444.

³⁷² *KrV*, B 385. **Negrito acrescentado.** Essa parece ser a posição de Beck quando afirma: “(...) a educação para a moralidade alcança o sucesso apenas quando conduzida segundo o método socrático. Estritamente falando, educação moral talvez seja impossível, visto que a moralidade é produto de uma repentina revolução interna na maneira de querer e todo ato precisa ser considerado como se fosse um começo completamente novo. Mas para nós homens, nos quais a virtude é sempre defectiva, bondade é apenas uma busca contínua para o bem, e essa busca pode ser estimulada e guiada.” (BECK, 1960, 235)

³⁷³ *KrV*, B 374. **Negrito acrescentado.**

melhoramento moral da espécie humana, a qual tem sempre no indivíduo um elemento dialógico. Um processo ao qual ninguém pode previamente estabelecer barreiras. A educação deve ter os pés no presente, mas os olhos na ideia moral de humanidade, pois do contrário, condena-se a espécie humana a vagar irracionalmente através da história. Por isso,

não se pode pensar algo mais prejudicial e indigno de um filósofo do que o apelo vulgar a uma experiência pretensamente contraditória, que simplesmente não existiria se no tempo oportuno fossem encontradas aquelas instituições segundo as ideias e se no seu lugar conceitos rudes justamente por terem sido tirados da experiência não tivessem frustrado toda a boa intenção.³⁷⁴

Todavia, frente a essa postura do idealismo prático se levantam naturalmente algumas questões. Uma delas se refere à suposta *contradição* em se propor como fim a perfeição dos outros.³⁷⁵ Segundo Louden, isso pode ser resolvido com base na distinção entre adultos e crianças.³⁷⁶ Tomando-se em conta a consideração de que as crianças precisam ser educadas, segue-se que essa contradição não se aplica à educação infantil, mas apenas a adultos já formados. Outra resposta é sugerida por Wood e por Kleingeld, qual seja, apesar de não haver um dever em *estabelecer* a perfeição alheia, não significa que não haja um dever de *promover* a perfeição alheia através da criação favorável de condições em que a moralidade possa se desenvolver.³⁷⁷

Outro problema possível seria ver a educação como adestramento moral.³⁷⁸ Ora, se consideramos a teoria moral de Kant, vemos que tal

³⁷⁴ *KrV*, B 373.

³⁷⁵ Cf. “É uma contradição propor-me como fim a perfeição de outrem e considerar-me obrigado a sua promoção. Porque a perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo como o seu próprio conceito de dever e é contraditório exigir (propor-me como dever) que deva eu fazer algo que não pode nenhum outro senão ele próprio fazer.” (*MS*, AA 06: 386).

³⁷⁶ Cf. LOUDEN, 2000, 58.

³⁷⁷ Cf. WOOD, 1970, 74s; KLEINGELD, 1995, 57.

³⁷⁸ Cf. “[Ao] definir a natureza humana pela moralidade, e ao tomar esta última como finalidade de toda educação, não estaríamos arriscando justificar uma prática educativa que se assemelharia finalmente a uma empresa de adestramento, sob o disfarce de impor pela disciplina uma moralidade não obstante estranha no estágio atual da humanidade?” (VICENTI, 1994, 71)

crítica não procede. A própria noção de esclarecimento e de moralidade exclui por si só uma tal educação mecânica, assentada no adestramento. A moralidade requer a ação de um sujeito autônomo e não domesticado. Agir de maneira autônoma implica agir segundo máximas boas, isto é, não basta que a ação do sujeito produza bons resultados, mas ele, através do seu próprio pensamento e avaliação, também precisa desenvolver a capacidade de distinguir entre o que é desprezível e o que é bom em si mesmo, sem precisar apelar a uma autoridade externa à sua própria razão. A moralidade exige, por conseguinte, uma educação raciocinada.³⁷⁹

Sobre as sugestões pedagógicas de Kant, pode-se dizer que talvez sua teoria traga poucas contribuições sobre *como* os pais e professores devem proceder. Algumas delas podem ser encontradas no final da *Doutrina da virtude*³⁸⁰ e na *Doutrina do método da razão prática pura*.³⁸¹ Também há indicações de como a arte e o sentido estético poderiam ajudar na formação moral.³⁸² Mas a sua contribuição pedagógica não foi tanto em mostrar *como* o educador deve agir, mas em mostrar *o que ele deve buscar*, e o mais importante, *o que se deve evitar*. Dito de outro modo, Kant não ofereceu uma teoria pedagógica completa sobre os procedimentos educacionais (claro que ele teceu considerações e ofereceu exemplos), mas o seu verdadeiro interesse foi estabelecer *a meta* de todo o processo pedagógico: a formação de sujeitos morais autônomos e o consequente aperfeiçoamento moral da espécie. Apesar de poder ser alvo de críticas, algumas de suas considerações sobre o método pedagógico são bastante pertinentes e coerentes com sua teoria da autonomia da vontade, tais como: a moralidade deveria ser apresentada na sua forma pura, isto é, mostrando que o seu valor não reside nas consequências das ações;³⁸³ o ensino não deveria ser assentado no apelo aos sentimentos, mas sim em princípios;³⁸⁴ pode-se fazer referência a exemplos, mas não fazer apelo a eles;³⁸⁵ o ajuizamento deve ser tornado um hábito, sem que se confunda a moralidade com o costume.³⁸⁶ Em suma, trata-se somente das

³⁷⁹ Cf. *Päd*, AA 09: 475.

³⁸⁰ Cf. *MS*, AA 06: 477-491.

³⁸¹ Cf. *KpV*, AA 05: 151-161.

³⁸² Cf. *KU*, AA 05: 267; 354.

³⁸³ Cf. *MS*, AA 06: 482f. *KpV*, AA 05: 155f.

³⁸⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 157f.. *MS*, AA 06: 484f.

³⁸⁵ Cf. *MS*, AA 06: 479. *KpV*, AA 05:160f.

³⁸⁶ Cf. *MS*, AA 06: 407. *KpV*, AA 05:159f.

“máximas mais gerais da doutrina do método acerca de uma cultura e exercícios morais”.³⁸⁷

iii. *O papel do Estado e das instituições políticas*

Por mais que Kant simpatizasse com a Revolução francesa, ele acreditava que o caminho adequado para o desenvolvimento político-jurídico de uma nação era a reforma e não a revolução. Isso significa que o progresso não deve ser esperado “de baixo para cima, mas de cima para baixo”,³⁸⁸ através de reformas graduais realizadas pelos próprios governantes. Kant também não pensava que apenas “por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso”,³⁸⁹ se conseguisse formar bons cidadãos e, conseqüentemente, se melhorasse gradualmente o conjunto do povo. Esses esforços são meritórios, mas por permanecer isolados são ineficientes *enquanto executados a partir de esforços individuais*. A unidade para esses esforços educativos somente pode ser esperada a partir de uma instância superior: o poder político soberano, o qual deveria colocar em ação um plano educacional unificado junto ao qual suas ações deveriam permanecer sempre em conformidade.³⁹⁰ Por isso, Kant alerta que enquanto

os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera [a moralização]; pois requer-se uma longa preparação interior para cada comunidade para a formação (*Bildung*) dos seus cidadãos.³⁹¹

Assim caberia ao governante realizar gradualmente a reforma no Estado procurando estabelecer uma constituição republicana que evite qualquer tipo de guerra ofensiva e que se integre e promova uma federação das nações; onde cada cidadão desfrute da máxima liberdade que esteja

³⁸⁷ *KpV*, AA 05: 161. 25f.

³⁸⁸ *SF*, AA 07: 92.

³⁸⁹ *SF*, AA 07: 92.

³⁹⁰ Cf. *SF*, AA 07: 93.

³⁹¹ *IaG*, AA 08: 26.

vinculada à máxima determinação dos seus limites; onde não haja impedimento em relação ao esclarecimento do povo (no sentido de uma censura ao uso público da razão); e ainda, onde haja um plano estatal de educação e desenvolvimento dos indivíduos.

Contudo, apesar de haver uma relação entre o bom governante (político moral) para o estabelecimento da constituição republicana, esse vínculo não deve ser tal que faça com que o bom funcionamento da constituição precise depender das qualidades individuais do governante: “mas a forma de regime ou a constituição do Estado é certamente má, precisamente porque faz depender a boa qualidade do governo da boa vontade de um só, quer ele seja bom ou não.”³⁹² A constituição republicana precisa ter a qualidade de evitar que o bom governo dependa necessariamente do arbítrio do soberano: a república deve ser governada pelas leis.

A constituição republicana é aquela em que a máxima liberdade dos indivíduos está garantida por leis exteriores segundo um poder irresistível. É segundo essa forma de governo que um Estado consegue alcançar a racionalidade que lhe legitima segundo o mandamento da razão prática. Além disso, essa forma de governo traz consigo um grande potencial pedagógico: da constituição do Estado “é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo).”³⁹³ Em outras palavras, a própria Constituição republicana do Estado atua como causa da boa formação moral de um povo. Ela funciona como um catalisador que, ao mesmo tempo, orienta os esforços singulares dos indivíduos de forma racional e também os organiza formalmente num sistema de comportamentos. Isso acaba fomentando o próprio esforço dos indivíduos em direção à sua formação moral. Na base desse pensamento está a ideia de que, na realidade, é a constituição que faz um povo, ainda que da perspectiva de justificação, o Estado seja visto como fruto de um *pactio unionis civilis*, isto é, possa ser visto como se dimanasse da vontade unida do povo, a qual por sua vez, não implica o

³⁹² Refl 7637, AA 19: 490. Cf. “(...) exemplos de bons governos nada demonstram sobre a forma de governo. - Quem governou melhor do que um *Tito* ou um *Marco Aurélio*? E, no entanto, um deixou como sucessor um *Domiciano*, e o outro um *Cómodo*; o que não poderia ter acontecido com uma boa constituição política, pois a incapacidade dos últimos para o cargo tinha sido conhecida bastante cedo e o poder do Imperador era também suficiente para os ter excluído” (ZeF, AA 08: 353n.)

³⁹³ ZeF, AA 08: 366.

assentimento *factual* dos indivíduos, mas promana da razão prática pura segundo uma lei moral.³⁹⁴

A existência de um Estado que exerça positivamente a coerção contra a violência recíproca dos cidadãos já forneceria um “verniz moral” para a sociedade.³⁹⁵ Viver em sociedade segundo as leis de um Estado republicano não torna os indivíduos seres morais, mas gradualmente os educa segundo um modo de vida que não é baseado em ações ou ordens arbitrárias determinada por fins empíricos, mas por leis estabelecidas segundo os princípios da liberdade, dependência e igualdade da lei, o qual tem como fim o estabelecimento e a manutenção da liberdade. Tem-se assim o surgimento de um verniz moral, que não é por si mesmo um passo moral, mas que já constitui um passo para a moral. Isso indica que na filosofia da história, quando Kant fala do Estado, ele sempre acaba também se referindo à disposição moral do homem.

O principal intuito do Estado deve ser preservar a liberdade e não a felicidade. Um governo que se colocasse a felicidade ou a benevolência como princípio seria um governo paternalista e despótico, pois trataria seus súditos como crianças, obrigando-lhes a se comportar de modo passivo, mantendo-os no estado de menoridade. A constituição de tal Estado “suprime a liberdade de todos os seus súditos, os quais, por conseguinte, não têm direito algum”.³⁹⁶ Na constituição de um estado republicano, por outro lado, “fica ao arbítrio de cada um buscar a sua felicidade no caminho que lhe parecer melhor, contanto que não cause

³⁹⁴ Cf. “É uma *simples ideia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública” (TP, AA 08: 297); “(O contrato social é a regra e não a origem da constituição política) O contrato social não é o *principium* da edificação do Estado, mas do governo do Estado e contem o ideal da legislação, governo e justiça públicas. (...) O direito da legislação está *originarie* como o povo, mas *derivative* com o monarca” (Refl. 7734, AA 19: 503)

³⁹⁵ ZeF, AA 08: 375n.

³⁹⁶ TP, AA 08: 291. Nesse sentido, Pinzani (2009a, 240) aponta para o aspecto liberal da concepção kantiana da constituição do Estado, pois ela refutaria inclusive a versão paternalista do republicanismo clássico.

dano à liberdade legal geral, por conseguinte, ao direito dos outros co-súditos”.³⁹⁷

Mas um estado republicano que se empenhasse num projeto pedagógico para a educação moral de seus cidadãos também não estaria sendo paternalista? Uma resposta positiva parece surgir desta passagem:

Seria uma contradição que a comunidade política tivesse de forçar [*zwingen*] os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda coação. (...) Mas o legislador que quisesse orientar através de coação [*durch Zwang*] a constituição para fins éticos, então produziria efetivamente não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política.³⁹⁸

Todavia, essa passagem não é tão clara. O que está em jogo, por um lado, é a possibilidade de se constringer [*zwingen*] os cidadãos para entrarem numa comunidade ética, por outro, a possibilidade da própria constituição política de um Estado constringer os seus cidadãos para promoção de fins éticos. Ora, de fato, para o bom funcionamento do Estado de direito, é importante que as leis sejam *administradas* tendo em vista *apenas* a liberdade externa e as leis do direito. Contudo, nessa passagem Kant não está afirmando que, se um Estado tiver uma política educativa voltada para promoção da formação moral do cidadão, então isso promoverá contradição e insegurança política. É fundamental perceber que o que Kant está afirmando é que a institucionalização *jurídica* de *fins éticos* leva à contradição, mas não que o Estado deva se abster de oferecer um plano *pedagógico integrado* que *promova* uma educação para a liberdade. Em outras palavras, o problema é cobrar juridicamente, isto é, por constringimento externo uma postura que somente pode ser interna. Mas, por outro lado, “toda comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coação não chegam (...) ali operariam o requerido as disposições de ânimo”.³⁹⁹ Nesse sentido, a leitura de Pinzani de que “é impensável que o Estado pudesse agir na direção de tal moralização”⁴⁰⁰ não precisa ser a

³⁹⁷ TP, AA 08: 298.

³⁹⁸ RGV, AA 06: 95f.

³⁹⁹ RGV, AA 06: 95f.

⁴⁰⁰ PINZANI, 2009a, 292.

conclusão necessária da leitura dessa passagem da *RGV*, pois se o Estado não pode agir juridicamente nesse sentido, isto é, por coerção, não significa que ele não possa se utilizar de outros instrumentos institucionais para *promover* o progresso moral da disposição de ânimo dos seus cidadãos:

(...) se **no ensino privado e público**, se transformasse em princípio fazer assim [da virtude] uso constante (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descuro), a moralidade dos homens bem depressa iria melhorar. Se a experiência histórica até agora ainda não quis provar o bom êxito das doutrinas da virtude, a culpa cabe precisamente ao falso pressuposto de que o móbil tirado da ideia do dever é em si mesmo demasiado sutil para a concepção comum, ao passo que, pelo contrário, a ideia mais grosseira, derivada de certas vantagens a esperar neste mundo e até num mundo futuro (sem atender à própria lei como móbil), atuaria com mais força sobre o ânimo; e ao fato de até agora se ter dado a preferência para o princípio da educação e da pregação no púlpito, à ânsia pela felicidade, em confronto com aquilo de que a razão faz a condição suprema, isto é, merecer ser feliz.⁴⁰¹

O conceito de uma educação moral que abdica do conceito de felicidade indica a saída para crítica do paternalismo, pois, nesse caso, não se está orientando segundo algum conceito de felicidade, mas se tem como fundamento e como meta o conceito de liberdade. Seria uma educação que abstrairia das peculiaridades e preconceitos de um determinado povo ou comunidade e buscaria conduzir a espécie humana

⁴⁰¹ TP, AA 08: 288. 04-18. Também: “Os pais educam os filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. (...) e os príncipes consideram os próprio súditos apenas como instrumento para os seus propósitos. Os pais cuidam da casa, os príncipes do Estado. Uns e outros deixam de se propor como fim último o bem geral e a perfeição a que está destinada a humanidade e para a qual esta tem as disposições. O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita.” (*Päd*, AA 09: 447f.); e “A educação é *privada* ou *pública*. Esta última se refere às informações, e pode permanecer sempre pública. A prática dos preceitos fica reservada a primeira. Uma educação pública completa é aquela que reúne, ao mesmo tempo, a instrução e a formação moral.” (*Päd*, AA 09: 452. 13-17).

para a sua destinação: o desenvolvimento da liberdade. Essa liberdade só pode ser alcançada por uma comunidade quando ela passa por um processo educativo que é tanto negativo quanto positivo. *O negativo* educa e disciplina o indivíduo para que ele não seja dominado por suas inclinações sensíveis e por preconceitos. Já o *processo educativo positivo* ensina as crianças a viverem segundo máximas, algo que a vivência sob um Estado republicano por si só já fomenta e, em seguida, educa-os de forma a lhes mostrar com toda a clareza o valor da lei moral e da ideia do direito dos homens.

A virtude pode e deve ser ensinada,⁴⁰² e não apenas no ensino privado, mas também no ensino público. Em outras palavras, Kant aceita que o Estado assuma como uma de suas atribuições a execução de um plano conjunto para uma instrução pública da virtude. Ela não seria apenas uma educação cívica, pois não estaria em questão *apenas* o ensino dos deveres jurídicos, mas também o ensino dos deveres de virtude. Além disso, o ensino não se daria com base nas consequências das ações, isto é, em mostrar ao aluno as consequências boas da virtude e as consequências ruins do vício, mas em apontar para os princípios da ação, os quais sempre devem estar fundados na lei moral e na autonomia da vontade.⁴⁰³ Isso não compromete o aspecto liberal do pensamento kantiano por dois motivos: primeiro, por que os deveres de virtude não estariam baseados no princípio material da felicidade, mas na lei moral que é universal; segundo, o Estado não coagiria os indivíduos a cumprirem os deveres de virtude, mas apenas os ensinaria, deixando aos indivíduos o direito de buscar a felicidade da melhor forma que lhes convier, desde que respeitando os deveres jurídicos.

iv. O papel da religião

Em WA, Kant acentua prioritariamente o esclarecimento nas coisas de religião, pois, segundo ele, a tutela religiosa além de ser “a mais prejudicial, é também a mais desonrosa”.⁴⁰⁴ Quando um Clérigo diz: “não raciocines, acredita!”, abre-se espaço para a completa heteronomia da razão prática. No texto encontrado e editado por Henrich, Kant constata que

⁴⁰² Cf. “Que a virtude pode e deve ser ensinada é algo que decorre do facto de ela não ser inata” (MS, AA 06: 477. 13-14).

⁴⁰³ Cf. MS, AA 06: 482f. 30-08.

⁴⁰⁴ WA, AA 08: 41.

Sob todos os meios de [(condução)] em que o povo pode ser pacientemente dominado pelo próprio homem, o mais vigoroso é a crença em poderes incertos, os quais são suprassensíveis e ocorreram apenas em favor de certos escolhidos.⁴⁰⁵

Quando se estufa os pulmões para bradar abertamente em favor de uma crença cega que domina a tudo, então a razão prática sucumbe e a menoridade se perpetua. Assim, o Esclarecimento se coloca em oposição ao misticismo, segundo o qual, os conhecimentos são revelados por uma suposta inspiração ou intuição intelectual para alguns escolhidos. Em *WDO*, Kant denomina ironicamente esses “escolhidos” de gênios, os quais atuam segundo a máxima da invalidade de uma razão legisladora, por eles chamada de iluminação (*Erleuchtung*). Mas esse proceder, para Kant, não é nada mais do que superstição, pois se baseia na total subordinação da razão a fatos (isto é, exige-se que a razão se subordine àquilo que os gênios, ou os pastores do povo dizem).⁴⁰⁶ Segundo o texto da *RGV*, seriam quatro os danos que o uso de certas ideias transcendentais poderiam causar à religião natural, a saber: 1. para a suposta experiência interna (efeitos da graça), o *fantismo* (*Schwärmerei*); 2. para a pretensa experiência externa (milagres), a *superstição* (*Aberglaube*); 3. para a imaginária iluminação intelectual quanto ao sobrenatural (mistérios), o *iluminismo* (*Illuminatism*), a ilusão sectária; 4. Para os ousados intentos de atuar sobre o sobrenatural (meios da graça), a *taumaturgia* (*Thaumaturgie*).⁴⁰⁷ Trata-se de ‘extravios de uma razão que vai além de suas fronteiras’ e os quais não podem receber qualquer uso teórico ou prático. Mais do que isso, essas ideias contradizem a razão prática, pois apelam para os efeitos da graça, a qual é exatamente o “nada fazer”. Seria como ‘oferecer ópio à consciência’.⁴⁰⁸

A tutela religiosa pode inclusive impedir toda a forma de pensar livre:

⁴⁰⁵ Cf. “Unter allen [(Leitungs)] Mitteln Menschen ja selbst Volker ge... und geduldig beherrscht werden können ist der Glaube an unsichtbare Mächte welche nur gewissen Auserwählten zu Theil geworden [ist] und übersinnlich sind die Kräftigste.” (Cf. HENRICH, 1966).

⁴⁰⁶ Cf. *WDO*, AA 08: 145-146.

⁴⁰⁷ Cf. *RGV*, AA 06: 53. 01-07.

⁴⁰⁸ Cf. *RGV*, AA 06: 78n.

Em virtude a propensão do homem para a fé servil no culto divino, a qual estão por si inclinados a dar não só a maior importância antes da fé moral (que consiste em servir a Deus mediante a observância dos seus deveres), mas até a única importância, que compensa todas as outras deficiências, é fácil aos guardiões da ortodoxia, como pastores de almas, inspirar um devoto temor face ao menor desvio de certos enunciados de fé, fundados na história, e inclusive, face a toda a investigação, de tal modo que não se atrevem a deixar subir em si, nem sequer no pensamento, uma dúvida contra as proposições que lhe são impostas, porque tal equivaleria a dar ouvidos ao espírito mau.⁴⁰⁹

Mas como essa tutela religiosa pode ser quebrada? Para Kant, essa tutela é gradativamente superada na medida em que o Estado *permite* o conflito legal da faculdade de filosofia e da faculdade de teologia.⁴¹⁰ Através desse conflito, a filosofia pode colocar questionamentos à teologia, mas principalmente, pode mostrar-lhe que a única forma dela fazer um uso coerente, seja da sua doutrina histórica, seja de suas ideias religiosas é quando adota como pedra de toque da verdade da sua interpretação da fé histórica uma crítica da razão pura e os conceitos morais da razão prática pura. Isso significa que as religiões históricas devem perceber que todo antropomorfismo que não seja simbólico tem consequências extremamente prejudiciais⁴¹¹ e que, se a razão prática pura não oferecesse os arquétipos morais pelos quais a própria religião história devesse se guiar, a última seria destituída de todo sentido.⁴¹²

Mas Kant parece deixar em aberto uma atuação mais ativa do Estado nos assuntos da religião. A posição dele parece consistir no seguinte:

1. É de sumo interesse para o Estado que os seus cidadãos se desenvolvam moralmente, nesse caso, também é de sumo interesse do Estado que a seitas eclesiais que ele permite em seu domínio não sejam

⁴⁰⁹ *RGV*, AA 06: 133n.

⁴¹⁰ Sobre o significado de conflito ilegal e legal das faculdades ver: *SF*, AA 07: 29-36.

⁴¹¹ Cf. *RGV*, AA 06: 64n.

⁴¹² Cf. *RGV*, AA 06: 104. 19-26.

apenas um ortodoxismo sem alma ou um misticismo que deteriora a razão.⁴¹³

2. A crença não tolera nenhum imperativo, isto é, não pode ser obrigada.⁴¹⁴ Por conseguinte, o Estado jamais deve interferir nos assuntos de religião no sentido de obrigar os seus cidadãos a frequentar algum tipo de culto.

3. Mas se o Estado ordenar algo que for contra a verdadeira religião, isto é, que for contra o mandamento moral, então deve-se desobedecer as leis do Estado. Porém, se são os ensinamentos históricos de uma determinada seita eclesial que vão contra as leis do Estado, então o Estado tem todo direito de interferir naquela igreja visível, inclusive proibindo-a enquanto culto público. Isso não significa que os adeptos dessa seita não possam fazer um uso público de sua razão a respeito desse assunto, mas isso é distinto de realizar um culto público, o que para Kant não passa de um uso privado da razão. Por exemplo, se o Estado afirma direitos sociais e civis para um determinado grupo de pessoas e uma determinada seita eclesial defende valores opostos em cultos públicos ou em meios de comunicação, ou seja, prega contra a decisão do Estado, então o Estado pode simplesmente “fechar” aquela igreja. Por outro lado, se o Estado exigisse que os cidadãos passassem a agir de forma que contradissesse o mandamento moral, tratando de uma forma moralmente indigna um determinado grupo étnico, por exemplo, então os membros daquela seita eclesial, mas também todos os outros cidadãos, teriam o dever moral de desobedecer ao Estado (entendido nesse caso como governo).⁴¹⁵

4. Ainda que a verdadeira religião se funde apenas sobre a razão prática, para o povo em geral, tal doutrina não é o suficiente, pelo menos

⁴¹³ Cf. “Mas [o governo] não confirmaria pela sua autoridade o *ortodoxismo*, i.e., a opinião de que a fé eclesial é suficiente para a religião; porque este considera como secundários os princípios naturais da moralidade, já que a última é antes o apoio essencial com que o governo deve poder contar, se pretende ter confiança no seu povo. Por fim, ainda menos pode elevar o *misticismo*, enquanto opinião do povo de conseguir partilhar por si da inspiração sobrenatural, à categoria de uma fé eclesial pública, porque nada de público é e, por isso, se subtrai de todo à influência do governo.” (SF, AA 07: 60. 12-20) Também: SF, AA 07: 65. 08-25.

⁴¹⁴ Cf. “Por proposições de fé não se entende o que se deve crer (pois o crer não tolera imperativo algum), mas o que é possível e oportuno admitir num propósito prático (moral), embora não seja justamente demonstrável, por conseguinte, só pode ser crido.” (SF, AA 07: 42. 03-06)

⁴¹⁵ Cf. *RGV*, AA 06: 99n; 153n.

não inicialmente, e também não por um longo tempo: “para o povo nenhuma doutrina que esteja fundada na simples razão parece ser boa para constituir uma norma imutável e ele exige ainda uma revelação divina, portanto, também uma autenticação histórica da sua autoridade, mediante uma dedução de sua origem.”⁴¹⁶ Ou seja, segundo Kant existe uma religião natural na razão prática de cada um, mas para a maioria das pessoas ela não consegue se manifestar em sua pureza, pelo menos não inicialmente, mas precisa ser acompanhada de elementos da fé eclesial. Nesse caso, a igreja visível e a fé eclesial funcionam como *veículos* pelos quais ocorre uma “vazão” das ideias práticas da razão pura.

5. A igreja visível deve enfraquecer gradativamente a ênfase de seus ensinamentos baseados em crenças históricas e ir acentuando e priorizando os ensinamentos baseados apenas na religião racional, isto é, no cumprimento do mandamento moral e na acentuação do catecismo moral em relação ao catecismo da religião histórica. Com isso, gradativamente deveria desaparecer as diferenças entre “pastor” e “rebanho” ou entre “leigos” e “clérigos”. Mas a superação dessas diferenças é apenas um ideal regulativo que jamais será alcançado de modo completo, mas que faculta uma aproximação infinita não por meio de revoluções, mas apenas de reformas.⁴¹⁷ Desse modo, os indivíduos não estariam na situação daqueles que de repente se soltam dos grilhões da menoridade religiosa (como que por uma revolução), mas que por isso ‘só conseguem dar um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, por que não estão habituados ao movimento livre’.⁴¹⁸ Por conseguinte, pode-se dizer que cabe à igreja visível a tarefa de promover um esclarecimento gradual a respeito da verdadeira religião, a qual consiste essencialmente no cumprimento do dever, o qual não é nenhum dever em especial para com Deus.

6. O Estado pode velar pelo esclarecimento moral de “forma negativa” dentro das seitas eclesiais (igreja visível) na medida em que *promove* o conflito legal das faculdades e exige uma boa formação religiosa estatutária aos clérigos. O clérigo, assim como qualquer outra profissão pode e deve ser regulada pelo Estado, isto é, o Estado tem o direito de exigir uma boa formação daqueles que servirão nos templos. Essa formação deve ser dupla: por um lado, ela deve dizer respeito ao conhecimento adequado dos fundamentos históricos da determinada seita eclesial (conhecimentos profundos de exegese bíblica, por

⁴¹⁶ *RGV*, AA 06: 112. 21-24. Também em: *SF*, AA 07: 53. 01-05.

⁴¹⁷ Cf. *RGV*, AA 06: 122. 03-24.

⁴¹⁸ Cf. *WA*, AA 08: 36. 04-15.

exemplo); por outro, deve ter um conhecimento adequado dos princípios morais que constituem o Estado e dos princípios morais da verdadeira religião. Nesse sentido,

arrisco-me a propor se não seria bom, após o cumprimento da instrução acadêmica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina *filosófica* da religião (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia), segundo um fio condutor como, por exemplo, este livro (ou também outro, se se conseguir dispor de outro melhor da mesma índole).⁴¹⁹

Assim, o Estado não atua diretamente na formação moral-religiosa de seus cidadãos, mas indiretamente, garantido que as seitas eclesiais que ele permite em seu domínio não contradigam, em primeiro lugar, os fins do próprio Estado e, em segundo lugar, ao garantir que elas tenham condições de ajudar na formação moral dos cidadãos. É importante frisar que não se trata aqui de uma interferência direta da opinião política do Estado nos assuntos da religião histórica, mas de uma garantia de que ocorra o tão frutífero conflito legal das faculdades. Isso está de acordo com a afirmação de Kant de que “um príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por dever nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o nome de *tolerância*, é efetivamente esclarecido”.

Em outras palavras, o Estado não diz o que as seitas históricas têm de pregar, mas isso não significa que ele não possa exigir duas condições, primeira, que o culto das seitas eclesiais não contradiga os fins essenciais do próprio Estado e, segunda, que a formação dos clérigos, enquanto eruditos, não seja deficiente. O clérigo, enquanto erudito, “tem a plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há [no símbolo da Igreja], e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja.”⁴²⁰ Contudo, não é o Estado que oferece a boa formação erudita, mas a Universidade nas faculdades de teologia e filosofia. Mas o que a filosofia ensinaria aos estudantes de teologia? Que toda a interpretação da Bíblia, por exemplo, deveria ser pautada

⁴¹⁹ RGV, AA 06: 10. 20-27.

⁴²⁰ WA, AA 08: 38. 05-08.

numa interpretação simbólica dos conceitos morais, ou ainda, que se trata de apresentar a lei moral a partir de uma perspectiva religiosa.

Existe uma religião natural ou racional na razão prática pura a qual possui arquétipos morais que fortalecem a própria moralidade. Não há nenhuma contradição entre a autonomia da vontade e a religião racional, pelo contrário, há uma complementação que fortalece a disposição de ânimo moral do indivíduo. Contudo, isso não é necessariamente assim com os diversos tipos de seitas eclesiais e os diversos tipos de fé histórica. Mas uma fé eclesial pode se tornar o “esquema sensível” da “religião racional” e da “igreja invisível” na medida em que ele tem como elemento constitutivo essencial o potencial esclarecedor que auxilia o gênero humano a se aproximar do ideal da igreja invisível. Kant vê esse potencial de instrução moral no Cristianismo, quando esse fala do *amor à lei e aos homens*, mas se a ele se adicionasse, como muitas vezes aconteceu, alguma autoridade coativa, seja por temor divino ou terreno, então ele se torna indigno e moralmente repulsivo.⁴²¹ Mas se o Cristianismo não deva ser coercitivo, o Estado, por outro lado, pode exercer seu poder coercitivo sobre as seitas eclesiais para garantir que nenhuma delas exerça coerção sobre seus súditos em seus domínios, mais do que isso, ele pode exercer seu poder coercitivo para influenciar de maneira indireta a teologia, na medida que promove o conflito legal entre teologia e filosofia. Com isso o Estado ofereceria as condições para que os clérigos, enquanto tutores do povo, não sejam menores. O importante é que o seu esclarecimento nos assuntos da religião não deva ocorrer por revoluções, mas através de uma reforma gradual das próprias seitas eclesiais e das “igrejas visíveis”.

3.4 História como progresso moral

Pode-se colocar agora a seguinte questão: por que a filosofia da história deveria restringir o progresso apenas a um desenvolvimento da liberdade externa, excluindo assim o aspecto do desenvolvimento da disposição moral do indivíduo? Por um lado, existe o impedimento da opacidade epistemológica da disposição moral, mas por outro, também existe a legitimidade da crença de que de fato a humanidade está progredindo para o melhor e não apenas num sentido jurídico. Na medida em que gradualmente se retira impedimentos para o desenvolvimento moral dos indivíduos, é de se supor que

⁴²¹ Cf. *EaD*, AA 08: 338. 02-15; 339. 26-37.

gradativamente a razão prática adquira mais efetividade na vida do ser humano. Negar isso seria como contestar o princípio fundamental da filosofia prática kantiana de que a razão se apresenta de fato como uma causa atuante e que a lei moral se impõe na consciência do sujeito. Em suma, negar que a humanidade possa progredir moralmente também no âmbito da disposição de ânimo seria o mesmo que negar que a lei moral possui efetividade.

Além disso, de um lado, sabe-se que as conquistas no âmbito da moralidade interna não são transmitidas naturalmente para a descendência, pois isso exigiria uma nova “criação” ou “influxo sobrenatural”. Mas, por outro lado, através de condições sociais que fomentem o esclarecimento, nos seus mais diversos níveis, especialmente naqueles que se referem à autonomia moral dos indivíduos; através de condições pedagógicas que auxiliem o indivíduo a se sentir de posse da sua própria liberdade; através de instituições políticas que criem um ambiente político institucional que seja ao mesmo tempo pacífico e protetor das liberdades individuais, além de oferecer um plano unificado de educação para a liberdade política e moral; através disso tudo, também se pode acreditar que as gerações futuras possam se desenvolver melhor moralmente e por sua vez, dar um passo a mais no progresso moral em direção ao desenvolvimento de sua humanidade, o que pode ser sedimentado na forma de um progresso moral das instituições. Afinal de contas, a ontogênese também precisa recuperar a filogênese para que algo novo seja criado.

Se, por um lado, a filosofia da história não pode ter como objeto primário a narrativa do progresso moral da disposição, devido a incapacidade epistemológica de acessá-la, por outro, o signo histórico que Kant apresenta na *SF* cumpre exatamente esse vínculo de um fenômeno histórico que passa a ser *interpretado* como o sinal de uma mudança ou da tomada de consciência dos indivíduos sobre seus direitos, e nesse sentido, se refere a um *modo de pensar*, a uma *disposição de ânimo*.

Essas tensões só podem ser resolvidas quando se percebe que a filosofia da história transita por um campo teórico muito próprio, distinto da mera legalidade e da moralidade em sentido estrito. O juízo reflexionante transita por um campo intermédio, aberto pela faculdade de julgar reflexionante e que se enraíza num interesse prático da razão {Cf. 4.3 e 4.4}.

Nesse novo terreno em que se coloca a reflexão teleológica prática da filosofia da história pode-se ter outros critérios para interpretar fenômenos históricos e morais. Por exemplo, o Estado

republicano pode ser um fim em si mesmo na teoria do direito, mas na filosofia da história ele é um meio necessário para que a humanidade possa desenvolver adequadamente as suas disposições morais.

Algo parecido acontece com o que se denominou de virtude moral {Cf. 2.5}, ou o que Höffe chamou de moralidade jurídica. Trata-se de uma possibilidade permitida pela doutrina do direito, mencionada na doutrina da virtude, mas que não se encontra desenvolvida pormenorizadamente em lugar algum da *MS*. Qual o motivo? Que essa “virtude” não se encaixa adequadamente em nenhuma das esferas. Mas ao se conferir os textos de filosofia da história, muitas vezes parece ser essa a possibilidade de desenvolvimento moral que mais se encaixa com o contexto e com seus pressupostos.

Segundo o texto *SF*, tem-se apenas dados empíricos para se vaticinar o progresso, ainda que a causa deles seja uma causa moral, como é o caso do signo histórico.⁴²² Ele também alerta que não se pode ampliar o fundamento moral do gênero humano, pois isso exigiria um influxo sobrenatural. Feitas essas ressalvas, Kant afirma que se pode esperar que no futuro “diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis. Haverá, porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada (...)”. Esses exemplos ultrapassam a mera legalidade, pois a beneficência ou a docilidade quanto às leis não são coisas que possam ser obrigadas juridicamente, isto é, está se *ultrapassando o âmbito da mera legalidade jurídica*. Kant percebe que dá um passo além do direito. Um passo para um campo legítimo teoricamente, mas que se desdobra no pequeno espaço limítrofe que existe entre a ética e o direito, pois se trata sempre de uma reflexão cujo valor é apenas subjetivamente suficiente. Esse aspecto subjetivo da reflexão de bom grado seria transformado pelos adversários, os moralistas políticos, em objeto de escárnio. Por isso, Kant recua e acrescenta um elemento de indeterminação: “quer por amor da honra, quer por interesse pessoal bem entendido”.

Teriam os políticos razão em tornar aquela ideia objeto de escárnio? Sim, se ela se tratasse de uma ampliação da “base moral” da espécie humana. Mas não é isso que a teoria do progresso moral está propondo. Na verdade, a proposta é pensar que a partir de circunstâncias externas cada vez mais favoráveis, não há motivos para negar que aquela base moral se desenvolva. Desenvolvimento não é ampliação, mas é o desdobramento articulado de algo que já estava lá em potência.

⁴²² Cf. *SF*, AA 07: 91f.

Isso significa que não se pode assumir que a espécie humana se tornará gradualmente mais virtuosa em sentido estrito, pois

Que homem se conhece a si mesmo, quem é que conhece os outros tão perfeitamente para decidir se quando separa das causas do seu modo de vida pretensamente bem conduzido tudo o que se chama mérito da felicidade, por exemplo, o seu temperamento benigno congênito, a força natural maior das suas potências superiores (do entendimento e da razão, para dominar os impulsos), além disso, também ainda a oportunidade pela qual o acaso lhe poupou felizmente muitas provocações que afetaram outrem; se separar tudo isso do seu verdadeiro caráter (como necessariamente deve descontar para a este valorizar de um modo justo porque, enquanto dom feliz, não o pode atribuir ao seu próprio mérito), quem quererá então decidir, digo eu, se aos olhos que tudo veem do Juiz Universal um homem, segundo os seus valores morais íntimos, tem ainda alguma superioridade em relação a outrem?⁴²³

Mesmo que a humanidade progrida moralmente no sentido de uma disposição de ânimo mais amena e adequada à lei moral, ainda assim não se poderia dizer que uma pessoa é mais virtuosa que a outra, nem mesmo que uma geração seja mais virtuosa que a outra, pois o problema de se avaliar a virtude ética *stricto sensu* é que ela só poderia ser medida por Deus, visto que não se trata *apenas* daquilo que se fez, mas de saber o quanto disso está ou não dependente das condições circunstanciais nas quais um indivíduo ou uma geração se encontram. Por isso, na verdade, a moralidade em sentido estrito é, para Kant, algo que se *deve sempre perseguir*, mas que jamais se deve ter a pretensão egoísta de já a ter agarrado, muito menos, agir pretensiosamente como se já estivesse de posse dela.⁴²⁴ Esses são os aspectos que impedem o ajuizamento esperançoso do sujeito moral de avançar em direção à crença de que haverá cada vez mais pessoas virtuosas sobre a terra.

⁴²³ *EaD*, AA 08: 329f. O próprio mal radical se apresenta como uma perfídia do coração, isto é, um enganar-se a respeito das próprias intenções, cf. *RGV*, AA 06: 38.

⁴²⁴ Cf. *EaD*, AA 08: 336.

Esse campo intermédio no qual se desenvolve o que se pode chamar de *virtude moral* funda-se na esperança de um contínuo crescimento da legalidade, mas também da benevolência na forma como os seres humanos se tratam, dentro e fora do âmbito da coação jurídica. Por isso, defende-se que aquela virtude moral não é meramente uma virtude política ou cívica, pois ela sempre traz em si um elemento que se vincula com a disposição de ânimo do indivíduo, *o respeito*, ainda que também possa haver sempre outras inclinações agindo simultaneamente, de modo que talvez ele não seja suficiente para manter por si só uma máxima quando o sujeito for exposto à situações completamente adversas. O respeito, enquanto um sentimento moral, indica o efeito da determinação da lei sobre o ânimo do sujeito, por conseguinte, remete a algo que ultrapassa o campo do direito e que inclusive serve como fundamento para o seu próprio aperfeiçoamento moral.

Se, por um lado, essa virtude não pode ser considerada uma virtude ética em sentido estrito, também não pode, por outro lado, ser considerada apenas uma virtude jurídica (política ou cívica). Nomeia-se essa virtude como “virtude moral” justamente por que a Moral indica a raiz comum que unifica o direito e a ética. Essa interpretação não parece cair no perigo de apagar as fronteiras entre ética e direito, entre legalidade e moralidade, pois não se trata de estabelecer o vínculo tendo uma delas como ponto de partida {ver críticas 2.4.i}, mas sim de estabelecer uma relação entre elas a partir de uma outra perspectiva, a do juízo reflexionante teleológico.

4. A HISTÓRIA UNIVERSAL NO CONTEXTO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

Neste capítulo investiga-se a possibilidade de justificação da ideia de uma história universal a partir de contextos transcendentais específicos. Retoma-se a discussão iniciada no primeiro capítulo {especialmente em 1.2} a respeito da “utilidade” de uma história universal e como ela pode ser interpretada a partir da fundamentação transcendental de determinados tipos de discurso. Esses contextos racionais estão vinculados diretamente a um determinado uso de uma faculdade cognitiva, a qual funda um determinado campo de discurso racional e possui um determinado tipo de validade.

Que a história universal se funde no contexto do juízo teleológico e não seja propriamente nem uma teoria mecânica da natureza, nem apenas um conhecimento prático *stricto sensu*, isso é um ponto comum entre os intérpretes. O que permanece em debate é *como e em que medida* a faculdade de julgar reflexionante, ou simplesmente o uso regulativo de ideias, se vincula com o uso teórico e o uso prático da razão. Nesse sentido, divide-se a discussão que se segue em quatro partes: a relação da teleologia com o conhecimento teórico-especulativo; a relação da teleologia com o conhecimento prático *stricto sensu*; e a teleologia tendo relações com o campo teórico, mas vinculando-se principalmente ao campo prático, de modo a se apresentar como um campo de discurso racional próprio, chamado de teleologia moral; finalmente explora-se algumas características desse novo *território* de discurso racional e como elas influem na forma como se deve compreender o progresso na história.

4.1 Sobre uma pretensa fundamentação teórico-especulativa⁴²⁵

Neste subcapítulo defende-se que o projeto de uma história universal não pode ser interpretado de forma alguma no horizonte de um uso teórico da razão, pois tal tentativa cometeria três erros que solapariam completamente tal empreendimento. Para se manter a rigorosidade contextual, a análise desse subcapítulo é restrita ao ensaio da *IaG* e de sua relação com obras do mesmo período, isto é a *KrV*, *GMS*, e *MAM*, pois uma análise da argumentação no contexto da *KU* exigirá uma seção independente {Cf. 4.3.ii}.

⁴²⁵ O tema das seções 4.1.i e 4.1.iii já foram abordadas anteriormente em: KLEIN, 2009c.

Nesse sentido, defende-se que interpretações como as de, por exemplo, Wood, Kleingeld e Rauscher são equivocadas {Cf. 1.2.i}. Segundo Wood:

Não há dúvida de que Kant, algumas vezes, viu a história à luz de nossa vocação moral e das esperanças moral-religiosas fundadas nelas.(...) Não obstante, tal leitura da filosofia kantiana da história como um todo e sobretudo do projeto anunciado na obra básica e principal de Kant sobre o assunto – *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* – é fundamentalmente enganosa, inclusive uma distorção grosseira dos pontos de vista de Kant sobre o modo como a história humana deveria ser estudada e compreendida. (...) Um olhar mais próximo do texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* revela que, em geral, **o ponto de partida de Kant para a filosofia da história é puramente teórico. Ele não introduz considerações de natureza moral-religiosa até a nona (e última) proposição do ensaio.** O modo correto de descrever sua posição é dizer que ele procede a partir de considerações de razão teórica, projetando a “ideia” (ou conceito racional *a priori*) de **um programa puramente teórico para atribuir um sentido compreensível aos fatos acidentais da história humana.** Então, tenta conduzir a história, como um objeto teórico de estudo assim concebido, a uma espécie de *convergência* com as nossas preocupações práticas, de forma a unir nosso entendimento teórico da história a nossas esperanças moral-religiosas como seres históricos.⁴²⁶

Uma interpretação semelhante já havia sido defendida anteriormente por Kleingeld. Segundo ela, o conceito de teleologia usado por Kant na *IaG* é justificado com base nas duas últimas seções da *Dialética transcendental da KrV*,⁴²⁷ e sua *utilidade* é servir como fio condutor para a organização do material histórico e orientar a historiografia em sua atividade de investigação científica.⁴²⁸ Kleingeld é

⁴²⁶ WOOD, 2008, 139, **negritos acrescentados.**

⁴²⁷ Cf. *KrV*, B670-732.

⁴²⁸ KLEINGELD, 1995, 15-31; 110-116.

mais cautelosa que Wood e nega que a dimensão moral estivesse ausente do texto e que só fosse introduzida na nona proposição. Contudo, “da circunstância de que Kant solucione uma questão teórico-especulativa a respeito da unidade sistemática do mundo fenomênico com a ajuda de um conceito prático-moral, não transforma a questão mesma em uma questão prático-moral. A *IaG* se refere primeiramente à filosofia da história segundo uma ‘intenção teorética’.”⁴²⁹

Rauscher, por sua vez, pretende mostrar que a distinção entre dois tipos diferentes de história, isto é, a historiografia e a história universal, é finalmente problemática e que ambas poderiam ser vistas como sendo a mesma coisa {indo contra todas as diferenças apresentadas em 1.1}. Segundo ele, a terceira até a sétima proposições da *IaG*, seriam compatíveis com uma investigação histórica empírica, podendo-se concluir empiricamente que o progresso na história é real. Isso poderia ser inferido de passagens como aquela da oitava proposição que afirma que a experiência poderia revelar um pouco a respeito do curso do mundo, a partir do qual se poderia inferir o restante, tal como acontece na revolução dos astros.⁴³⁰ Dessa forma “ao invés de Kant ter sugerido, como ele fez, que seu trabalho não intenta ‘tomar o lugar daquela *história* cuja composição é completamente empírica’, ele devia ter oferecido suas reflexões como uma hipótese dentro da história empírica.”⁴³¹

i. Erro da perversa ratio

Se o projeto kantiano de uma história universal fosse de caráter essencialmente teórico-regulativo, então, poder-se-ia recriminar Kant por cair no erro da razão às avessas (*perversa ratio*),⁴³² ou seja, ao invés

⁴²⁹ KLEINGELD, 1995, 31. Tradução própria.

⁴³⁰ Cf. *IaG*, AA 08: 27.

⁴³¹ RAUSCHER, 2001, 51. Tradução própria.

⁴³² Cf. *KrV*, A692-693/B720-721. Em certos momentos surge uma dificuldade em distinguir exatamente o erro da *razão indolente* do erro da *razão às avessas*, nessa situação encontra-se a seguinte passagem: “Uma *hipótese transcendental*, na qual uma simples ideia da razão fosse usada para a explicação das coisas da natureza, não seria, por conseguinte, uma explicação na medida em que aquilo que não se compreende suficientemente a partir de princípios empíricos conhecidos seria explicado através de algo do qual nada se compreende. O princípio de uma tal hipótese também só serviria propriamente para satisfazer a razão, e não para promover o uso do entendimento com respeito aos objetos. A ordem e a conformidade a fins que imperam na natureza têm por sua vez que ser

de orientar a descoberta de novos conhecimentos empíricos, a razão simplesmente imporia arbitrariamente fins à natureza, o que torna supérflua a atividade do entendimento. Dito de outra forma, se o projeto de uma história universal tivesse um caráter eminentemente teórico, tal como defendem Wood, Kleingeld e Rauscher, então Yovel teria razão em sustentar que a *IaG* foi o maior erro dogmático de Kant, entretanto, *não por falta de justificação da concepção teleológica*, como defende Yovel,⁴³³ *mas pela aplicação incorreta da teoria do uso regulativo das ideias*.

Para Kant, a ideia de um Sábio criador do mundo e sua ideia derivativa de uma natureza sabiamente organizada podem servir como *hipóteses transcendentais* para orientar o entendimento na busca por regras causais subjacentes aos fenômenos e possibilitar a interconexão do conjunto dos conhecimentos empíricos em um sistema. O método heurístico visa oferecer aos conceitos do entendimento “a máxima unidade ao lado da máxima extensão”,⁴³⁴ ou seja, a ideia, enquanto um *focus imaginarius*, tem a função de estender o máximo possível as dimensões da experiência dada, mas sem que se ultrapasse o limite da experiência possível. Isso significa que a ideia de uma sábia natureza pode, juntamente com a experiência histórica acumulada até o momento, projetar uma unidade que envolva também a experiência histórica futura. Nesse sentido, o fato de Kant se referir a uma experiência história futura seria, à primeira vista, legítimo, pois o uso da razão ainda estaria se restringindo ao limite da experiência possível.

Entretanto, dificilmente se pode sustentar que *o método* que Kant utiliza na *IaG* se conforma a esse procedimento meramente heurístico, pois o projeto de uma história universal, tal como ele é

explicados a partir de fundamentos naturais e segundo leis naturais, e aqui mesmo as mais fantásticas hipóteses, desde que físicas, são mais toleráveis do que uma hipótese hiperfísica, isto é, o apelar para um criador divino que se pressupõe com esta finalidade de explicação. Com efeito, seria um princípio da razão indolente (*ignava ratio*) deixar de lado as causas, cuja realidade objetiva pode ser conhecida no curso da experiência, pelo menos segundo a sua possibilidade, a fim de descansar numa simples ideia, aliás muito cômoda para a razão” (*KrV*, A772-773/B800-801).

⁴³³ Yovel afirma que na *IaG* Kant “parece cometer um considerável erro dogmático” na medida em que “atribui à natureza um plano teleológico oculto, pelo qual a totalidade da história empírica tem de ser explicada e predita, mas isso está em conflito direto com a *Crítica da razão pura*, que admite apenas princípios mecânicos na natureza” (YOVEL, 1980, 154s. Tradução própria).

⁴³⁴ *KrV*, A644/B672.

proposto, *desconsidera* um outro critério exigido pela teoria do uso regulativo das ideias, a saber, *que a validade da unidade sistemática seja sempre testada a partir da pedra de toque dos conhecimentos produzidos pelas regras do entendimento, isto é*, a verdade das teses históricas deve ser constantemente *testada* com base nos conhecimentos empíricos. Nesse sentido, lê-se na *KrV* que:

O uso hipotético da razão refere-se, portanto, à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, e esta é por sua vez a *pedra de toque de toda a verdade das regras*. Inversamente, a unidade sistemática (enquanto simples ideia) é unicamente uma unidade *projetada* que precisa ser considerada em si não como dada, mas só como problema; serve, todavia, para encontrar um princípio para o múltiplo e para o uso particular do entendimento, e para mediante tal *principium* dirigir este uso e torná-lo interconectado mesmo com respeito aos casos que não são dados.⁴³⁵

Note-se que na *IaG* se acentua a característica de que a ideia de uma sábia natureza possibilita a interpretação do caótico emaranhado dos fenômenos do mundo humano como um contínuo desenvolvimento das disposições naturais e, portanto, possibilita que o agregado seja visto como sistema. Contudo, o texto descuida largamente do critério de que as regras do entendimento, nesse caso, sob a forma de conhecimentos históricos empíricos (leis empíricas), devam sempre continuar sendo a pedra de toque da verdade e da correção. Na medida em que as proposições que constituem a base do projeto da história universal não podem ser refutadas por qualquer experiência (especialmente a 2^a, 3^a e 4^a proposições), tem-se como consequência a submissão servil do entendimento à razão, pois todas as experiências já seriam válidas de antemão, *dado que se atribuiu uma onipotência metafísica à tese da sociabilidade insociável* que conduz a espécie humana para uma única condição, a saber, *o progresso das disposições naturais*.⁴³⁶ Em outras

⁴³⁵ *KrV*, A 647-648/B 675-676.

⁴³⁶ Rauscher (2001) pensa que seria possível interpretar a sociabilidade insociável dentro do horizonte de uma ciência empírica, pois a ciência social empírica trabalha em termos de probabilidade e lida em certa medida com casos contrafactuais (46s), além disso, também é comprovável que a ciência econômica e outras ciências humanas utilizam um certo modelo de teleologia,

palavras, uma leitura teórico-especulativa da história universal, enquanto sistematizando as experiências empíricas, é absolutamente irrefutável, pois qualquer acontecimento, mesmo as catástrofes ocorridas na segunda guerra mundial poderiam ser sempre interpretadas como contribuindo num sentido positivo para a realização do propósito da natureza. Nesse sentido, *defende-se que a impossibilidade dessa teoria histórica ser refutada significa que se está postulando uma regra a priori, a qual ao invés de auxiliar o entendimento, na verdade, o subjuga.*⁴³⁷

Poder-se-ia tentar rebater essa crítica afirmando que, se, por um lado, a ideia de uma sábia natureza não pode ser refutada, por outro, ela também não pode ser teoricamente confirmada.⁴³⁸ Nesse sentido, supõe-se que Kant se manteria dentro dos limites estabelecidos pelo uso regulativo das ideias. Entretanto, o ponto aqui em questão não é a confirmação ou refutação da ideia mesma, mas a possibilidade de refutação ou confirmação *das proposições* que constituem a *aplicação* daquela ideia aos conhecimentos empíricos. Nesse sentido, precisa haver um mútuo controle entre a razão e o entendimento. Se, por um lado, o entendimento precisa sempre pressupor que tudo na natureza possui um

ainda que evitem falar de ‘progresso’(50). Ainda que a análise de Rauscher a respeito do uso que as ciências contemporâneas fazem da noção de teleologia esteja certa, o que é questionável na sua interpretação é querer desvincular a noção de teleologia e de sociabilidade insociável da noção de progresso. Além disso, defende-se que o seu principal equívoco a respeito da sua interpretação é que na a teoria kantiana da história universal não se trata de lidar com alguns exemplos contrafactuais, mas que *nenhum exemplo contrafactual é suficiente para invalidar a teoria.* São duas posições muito distintas uma da outra.

⁴³⁷ Em sentido semelhante lê-se que “mesmo que a existência de uma inteligência suprema fosse provada, a partir disso poderíamos tornar muito bem compreensíveis, de um modo geral, o finalismo na disposição da Ordem do mundo, mas de modo algum estaríamos autorizados a derivar desta existência qualquer arranjo ou ordem particular, nem a inferi-la temerariamente onde não é percebida; pois é uma regra necessária do uso especulativo da razão não desconsiderar as causas naturais para, renunciando àquilo a respeito do que podemos ser instruídos pela experiência, derivar algo que conhecemos daquilo que ultrapassa totalmente o nosso conhecimento.” (*KrV*, B 827)

⁴³⁸ Cf. “Mas mesmo este cálculo errado não pode afetar a própria lei no seu fim universal e teleológico. Com efeito, embora um anatomista possa estar persuadido de um erro ao referir a um fim qualquer órgão de um corpo animal do qual pode mostrar claramente que não resulta referência àquele fim, é todavia inteiramente impossível *provar* que uma estrutura natural, seja qual for, não tenha absolutamente fim algum.” (*KrV*, A688/B716).

fim, por outro, ele deve poder avaliar e determinar quais são esses fins. Sem esse controle por parte do entendimento, a razão simplesmente projetaria fins à natureza de forma objetiva e o entendimento ficaria a mercê do *despotismo dogmático da razão*. Em outras palavras, tal interpretação estaria atribuindo a Kant o erro mais básico ao qual a *KrV* se propõe a eliminar. Da mesma forma, se a razão não orientasse o entendimento, este não poderia fazer mais do que soletrar fenômenos aleatoriamente sem jamais alcançar uma unidade que se exige para se estabelecer uma ciência.

Ao propor a teoria do uso regulativo das ideias, Kant tem em mente o problema de encontrar alguma legitimação *a priori* para o procedimento utilizado na biologia, pois ela, diferentemente da Física pura que tem como objeto as leis *a priori* de uma natureza em geral, precisa se debruçar sobre a determinação das leis empíricas, uma questão que permanece em aberto na *Dedução transcendental das categorias*.⁴³⁹

Ao se defender que a intenção central na *IaG* é essencialmente teórica, como faz Wood e, em certa medida, Kleingeld e Rauscher, procura-se transpor a teoria formulada na *KrV*, a qual tinha originariamente em vista o contexto biológico, para o contexto da história e, por conseguinte, pretende-se *equiparar* o empreendimento da legitimação do método de uma história universal ao empreendimento da legitimação do método da biologia. Nesse sentido, essa leitura precisaria defender que a proposta de Kant na *IaG* é conduzir a *Historie*, enquanto agregado de narrativas factuais, em direção à cientificidade e à sistematicidade, tal como acontece com as demais ciências naturais.⁴⁴⁰ Contudo, essa interpretação esbarra num problema irremediável, pois ela precisa supor que Kant desconsiderou completamente duas características que separam diametralmente a história universal da biologia, a saber: a capacidade de fazer experimentos para corroborar ou refutar suas hipóteses;⁴⁴¹ e o fato da história universal ter de lidar com a

⁴³⁹ Cf. *KrV*, B164-165.

⁴⁴⁰ Isso já não faz sentido se se lê o texto da *IaG* que afirma que com a *Geschichte* Kant não pretende inviabilizar a *Historie*.

⁴⁴¹ No prefácio a segunda edição da *KrV*, Kant afirma que o procedimento do pesquisador da natureza deve ser como o de um “juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe”, pois “a razão só compreende o que ela mesma produz segundo o seu projeto” (*KrV*, B XIII). Assim Kant descreve o procedimento de Galileu, Torricelli e Stahl em seus experimentos como o de juízes que obrigam a natureza a responder suas

condição dos homens possuem um *arbitrium liberum*.⁴⁴² Pode-se dizer que essa interpretação transforma Kant numa espécie de positivista histórico, ainda que num sentido precavido, já que condicionaria sua teoria ao uso aparentemente regulativo.

A capacidade de fazer experimentos e testar hipóteses se refere ao controle que o entendimento desempenha sobre a razão. Se o entendimento não pode desempenhar nenhum controle sobre as proposições derivadas da ideia de uma sábia natureza, então, sob uma perspectiva teórica, faz-se um *uso ilegítimo* daquela ideia. Se o projeto de Kant na *IaG* fosse eminentemente teórico, então o seu procedimento deveria se conformar aos critérios exigidos para aplicação da ideia da razão ao campo da história e, por conseguinte, Kant deveria estar preocupado em debater outras possibilidades de estruturação de uma história universal e apresentar e discutir possíveis critérios de corroboração ou refutação empírica. Mas ele não faz isso em momento algum.

A condição do ser humano, enquanto um ser dotado de livre arbítrio também não passou despercebida por Kant no ensaio da *IaG*, mesmo que a primeira afirmação do ensaio remeta ao resultado da terceira antinomia, onde se sustenta um determinismo fenomênico, inclusive das ações humanas. Na medida em que Kant reconhece que o homem é dotado de livre arbítrio, isso torna impossível determinar exatamente quais são as causas de suas ações. Assim, se o resultado da terceira antinomia estabelece que, *em princípio*, todas as ações humanas podem ser submetidas à lei da causalidade natural, Kant também reconhece que, *de fato*, o conhecimento exato dessas causas é impossível.

Ora, como um empreendimento de caráter teórico poderia ter sido o fio condutor do texto da *IaG*, se ele já se encontra condenado de antemão? Assim, com base no que foi apresentado nesse argumento, defende-se que a meta da filosofia da história de Kant não foi fundamentar uma história universal que tivesse a pretensão de ser um projeto eminentemente teórico, isto é, que tivesse uma aspiração teórico-científica. Kant sabia dos limites inerentes a uma teoria da história e deixa isso claro quando escreve que “os homens, nos seus esforços, não procedem de modo puramente instintivo, como os animais, e também não como racionais cidadãos do mundo em conformidade com um plano

questões, isto é, a responder se suas hipóteses correspondem ou não a realidade dos fenômenos.

⁴⁴² *KrV*, A534/B562.

combinado”.⁴⁴³ Entretanto, se ele ainda assim apresentou proposições que visam “descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir do qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza”,⁴⁴⁴ então, ele só pode ter feito isso num intuito eminentemente prático. A leitura regulativa-teórica também não concorda com o que Kant apresenta em 1786 no texto *MAM*, onde lê-se que o projeto de uma história sobre o início da humanidade deve “anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em companhia da razão para o descanso e saúde do ânimo, e não como ocupação séria”.⁴⁴⁵ Além disso, ele acrescenta que “essas conjecturas também não podem se comparar com aquela história, que a respeito do mesmo acontecimento é acreditada e estabelecida sobre informações reais, cujas provas descansam sobre fundamentos completamente distintos, como simples filosofia da natureza”.⁴⁴⁶

Na introdução da *IaG*, Kant instiga uma leitura teórica do seu projeto, contudo, esses trechos não assumem um papel positivo na determinação do caráter da história universal, mas tem somente a função de provocar o leitor a aceitar a possibilidade de se pensar uma regularidade histórica. Nesse sentido, percebe-se que o “tom” com que Kant se refere à certeza do progresso muda consideravelmente no decorrer do texto. Ao se comparar a introdução com a oitava proposição, percebe-se que a certeza transcendental de que tudo na natureza ocorre segundo regras passíveis, ao menos em princípio, de serem descobertas e de que essa certeza poderia ser “observada” na estatística dos nascimentos, essa certeza é *recontextualizada* para o âmbito de uma narrativa histórica racional, de modo que Kant passa a afirmar que a experiência mostra muito pouco quanto à trajetória da história, o que obriga o ser humano a se apegar mesmo aos débeis indícios de progresso. Ora, esses indícios poderiam bastar para um uso prático-regulativo, mas não para um uso teórico-regulativo que aspirasse alguma utilidade científica.

⁴⁴³ *IaG*, AA 08: 17. 27-31.

⁴⁴⁴ *IaG*, AA 08: 18. 07-11.

⁴⁴⁵ *MAM*, AA 08: 109. 22-25. Tradução própria.

⁴⁴⁶ *MAM*, AA 08: 109. 16-20 Tradução própria.

ii. Erro de um *ens rationis*

A história enquanto uma totalidade que abarque o presente, passado e futuro não é um objeto de interesse teórico da razão pura. No que se refere à consideração de um fenômeno empírico, apenas ideias que se refiram a uma totalidade ascendente são pressupostas como necessárias para se pensar um condicionado dado e não a série descendente.⁴⁴⁷ Dito de outra forma:

Se, porém, existe alguma condição dada inteiramente (e incondicionalmente), então não se precisa mais de um conceito da razão para prosseguir a série, pois o entendimento faz por si todo passo para baixo, da condição ao *condicionado*. Deste modo as ideias transcendentais servem somente para *ascender*, na série de condições, até o incondicionado, isto é, até os princípios. Todavia, com respeito ao *descer* ao condicionado, há um uso lógico bastante extenso que nossa razão faz das leis do entendimento, mas nenhum uso transcendental; e, se nos formamos uma ideia da absoluta totalidade de uma tal síntese (*do progressus*), por exemplo, da série total de todas as mudanças *futuras* do mundo, trata-se então de um ente de pensamento (*ens rationis*), que é pensado só arbitrariamente e não pressuposto necessariamente pela razão. Com efeito, para a possibilidade do condicionado é, na verdade, pressuposta a totalidade de suas condições, mas não de suas sucessões.⁴⁴⁸

Kant define “*ens rationis*” como um “conceito vazio sem objeto”, isto é, algo que não pode ser contado entre as possibilidades, pois é uma simples ficção não contraditória.⁴⁴⁹ Ora, a própria necessidade de entender o fenômeno histórico tendo em vista algo que se projeta para um futuro indefinido (desenvolvimento de todas as disposições humanas) não constitui parte alguma do interesse teórico necessário da razão. Conhecer significa determinar as condições pelas quais um objeto foi dado na intuição. Uma vez que se esteja de posse desse conhecimento, pode-se aplicá-lo em outras situações, isto é, uma vez

⁴⁴⁷ Cf. *KrV*, B 388f.

⁴⁴⁸ *KrV*, B 393f.

⁴⁴⁹ Cf. *KrV*, B 348.

que se perceba que as mesmas condições foram dadas, permite-se esperar que o mesmo objeto seja dado novamente. Assim, o uso teleológico das ideias da razão serve para guiar o processo no conhecimento interconectado das causas, as quais sempre seguem uma linha *ascendente*. Depois que se conheceu algo dado, então a série descendente, pode ser determinada de forma bastante extensa pelo *entendimento*, mas também sempre de uma forma limitada, isto é, jamais sob a referência de uma totalidade.

Até se poderia utilizar a ideia de uma natureza teleológica, da qual o homem faça parte, para auxiliar a investigação de uma determinada característica do comportamento humano. Mas isso significaria que se está usando a noção de teleologia para entender por que algo está dado do jeito que está. A partir disso, pode-se pressupor teleologicamente que em algum momento passado o apêndice havia tido alguma função no corpo humano. Porém, uma vez que se chegue a conclusão que o apêndice não está realizando nenhuma função na promoção da saúde do corpo humano, não se segue do pressuposto teleológico a hipótese de que esse órgão ou essa característica foi posta no corpo humano para desempenhar alguma função daqui a mil anos, por exemplo. É exatamente isso que Kant se propõe a fazer na *IaG*, isto é, ele pressupõe que o ser humano têm uma disposição moral que não está sendo usada no momento (na *GMS* ele inclusive aceita a hipótese de pensar que até hoje jamais houve uma ação moral), mas que ela se realizará cada vez mais no futuro. Isso mostra que de forma alguma Kant poderia estar pensando uma *ideia de uma historia universal com um propósito cosmopolita* numa perspectiva de uso teórico.

iii. A falácia naturalista

Na segunda proposição da *IaG*, a aplicação do princípio teleológico à condição humana conduz a uma situação mais complexa do que no caso dos demais seres vivos. Dado sua capacidade racional, as disposições naturais do homem podem se desenvolver integralmente só na espécie e não no indivíduo. Como se mostrou anteriormente, pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental que se refere ao trato das coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. Eles correspondem às seguintes três disposições naturais humanas: *a técnica, a pragmática e a moral*.⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ Cf. *Anth*, AA 07: 321ff.

Se, por um lado, Kant não enumera essas três disposições naturais na segunda proposição, por outro, a sequência do texto confirma que ele as está supondo.⁴⁵¹ Posto isso, a questão que se coloca é: o horizonte teleológico da primeira proposição poderia estabelecer que a *intenção da natureza* é fazer com que os seres humanos desenvolvam por si mesmos suas disposições técnicas, pragmáticas e morais? Defende-se que esse não é o caso. O pressuposto teleológico implica a garantia do desenvolvimento das disposições naturais, mas ele, por si só, não determina quais são essas disposições. A disposição técnica e a pragmática podem ser facilmente constatadas por meio da experiência, mas a existência de uma disposição moral, no sentido genuíno da filosofia kantiana, é algo que não pode ser estabelecido via observação. Deve-se ter em mente que no mesmo ano da publicação da *IaG*, Kant publicou a *GMS*, obra que se coloca exatamente como objetivo a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”,⁴⁵² ou seja, a garantia filosófica da moralidade se tratava para Kant de um tema ainda em aberto. A moralidade precisava de uma legitimação visto que ela não pode ser comprovada por meio da observação ou estabelecida através da suposição de uma teologia ou teleologia. Isso não significa que a disposição moral não possa ser considerada natural, na verdade, se o ser humano pode agir moralmente, isso ocorre pelo fato de que ele naturalmente tem essa capacidade. Mas, *num sentido epistemológico, é a legitimidade da realidade do agir moral que condiciona a suposição de que a natureza nos deu essa capacidade.*⁴⁵³

⁴⁵¹ Cf. *IaG*, AA 08: 26. 20-36.

⁴⁵² *GMS*, AA 04: 43; 392.

⁴⁵³ Poder-se-ia contra-argumentar que antes da *Crítica da razão prática*, Kant procurava fundamentar a moralidade mediante uma argumentação teórico-especulativa. Entretanto, acredito que mesmo assim meu argumento ainda seria válido, pois, isso não transformaria completamente a moral em teoria, mas apresentaria um fundamento comum a ambas. Nesse caso, talvez uma argumentação teleológica pudesse chegar por si só à conclusão da existência de uma disposição moral, mas somente por que ela mesma já pressupunha em suas bases um aspecto em comum com a moral. Em outras palavras, se o sistema da filosofia transcendental se assentasse sobre um único princípio, mesmo assim, isso não mudaria o fato de que a história universal, tal como é pensada no texto da *IaG*, possuiria um caráter prático que a acompanha e a orienta desde a colocação dos seus fundamentos, ou seja, não transformaria a *IaG* em um projeto essencialmente teórico de sistematização dos fenômenos históricos. Retorna-se a esse ponto no que segue {4.3.i}.

Ora, na segunda proposição Kant pressupõe a existência de uma disposição que não pode ser estabelecida através de uma argumentação puramente teórica. *Trata-se de uma pressuposição prática que irá determinar implicitamente todo o curso da argumentação.* Sustenta-se aqui que sem essa pressuposição, isto é, por meio de uma concepção teleológica meramente teórica, Kant não poderia estabelecer que o fim da natureza é a constituição de uma sociedade civil interna e externamente justa. Nesse sentido, vai-se aqui diretamente de encontro à tese de Wood.

O cerne do argumento é o seguinte: somente a partir da suposição da existência de uma disposição moral que confere um valor absoluto ao ser humano, isto é, um valor não apenas de meio para outro fim, mas de um fim em si mesmo, Kant pode chegar à tese da quinta proposição, a saber, que a “Natureza quer (...) uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontre unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma **constituição civil perfeitamente justa**, que deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da Natureza”.⁴⁵⁴ Somente a partir da pressuposição da disposição moral, os seres humanos passam a ser considerados como seres dotados de *igual valor moral*. Sem essa pressuposição, Kant não pode dizer que a sociedade que se apresenta como *a melhor para o desenvolvimento das disposições naturais* é aquela em que *todos* tenham direito à *mesma* quantidade de liberdade civil (ao menos em princípio), ou seja, a melhor sociedade para o desenvolvimento das disposições naturais da espécie não precisaria ser necessariamente uma *sociedade justa* (nos termos kantianos de justiça). Sem a premissa de que o ser humano deva ser tratado como um fim em si mesmo, seria possível dizer que a constituição civil mais adequada para que a espécie humana desenvolva suas aptidões físicas e mentais é a sociedade escravagista, ou mesmo outra versão qualquer aos moldes de uma ficção científica. Não há garantias *teóricas* de que uma sociedade civil justa promova melhor as disposições humanas do que qualquer outro modelo social onde não esteja em questão a noção de justiça. Dito de outra forma, não existe qualquer *impedimento teórico* em se sustentar que o fomento da desigualdade e da disparidade entre os indivíduos *melhore o desempenho do conjunto*.

Como contra-argumento à tese aqui defendida, poder-se-ia evocar a alegação oferecida em *ZeF* de que mesmo uma sociedade de demônios, desde que tivesse entendimento, escolheria a sociedade

⁴⁵⁴ *IaG*, AA 08: 22. 14-19. **Negrito acrescentado.**

republicana (a mais justa segundo Kant), na medida em que ela lhes oferece as melhores condições para desenvolver da melhor forma possível suas habilidades e viver sua vida seguramente.⁴⁵⁵ Contudo, como se mostrou anteriormente {3.2.ii}, esse não é um argumento válido, pois se funda numa interpretação equivocada daquela passagem.

Também a organização civil mundial, na forma de uma Federação das nações ao invés de um Estado mundial, indica a pressuposição de um fundamento moral. Para que uma sociedade civil se organize perfeitamente bem no âmbito interno, ela deve estar segura quanto a não ocorrência de ataques por parte de outras nações, pois, dessa forma, os esforços que cada nação faz para se assegurar contra uma possível guerra futura podem ser empregados pelos cidadãos e pelo próprio Estado no desenvolvimento das disposições naturais dos cidadãos, tal como proclama o ideal da *Aufklärung*.⁴⁵⁶ Em outras palavras, o desenvolvimento político-jurídico de âmbito mundial, que culminaria no estado de paz perpétua, se justifica como fim da natureza pelo fato de que tal situação jurídica é a situação ideal para que *cada indivíduo* e toda a espécie possam desenvolver da melhor forma possível suas disposições naturais. Em segundo lugar, estabelecendo-se uma analogia entre os estados e o ser humano, pode-se atribuir *um valor moral intrínseco a cada Estado*, o qual não é respeitado em um *Estado universal*, mas apenas em uma *Federação das nações*.⁴⁵⁷

Ao se observar a história, percebe-se que vários dos grandes feitos de alguns povos, no âmbito do desenvolvimento científico-tecnológico, político ou arquitetônico, foram possíveis com base na escravidão e, por conseguinte, da constante submissão de um estado a outro. Por que, segundo a filosofia kantiana da história, o progresso futuro *deveria ser* diferente? Ora, se o desenvolvimento da espécie humana se restringisse ao desenvolvimento da disposição técnica e pragmática, então, também não haveria qualquer contraindicação puramente racional (em sentido técnico-pragmático) em relação à criação de um Estado mundial e de um modelo de dominação. É

⁴⁵⁵ Cf. *ZeF*, AA 08: 366.

⁴⁵⁶ Cf. *IaG*, AA 08: 26; 28.

⁴⁵⁷ Kant faz algumas análises econômicas baseadas no desenvolvimento do comércio, além de algumas constatações antropológicas sobre as diferenças das línguas e religiões em *À paz perpétua* (*ZeF*, AA 08: 367), as quais pretendem mostrar que a natureza é alheia a tal unidade entre as nações (Estado mundial), mas é evidente que essas considerações têm apenas um caráter corroborativo e ilustrativo.

importante perceber que nesse Estado mundial, a nação dominante poderia se estruturar internamente como uma república, mas, em relação às colônias, poderia ser um império, nesse sentido os “cidadãos legítimos” gozariam de liberdades e direitos políticos, enquanto os “cidadãos” dos estados dominados seriam tratados como cidadãos de “segunda classe” ou simplesmente como escravos. Assim, pode-se dizer que o progresso futuro deveria ser diferente, ou seja, pode-se sustentar que a natureza deveria querer (“para não ser acusada de um jogo infantil”) que o homem se dirija para a realização de uma sociedade civil justa e uma sociedade cosmopolita apenas se se assume que existe uma razão prática pura, a qual ordena que cada ser humano e cada Estado seja considerado como um fim em si mesmo.

Portanto, se todo o projeto de uma história universal não estivesse desde o início orientado segundo uma perspectiva e intenção prática, então Kant deveria ser acusado de ter cometido uma falácia naturalista, pois ele estaria fazendo uma inferência inválida sobre algo que deveria ser, isto é, uma sociedade civil perfeitamente justa, a partir de algo que é, uma teleologia de caráter teórico.

Assim, a partir desses três argumentos, de uma *perversa ratio*, de um *ens rationis* e de uma falácia naturalista, mostra-se que não é possível interpretar o texto *IaG* como tendo um caráter essencialmente teórico, ainda que regulativo, pois tal leitura transformaria Kant num filósofo extremamente incoerente, algo que fere o princípio hermenêutico de interpretação filosófica e somente poderia ser aceito em último caso.

4.2 Sobre uma pretensa fundamentação prática stricto sensu

Assumir que a filosofia da história possa ser fundamentada a partir de princípios da filosofia prática em sentido estrito significa assumir que a filosofia da história pertence de forma constitutiva ao domínio da Metafísica dos costumes. Em outras palavras, a história universal seria interpretada como uma resposta à questão da razão pura: “que devo fazer?” Contra essa leitura já apresentada anteriormente {Cf. 1.2.ii e 2.3.i} pode-se colocar três contra-argumentos: a falácia naturalista ao reverso, a destruição da autonomia da vontade e como um critério de orientação prática insuficiente. Com isso não se trata de negar que haja um vínculo estreito entre a filosofia da história e a filosofia prática, mas de mostrar que esse vínculo não pode ser tão estreito que mantenha a própria filosofia da história como uma parte constitutiva da

filosofia prática e como uma resposta à questão sobre o que se deve fazer.

i. Falácia naturalista ao reverso

Existe uma lacuna argumentativa entre uma narrativa histórica e um mandamento prático, seja jurídico, seja moral em sentido estrito. Em outras palavras, das premissas de que (1) tem-se o dever de promover o progresso e de que (2) “dever implica poder”, *não se segue* que (3) haverá um progresso para o melhor ou que (4) a história humana já se encontra em um constante progresso para o melhor.⁴⁵⁸ A passagem entre o dever e aquilo que deveria ser não pode ser realizada na filosofia da história com base na premissa “*dever implica poder*”, pois não se está falando de uma ação que esteja dentro do escopo do agir humano individual e portanto a um agir moralmente imputável. Não observar isso seria como realizar uma falácia naturalista ao reverso, isto é, dar um salto ilegítimo do domínio do dever para o campo da reflexão teórica.

ii. Corrosão da autonomia da vontade

Uma leitura como a de Yovel que assume que seja necessário algo como um imperativo histórico para garantir a aplicabilidade à moral, pois do contrário ela seria vazia, se sustenta sobre uma interpretação equivocada do elemento central da filosofia prática kantiana,⁴⁵⁹ a saber, a fundamentação autônoma da moralidade através do *factum da razão*. Ou a razão é por si mesma legisladora, e por conseguinte, é capaz de orientar o agir moral, ou a razão precisa se apegar a representações que se originam de objetos externos a ela para agir e, nesse caso, seu agir é heterônimo. Não há meio termo para Kant. Negar que a razão prática consiga se realizar por si mesma e ainda assim defender que ela se realize apenas a partir de uma teoria teleológica a respeito de como seria o mundo é criar uma teoria heterônoma que de forma alguma pode ser legitimada nos parâmetros da filosofia crítico-transcendental. A relação da razão prática com a filosofia da história será retomada no capítulo cinco.

⁴⁵⁸ Cf. KLEINGELD, 1995, 55. Segundo a formulação de Allison, “Ought implies can, not shall” (ALLISON, 1995, 46).

⁴⁵⁹ Cf. YOVEL, 1980: 74

iii. Insuficiência do critério de orientação prática

Segundo Kaulbach, a ideia de uma história universal orientada por uma Providência ou uma sábia Natureza teria a função de um ideal prático que orientaria o indivíduo no seu agir moral {Cf. 1.2.ii}. Kaulbach faz referência a seguinte passagem na *GMS*, onde Kant afirma que “ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites; (...) O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática* (...)”.⁴⁶⁰ Mas essa analogia já se mostra problemática na medida em que, no caso da filosofia da história, o movimento seria exatamente o contrário daquele feito na *GMS*, isto é, ao invés de se pensar um mundo onde a única legislação fosse a lei moral, trata-se agora de se pensar em um mundo em que opera uma legislação teleológica sustentada no antagonismo das disposições, isto é, no conflito. Em outras palavras, o pensar-se em um mundo onde a história universal é real não é equivalente ao movimento que a razão prática faz quando ela se pensa no mundo inteligível, onde a lei moral funcione como uma lei da natureza.

Outro ponto que mostra a ilegitimidade da história universal como orientação do agir é que ela jamais foi utilizada como um meio de *legitimação* de algum acontecimento ou ação. Em outras palavras, orientar o agir político na filosofia kantiana significa duas coisas, dizer que algo deve ser feito por que tal ação é um dever, mas também e inversamente, pode-se dizer que determinada ação foi feita por que se conformava com o dever. Ora, em nenhum momento de sua análise histórico-filosófica Kant apresenta a justificação de alguma ação ou acontecimento histórico no sentido de que ela é legitimada por que promove o progresso da espécie humana. Por conseguinte, se algo não pode ser usado para justificar ações, também não pode ser usado, inversamente, para orientar ações, pelo menos não enquanto orientação *stricto sensu*.

Além disso, como assevera Bittner, saber qual a direção que segue a história da espécie humana e como ela se desenrola nos eventos gerais, que nos afetam em alguma medida, ajuda-nos muito pouco no entendimento da direção que deveríamos tomar numa determinada situação particular.⁴⁶¹ Para Kant, a orientação da ação sempre é dada

⁴⁶⁰ *GMS*, AA 04: 458.

⁴⁶¹ BITTNER, 2009, 247.

essencialmente pelo imperativo categórico e suas variantes, seja no caso da ação moral, seja no caso do agir político e jurídico.

4.3 Sobre a fundamentação prático-teleológica

Nesse subcapítulo discute-se a relação da história universal com o contexto de fundamentação da teleologia. Na primeira seção, o foco será a legitimação da teleologia na *KrV*, pois como se mostrou acima {4.1}, pareceria que Yovel teria razão e a *IaG* se constituiria no maior erro dogmático de Kant, pois ele não haveria feito um uso adequado do conceito de teleologia, tal como ele a havia fundamentado na *KrV*.⁴⁶² Contudo, pretende-se mostrar que, na verdade, existem dois conceitos distintos de teleologia na *KrV*, sendo que cada um possui uma fundamentação e um uso próprio. Na segunda seção se reconstrói a relação da teleologia e da história universal no interior da *KU*. Procura-se mostrar, que também nesse caso, a legitimação da reflexão a respeito do fim terminal não se dá como uma reflexão teórica, mas sim, essencialmente prática.

i. Na Crítica da razão pura

Nas últimas duas seções da *Dialética transcendental*, Kant apresenta a sua teoria do uso regulativo das ideias da razão pura. É comum entre os intérpretes da filosofia da história tentar estabelecer um vínculo entre essa teoria e aquela apresentada na *IaG*, contudo essa vinculação é bastante equivocada. Naquelas seções da *KrV* o que está em questão é o estabelecimento de um *uso regulativo teórico* das ideias da razão pura, isto é, como conceitos da razão que poderiam funcionar como um ponto de orientação sistemático no auxílio do entendimento na investigação e na formulação de leis empíricas. O foco central é a orientação da atividade do entendimento na busca pelo conhecimento empírico, em especial na forma como ele ocorre na biologia. Àqueles intérpretes passou completamente despercebido que Kant em nem mesmo uma única passagem fez referência direta ou indiretamente a qualquer possibilidade de empregar tal metodologia no estudo teórico

⁴⁶² No Brasil essa leitura parece ser compartilhada por Perez (2006). Para o autor a história universal na *IaG* é apenas uma hipótese teleológica não justificada moralmente, enquanto que a teleologia se legitimaria no sistema crítico apenas a partir da publicação da *KU*. Além disso, a história universal assumiria um aspecto moral apenas na década de noventa.

dos fenômenos humanos sociais. A única vez que o ser humano é mencionado como exemplo, trata-se de um aspecto meramente biológico.⁴⁶³

Mas existe um outro conceito de teleologia “escondido” no *Cânon da razão pura*. *Esse conceito tem, em relação ao conceito teórico de teleologia, uma outra origem e um outro uso*. Por cânon entende-se “o conjunto dos princípios a priori do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral”,⁴⁶⁴ sendo que existe apenas um cânon da razão pura, o qual se dá no *uso prático*, isto é, quando se trata de “leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente a priori pela própria razão e que nos comandassem de maneira absoluta e não empiricamente condicionada”,⁴⁶⁵ tais leis são as *leis morais*.

É nesse contexto da filosofia prática que Kant assevera:

A razão pura contém, não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, ou seja, de tais ações que de acordo com os preceitos morais, *poderiam* ser encontradas na *história* do ser humano. Com efeito, já que a razão ordena que tais ações devem ocorrer, elas também têm que poder ocorrer, e, por conseguinte, têm que ser possível um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral.⁴⁶⁶

Se a razão prática é legislativa, isto é, ‘possui princípios da possibilidade da experiência’, então deveria ser possível encontrar tais ações na ‘história do ser humano’. Essa possibilidade por sua vez não pode ser acidental, mas deve se dar sob um ‘tipo particular de unidade sistemática’ que “não pode ser provada *segundo princípios especulativos da razão*”.⁴⁶⁷

É importante lembrar que esse tema está sendo discutindo no contexto das questões “que posso saber?” “que devo fazer?” e “que me é permitido esperar?” Nesse caso, é bastante esclarecedor se se perceber que a partir de uma ambiguidade presente na terceira questão, a

⁴⁶³ Cf. *KrV*, B 695.

⁴⁶⁴ *KrV*, B 824.

⁴⁶⁵ *KrV*, B 828.

⁴⁶⁶ *KrV*, B 835.

⁴⁶⁷ *KrV*, B 835.

argumentação do texto se divide em *duas partes*. Na primeira,⁴⁶⁸ Kant conduz sua argumentação da noção de *mundo moral*, enquanto um mundo inteligível, até a noção de um *reino da graça*, onde “se leva em conta somente os entes racionais e a sua interconexão segundo leis morais, sob o governo do bem supremo.”⁴⁶⁹ Nessa trajetória, responde-se à terceira questão a partir da perspectiva do *indivíduo moral*, e se legitimam as noções de Deus (que garante a justa distribuição da felicidade em relação ao merecimento de ser feliz) e de uma vida futura (imortalidade da alma).⁴⁷⁰

Na segunda parte,⁴⁷¹ realiza-se um movimento argumentativo que parte do conceito prático de Deus, como um ser onipotente, onisciente, onipresente e eterno, para subordinar tanto o mundo inteligível (que está sob a legislação da liberdade), quanto o mundo sensível (a natureza) a uma mesma unidade sistemática. Por conseguinte, “esta unidade sistemática (...) também nos conduz inevitavelmente **à unidade finalística de todas as coisas** que constituem este grande todo segundo leis universais da natureza (...) unindo a razão prática com a especulativa.”⁴⁷² A partir de então não se precisa pensar mais apenas na perspectiva do indivíduo e de um mundo inteligível quando se reivindica uma resposta à questão da esperança, mas abre-se uma porta para se pensar também a *espécie humana como um todo* e sua existência neste mundo. Seguindo a argumentação, Kant continua,

Desta maneira, **toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins, e em sua extensão máxima torna-se físico-teologia.** (...) conduzindo assim a uma *teologia transcendental*; esta última toma o ideal da suprema perfeição ontológica como um princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais necessárias da natureza, pois todas possuem a sua origem na necessidade absoluta de um ente originário uno.⁴⁷³

⁴⁶⁸ A primeira parte vai de *KrV*, B 836-843.

⁴⁶⁹ *KrV*, B 840.

⁴⁷⁰ Cf. *KrV*, B 838.

⁴⁷¹ A segunda parte vai de *KrV*, B 843-846. Sendo que de *KrV*, B 846-847 é feita uma conclusão a ambas as linhas de argumentação.

⁴⁷² *KrV*, B 843. **Negrito acrescentado.**

⁴⁷³ *KrV*, B 844. **Negrito acrescentado.**

Mas logo após afirmar que ‘toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins’, o que nada mais é do que a afirmação de uma concepção teleológica prática do mundo e da natureza, Kant é cuidadoso o suficiente para acrescentar que “onde a natureza não depositou ela mesma uma unidade finalística, não podemos fazer qualquer uso finalístico do próprio conhecimento da natureza na perspectiva do conhecer, pois, do contrário, nem sequer possuiríamos razão”.⁴⁷⁴ Isso quer dizer que não se pode fazer um *uso teórico* do conceito de finalidade que surgiu e se legitimou no uso prático da razão. Assim, se a “teologia moral é portanto só de uso imanente, a saber, para cumprirmos a nossa missão aqui no mundo”, pode-se dizer o mesmo do conceito de teleologia prática que dele se deriva. Em outras palavras, o único *uso* que se pode fazer do conceito de teleologia prática é tal que possa ser visto como promovendo os fins práticos da razão.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Cf. “ (...) können wir von der Kenntniß der Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntniß machen, wo die Natur nicht selbst zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft (...)” (*KrV*, B 844f. Tradução modificada).

⁴⁷⁵ Kleingeld (1998) tem uma interpretação completamente distinta daquela que é aqui proposta. Entre outras coisas, para ela, quando Kant diz que “toda a natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins” (*KrV*, B 844), “permanece incerto se Kant está pensando que a harmonia entre natureza e moralidade requer uma teleologia natural, ou se uma unidade mecânica das leis da natureza pode realizar isso” (331s). Ora, não faz sentido pensar que as leis mecânicas da natureza permitiriam pensar uma união entre liberdade e natureza, pois a única coisa que é permitido pensar se refere a sua não contradição (Cf. resolução da terceira antinomia). Se é possível pensar uma tal ligação, isso somente pode ocorrer a partir do conceito de conformidade a fins ou de teleologia. Kleingeld pretende sustentar sua interpretação fazendo referência a outras duas passagens, a saber, *KpV*, AA 05: 145; e *KU*, AA 05: 479. Em ambas as passagens Kant deixaria em aberto a possibilidade de uma ligação entre liberdade e natureza que não fosse mediada pelo conceito de teleologia. Porém, as passagens que ela cita também permitem outra interpretação, ou melhor, indicam mais fortemente uma outra leitura. No caso da *KpV*, a questão é que não se pode provar que não seja possível uma tal unidade, mas logo em seguida Kant acentua que para a *nossa razão* isso apenas é possível sob a pressuposição de um sábio e moral autor do mundo. No caso da *KU*, o que está em questão é que uma *teologia moral* é possível sem uma *teleologia física*, mas apenas com a razão prática e uma teologia moral não seria possível representar a unidade da razão, ou ainda, não seria possível representar a unidade entre natureza e liberdade *neste mundo*, ou seja, a possibilidade de se pensar a unidade da razão permaneceria ainda apenas um problema.

Nessa perspectiva eminentemente prática pode-se pensar a história humana como sendo uma história de progresso, afinal, ‘os princípios da possibilidade da experiência poderiam ser encontrados na história humana’. Assim como a teologia, essa teleologia prática se

harmoniza perfeitamente com os princípios morais da razão. E deste modo é enfim sempre a razão pura, se bem que só em seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação só pode presumir, mas não fazer valer: assim o transforma não num dogma demonstrado, mas sim num pressuposto absolutamente necessário para os seus fins mais essenciais.⁴⁷⁶

Com base nisso, não é de se admirar que nesse período Kant tenha escrito um ensaio que intitulou como *Ideia de uma historia universal com uma intenção (um propósito) cosmopolita*, isto é, trata-se de uma teleologia prática que tem a intenção de promover os fins essenciais da razão, os quais são fins práticos. Grande parte dos intérpretes se deixaram iludir pela impressão que a introdução desse ensaio causa, a qual sugere fortemente uma leitura com intenção teórica. Mas se se analisar cuidadosamente todo o texto e todo o seu contexto, percebe-se que a argumentação inicia apenas na primeira proposição, e inicia de tal modo que subordina a teleologia de uso teórico à teleologia de uso prático. Nesse sentido, aquelas considerações da introdução da *IaG* podem ser explicadas como um reflexo da intenção de Kant em provocar e chamar a atenção do leitor, afinal de contas, como é sabido, trata-se de um ensaio escrito para um público mais amplo do que o público meramente acadêmico. Nesse sentido, o próprio aspecto “propagandístico” do texto já atua numa intenção prática, isto é, na tentativa de convencer os leitores e os príncipes a acreditarem na realidade do progresso e os instigar a trabalharem em sua promoção. Esse aspecto prático da própria história universal, como um influxo da teoria na própria prática, é explicitamente nomeado por Kant nas últimas linhas do ensaio.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ *KrV*, B 846.

⁴⁷⁷ Sobre a intenção propagandística e prática da história universal, as seguintes reflexões escritas provavelmente entre 1775-1776 são ilustrativas: “a sabedoria deve chegar às cortes desde os gabinetes de estudo. Os historiadores tem toda a culpa.” (*Refl. 1436*, AA 15: 628. 01-02. tradução própria); “A história dos 176

Contudo essa intenção prática não deve ser confundida com uma intenção pragmática. Na *GMS*, Kant afirma que “a história é escrita pragmaticamente quando nos torna prudentes, quer dizer, quando ensina ao mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor, ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas.”⁴⁷⁸ A prudência tem em vista apenas a sagacidade para alcançar uma vantagem durável. Já a história escrita com uma intenção prática é aquela que tem influência sobre os indivíduos na medida em que representa o mundo como deveria ser, ou seja, segundo a perspectiva do *dever*, ou ainda, do conceito *cosmopolita*.

ii. Na Crítica da faculdade do juízo⁴⁷⁹

Nessa seção pretende-se mostrar que aquilo que vale para a *IaG* vale também, *mutatis mutandis*, para a *KU*. Nesse sentido, vai-se diretamente de encontro à tese de que:

A filosofia kantiana da história na terceira *Crítica* tem uma relevância filosófica essencialmente teórica e não imediatamente

estados tem que ser escrita de tal forma que se veja aquilo que o mundo pôde aproveitar de um determinado regime. As revoluções da Suíça, Holanda e Inglaterra são as mais importantes dos tempos recentes. A mudança na Rússia não traz nada de bom ao mundo, apenas de uma forma indireta. A história precisa ela mesma conter um plano da melhora do mundo, e não das partes ao todo, mas o contrário. De que serve a filosofia se ela não ensina o homem a se guiar para o seu verdadeiro bem. Proteção dos cidadãos uns contra os outros não apenas por meio da lei, mas por uma instituição artificial de forma que cada um esteja protegido contra o outro por meio da lei. Nenhuma subordinação a não ser segundo à lei. Nenhuma utilidade do que ter o direito ao seu lado. Administração mais fácil da legitimidade. Compreensão na legislação e sabedoria na instituição da administração. Fora isso, a história pode ser escrita ainda ou de forma biográfica ou publicitária [publicistisch]” (*Refl. 1438*, AA 15: 628. 10-24. tradução própria); “O método publicitário é ou universal e cosmopolita, ou estatutário. O método da história universal influi gradualmente no [método das histórias] particulares.” (*Refl. 1440*, AA 15: 629. 16-18. tradução própria); “O método publicitário considera tudo na relação com a ideia de um todo e tem uma intenção ou cosmopolita ou estatutária. Se ele não é nem mesmo escrito na intenção estatutária, então ele é meramente biográfico.” (*Refl. 1441*, AA 15: 629. 20-23. tradução própria).

⁴⁷⁸ *GMS*, AA 04: 417n.

⁴⁷⁹ O tema dessa seção já foi aprovado para publicação, conforme KLEIN, 2014.

prática. Kant coloca o conceito de fim natural, em seguida, utiliza o princípio teleológico à toda a natureza e então responde à questão sobre o fim último da natureza, o qual confere uma ordem sistemática à natureza, e conclui com uma determinação do fim terminal da criação. Apesar do problema de interpretação com o §82, toda a sequência da argumentação se refere a questão sobre a unidade sistemática da totalidade da natureza. Assim como na *IaG*, aqui também se trata da apresentação da natureza como sistema, embora os princípios em ambos os textos sejam distintos em seu conteúdo.⁴⁸⁰

Para sustentar a tese de que a história universal, tal como aparece no contexto da *KU*, foi concebida em uma intenção eminentemente prática, defende-se o seguinte: 1. A conformidade a fins externa da natureza, tal como aparece na *Analítica* e na *Dialética da faculdade de julgar teleológica*, não pode fundamentar nenhuma filosofia da história; 2. A história universal somente pode ser justificada a partir de argumentos essencialmente práticos; 3. Mostra-se de que forma uma teleologia moral se insere no contexto das faculdades transcendentais e se vincula a uma Metafísica dos costumes.

1ª Subtese. Que a *Analítica da faculdade de julgar teleológica* busque legitimar o princípio da finalidade objetiva, trata-se de um ponto fora de disputa. Mas o quanto de fato é legitimado, isso é questionável. A tese de Kant é em termos gerais a seguinte: apenas as coisas que chamamos de organismos possuem uma forma que constringe a nossa razão a considerá-los como fins naturais. Para que algo seja chamado de organismo é preciso que satisfaça os seguintes critérios: 1. Que todas as suas partes (segundo sua existência e sua forma) somente sejam possíveis em relação ao todo; 2. Que todas as suas partes se liguem para formar a unidade do todo, de modo que elas sejam simultaneamente causa e efeito da sua forma.⁴⁸¹ Ambos os critérios precisam ser satisfeitos para que não se chame algo de instrumento da arte (*Werkzeug der Kunst*), mas de um fim natural. “Somente então e por isso poderemos chamar um tal produto, enquanto ser *organizado e*

⁴⁸⁰ KLEINGELD, 1995, 49. Essa tese é defendida pela maioria dos intérpretes.

⁴⁸¹ Cf. *KU*, AA 05: 373.

*organizando-se a si mesmo, um fim natural.*⁴⁸² Portanto, “*um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo cego.*”⁴⁸³

A razão humana é discursiva e não consegue se representar a possibilidade dos organismos sem o conceito de uma causalidade conforme a fins,⁴⁸⁴ senão a inconstância e a casualidade teria entrada no sistema da natureza.⁴⁸⁵ Embora essa “impossibilidade” de se representar os organismos sem uma conformidade a fins não seja uma lei objetiva e necessária da natureza, aos moldes daquelas justificadas na *KrV*, ela é ainda assim uma lei subjetiva, no sentido de uma *precisão (Bedürfnis) da faculdade de julgar reflexionante*. Isso significa que a finalidade da natureza não é objetivamente necessária, como se ela fosse considerada como um elemento constitutivo do objeto, mas que ela se origina de uma precisão do entendimento discursivo, isto é, ela é apenas subjetivamente necessária para que se possa compreender os seres vivos. O princípio da teleologia é assim um princípio metodológico que não substitui a causalidade mecânica, mas um princípio metodológico do entendimento discursivo para que ele possa se representar a possibilidade de seres vivos, ou ainda, de organismos.⁴⁸⁶

No final da *Analítica* Kant pondera que a ideia de uma capacidade da natureza de produzir seres organizados já nos conduz ao mundo inteligível, pois “a unidade do princípio suprassensível deve ser considerada válida, não simplesmente para certas espécies dos seres naturais, mas também para o todo da natureza como sistema.”⁴⁸⁷ Dessa forma, nosso ajuizamento dos organismos já nos *conduz* da finalidade *interna* da sua forma para a finalidade *externa* do todo da natureza enquanto um sistema teleológico. Porém, logo no parágrafo seguinte,

⁴⁸² *KU*, AA 05: 374. 06-08.

⁴⁸³ *KU*, AA 05: 376. 12-14.

⁴⁸⁴ Cf. *KU*, AA 05: 409. 33-37.

⁴⁸⁵ Cf. “querer perseguir o simples mecanismo onde a conformidade a fins se mostra, sem qualquer dúvida, para a investigação racional da possibilidade das formas da natureza, através das suas causas, em relação com uma outra espécie da causalidade, tem que levar a razão a divagar de modo fantasista no meio de impensáveis fantasmas de poderes da natureza, assim como a tornava exaltada uma simples forma de explicação teleológica que não tome em consideração o mecanismo da natureza.” (*KU*, AA 05: 411. 22-29).

⁴⁸⁶ Cf. *KU*, AA 05: 411. Sobre o conceito de conformidade a fins como um princípio metodológico e transcendental na *KU*, ver: HORSTMANN, 1989.

⁴⁸⁷ *KU*, AA 05: 381. 5-7.

Kant diz que: “a expressão ‘um fim da natureza’ já evita suficientemente esta confusão, para que a ciência da natureza e a ocasião que ela oferece ao ajuizamento *teleológico* dos seus objetos não se confundam com o estudo de Deus e por isso com uma dedução teológica.”⁴⁸⁸ Por conseguinte, a ciência natural “não deve saltar por cima das suas fronteiras para trazer a si mesma, como princípio doméstico, aquilo cujo conceito não se adéqua absolutamente nenhuma experiência e a que só podemos ousar depois da realização plena da ciência da natureza.”⁴⁸⁹ Defende-se que Kant não deveria ter usado no §68 a expressão “fronteira” (*Grenzen*), mas deveria ter usado a expressão “barreiras” (*Schranken*), pois não se pode legitimar a conformidade a fins externa como um método incondicional da faculdade de julgar humana. Por conseguinte, “temos que, de forma cuidadosa e modesta, **limitar-nos** [*einschränken*] à expressão que precisamente só afirma tanto quanto sabemos”.⁴⁹⁰ Kant poderia ter usado aqui o verbo *eingrenzen* ao invés do verbo *einschränken*, mas do fato que ele não o fez, mostra-se que nesse contexto em específico ele não estava atento o suficiente para a precisão conceitual do termo “*Grenzen*”, o qual ele mesmo havia definido nos *Prol.*

Um argumento mais forte é posto pela seguinte passagem: “o que se pretende é somente indicar desse modo uma espécie da causalidade da natureza, segundo uma analogia com a nossa razão no uso técnico, para ter presente a regra pela qual têm que ser investigados **certos produtos da natureza** [*gewissen Producten der Natur*].”⁴⁹¹ É de suma importância notar que a teleologia não é legitimada como um método da justificação de toda a natureza, mas apenas para *certos produtos da natureza*, a saber, os organismos. Mesmo que seja apenas um conceito da faculdade de julgar reflexionante, a qual não determina nenhum objeto, a conformidade a fins precisa ser representada na experiência em um objeto dado: “se o conceito de um objeto é dado, nesse caso a atividade da faculdade do juízo, no seu uso com vistas ao conhecimento, consiste na *apresentação* [*Darstellung*] (*exhibitio*), isto é, no fato de colocar ao lado do conceito uma intuição correspondente”.⁴⁹² Em sentido estrito, não se pode dizer que seja possível a intuição de um objeto organizado, mas ao conceito de organismo se deve sempre

⁴⁸⁸ *KU*, AA 05: 381. 31-34.

⁴⁸⁹ *KU*, AA 05: 382. 12-15.

⁴⁹⁰ *KU*, AA 05: 382. 5-7. **Negrito acrescentado.**

⁴⁹¹ *KU*, AA 05: 383. 24-27. **Negrito acrescentado.**

⁴⁹² *KU*, AA 05: 192. 31-34.

‘colocar ao lado uma intuição correspondente’. Em outras palavras, sem uma intuição correspondente, o conceito de organismo não poderia ter sido legitimado. Por conseguinte, pelo fato de não ser possível colocar uma intuição ao lado do conceito de uma natureza auto-organizadora, ela não pode ser considerada como um conceito que foi legitimado no interior da *Analítica*.

Nesse sentido, pode-se dizer que também na *Analítica da faculdade de juízo teleológica* existem apenas barreiras (*Schranken*) para o método teleológico das ciências naturais. Por isso, quando Kant afirma no final do §67 que o conceito de fim natural já nos conduz à consideração de toda a natureza como um sistema teleológico, deve-se interpretá-lo no sentido de que a ideia de um fim natural apenas nos *indica* ou *insinua* um sistema da natureza. A razão humana reconhece através da reflexão teleológica que há algo fora da natureza, mas ela não pode alcançar isso através da investigação natural, isto é, ela precisa reconhecer suas barreiras. Enquanto a natureza como um todo não nos aparecer como um todo organizado, ou ainda, enquanto não pudermos colocar ao lado do conceito de uma natureza organizada uma intuição correspondente, não é possível oferecer uma justificação para a conformidade a fins externa dentro dos limites teóricos da *Analítica*, por conseguinte, também não há até o momento nenhuma justificação para uma história universal, na medida em que ela se funda sobre um conformidade a fins externa: “segue-se daí porém que a conformidade a fins relativa, ainda que forneça hipoteticamente indicações sobre fins naturais, não legitima nenhum juízo teleológico absoluto.”⁴⁹³ Em outras palavras, existe algo assim como um determinado “*território*” do juízo teleológico, ainda que ele seja legitimado apenas como um método de investigação da natureza, e sobre esse território não pertence a conformidade a fins externa ou relativa.⁴⁹⁴

Mas quando se adentra a *Dialética da faculdade do juízo teleológica*, modifica-se tanto a perspectiva quanto as intenções do

⁴⁹³ KU, AA 05: 368f. 37-02.

⁴⁹⁴ Nesse aspecto vai-se contra a leitura de Guyer (2009b), para quem a *Analítica* já se vincula diretamente com um sistema teleológico da natureza como um todo (91), e que “as leis individuais já devem ser entendidas como estando em conformidade com o fim último e não apenas como sendo conforme a fins no sentido de terem sido atribuídas como parte de um sistema de leis que facilita os nossos próprios propósitos teóricos” (86). A interpretação de Guyer tende a apagar as diferenças contextuais e subordinar tudo ao interesse prático da razão, o que não condiz com o conteúdo da argumentação de Kant.

texto.⁴⁹⁵ Na *Dialética*, o tema da teleologia é posto em um outro patamar. Segundo Kant, a razão quer desenvolver o campo da reflexão teleológica até o ponto mais alto da série de causas finais. Como se a nossa razão *pressentisse* algo, ao mesmo tempo em que a Natureza nos *acenasse* para a mesma coisa. A forma simbólica da linguagem já mostra que Kant está entrando no campo da Metafísica. Nesse caso, outros critérios passam a valer como orientação no campo do pensamento em geral: ao invés da intuição de determinados produtos naturais, os *interesses da razão* se transformam nas pedras de toque da razão pura.

“A razão é a faculdade dos princípios e caminha para o incondicionado na sua exigência mais extrema.”⁴⁹⁶ Assim afirma uma premissa da filosofia crítica. A razão tem uma precisão (*Bedürfnis*) de buscar o incondicionado, e dessa precisão surge um interesse *teórico-sistemático* da razão de considerar a totalidade da natureza como um sistema teleológico. Portanto, com base em uma razão interessada, Kant procura na *Dialética* a justificação do conceito de *fins da natureza* (*Zwecken der Natur*), enquanto que na *Analítica* ele justificou apenas o conceito de *fim natural* (*Naturzwecke*), isto é, de determinados produtos da natureza que nos “aparecem” como organismos.⁴⁹⁷

Nessa nova perspectiva, a passagem da conformidade a fins interna para a conformidade a fins externa não se encontra mais

⁴⁹⁵ A seguinte passagem mostra essa mudança: “Ora, poder-se-ia deixar esta questão ou tarefa completamente encerrada e não resolvida para a especulação, pois se nos contentarmos em ficar no interior dos limites do simples conhecimento da natureza, tais máximas são suficientes para estudar a natureza e perseguir os seus segredos escondidos, tão longe quanto alcançam as forças humanas. Trata-se por isso de um **certo pressentimento** da nossa razão ou, por assim dizer, de um **aceno que a natureza** nos faz, de forma a que, mediante aquele conceito de causas finais, pudéssemos até ultrapassá-la e ligarmo-nos a ela própria no ponto mais alto da série das causas, se abandonarmos a investigação da natureza (ainda que não tenhamos avançado aí muito) ou ao menos se a deixarmos de lado por algum tempo e tentarmos sondar antes aonde conduz este elemento estranho na ciência da natureza, isto é, o conceito de fins da natureza.” (KU, AA 05: 390. 7-20. **Negrito acrescentado**)

⁴⁹⁶ KU, AA 05: 401. 8-9.

⁴⁹⁷ Cf. “Ajuizar uma coisa, em razão da sua forma interna, como fim natural é algo completamente diferente do que tomar a existência dessa coisa por fim da natureza (*Ein Ding seiner innern Form halber als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten*)” (KU, AA 05: 378. 12-14)

restringida (*beschränkt*). As barreiras se transformaram em limites. “Apenas a metafísica nos conduz em tentativas dialéticas da razão pura (...) a limites.”⁴⁹⁸ Na *Dialética*, “também podemos determinar os limites da razão pura; pois em todo limite também existe algo de positivo”.⁴⁹⁹

Esse aspecto positivo a respeito do limite da faculdade do juízo teleológico se refere ao seguinte: se a conformidade a fins interna vale enquanto um princípio subjetivamente necessário, isto é, enquanto um princípio regulativo, então estamos legitimados e até convocados a *tentar* empregar a mesma máxima na investigação da totalidade da natureza.⁵⁰⁰ Uma natureza que operasse em conformidade a fins apenas em alguns produtos, mas não em sua totalidade, parecer-nos-ia como uma natureza contraditória. Essa pressuposição se assenta sobre a premissa de que existe um sábio criador do mundo, que não criaria uma natureza que não fosse conforme a fins também em sua totalidade.⁵⁰¹ Ou seja, a justificação da conformidade a fins externa é tentada a partir de um caminho *indireto*.

Contudo, essa justificação indireta comporta uma forte restrição: a máxima da faculdade do juízo no que se refere ao todo da natureza “é na verdade útil, mas não indispensável, pois a natureza no seu todo não nos é dada enquanto natureza organizada (no sentido mais estrito da palavra anteriormente mencionado).”⁵⁰² Ainda que se trate aqui de um princípio reflexivo da faculdade do juízo, pode-se dizer que a conformidade a fins externa é apenas *regulativa para a faculdade de julgar reflexionante*, enquanto que a conformidade a fins interna é *constitutiva para a faculdade de julgar reflexionante*. Em outras palavras, se a finalidade interna é *subjetivamente necessária* para nossa experiência coerente de seres organizados, a finalidade externa, por sua vez, é sempre *útil*, mas não *indispensável*, isto é, *não é* um método de consideração subjetivamente *necessário* da natureza, ainda que *devamos tentar* utilizá-lo nessa perspectiva de totalidade. *É a tentativa e não o método mesmo que é exigido pela razão*. Essa diferença ainda pode ser exposta da seguinte maneira: a conformidade a fins interna possui um *território*, enquanto que a conformidade a fins externa possui apenas um

⁴⁹⁸ *Prol*, AA 04: 353. 16-18.

⁴⁹⁹ *Prol*, AA 04: 354. 18-19. Sobre a relação entre limites e barreiras conferir HAMM, 2003.

⁵⁰⁰ Cf. *KU*, AA 05: 379. 06-09.

⁵⁰¹ Cf. *IaG*, AA 08: 19. 10-16.

⁵⁰² *KU*, AA 05: 398. 23-25. Essa passagem corrobora minha interpretação da *Analítica*.

campo. A superação dessa diferença exigiria que a natureza fosse dada a intuição como um todo organizado, o que não pode ser o caso.

A conformidade a fins externa pode ser utilizada para se tentar uma *história teleológica da natureza*, mas não se pode construir a partir dela uma *história universal*, pelo menos não aos moldes de como ela é exposta no §83. Isso acontece por que na *Dialética* Kant alcança apenas um conceito *teórico-sistemático de Deus*. O conceito de Deus não tem qualquer função na legitimação da faculdade de julgar teleológica, mas se apresenta como uma consequência sistemática da argumentação. Pode-se apresentar três motivos para Kant empregar o conceito teísta de Deus no contexto do juízo teleológico. *Primeiro motivo*, segundo “a constituição específica das minhas faculdades de conhecimento não posso julgar de outro modo a possibilidade daquelas coisas e a respectiva produção, senão na medida em que penso para aquelas uma causa que atua intencionalmente”,⁵⁰³ em analogia com a causalidade do entendimento. *Segundo motivo*, para podermos nos representar a possibilidade de concordância entre as leis da natureza e nossa faculdade de julgar, temos que pelo menos admitir a possibilidade de existência de um entendimento *intuitivo* (como *intellectus archetypus*).⁵⁰⁴ *Terceiro motivo*, segundo Kant, “de modo nenhum uma razão humana (nem qualquer outra finita, que quanto à qualidade fosse semelhante à nossa, mas que do ponto de vista do grau a ultrapassasse muito) pode esperar compreender a geração nem mesmo de uma folhinha de erva a partir de causas simplesmente mecânicas.”⁵⁰⁵ Contudo, deve haver ao menos a *possibilidade epistêmica* de se compreender um ser organizado unicamente através de uma causalidade mecânica, senão estaríamos legitimados a “considerar seres materiais como coisas em si mesmas.”⁵⁰⁶ Para não se dizer mais do que se está legitimado, isto é, para não se correr o risco de transformar fenômenos em coisas em si,⁵⁰⁷ deve-se aceitar a possibilidade epistêmica de um *intellectus archetypus*.

As notas teóricas do conceito de Deus possuem, por sua vez, duas características importantes. *Primeira*, as propriedades de Deus são atribuídas apenas através de um antropomorfismo simbólico.⁵⁰⁸ *A segunda* e mais importante se refere a quais características podem ser

⁵⁰³ KU, AA 05: 398. 1-3. Também KU, AA 05: 400. 1-5.

⁵⁰⁴ Cf. KU, AA 05: 407. 5-12.

⁵⁰⁵ KU, AA 05: 409. 33-37. Também: KU, AA 05: 400. 16-20.

⁵⁰⁶ KU, AA 05: 409. 1-2.

⁵⁰⁷ Cf. Prol. AA 04: 315. 11-18.

⁵⁰⁸ Cf. Prol. AA 04: 357f. ; KU, AA 05: 464

atribuídas legitimamente a Deus por meio daquele procedimento de *antropomorfismo simbólico*. Da legitimidade de se poder pensar em Deus, não se segue que todas as propriedades que lhe atribuímos sejam legítimas. Nesse contexto é de suma importância perceber que as únicas propriedades que podem ser atribuídas a Deus são aquelas de um *entendimento* que atua intencionalmente no mundo desde fora. Para isso não se requer nenhum caráter prático-moral. Assim, na *Dialética*, o conceito de um criador do mundo é representado apenas como um *intellectus archetypus* de forma que a conformidade a fins possa ser empregada em toda a natureza. Para se representar que nada na natureza ocorre sem fim, não se precisa mais do que o conceito de um criador como *entendimento*.

Por isso, o sistema de fins que é legitimado na *Dialética* abrange apenas o nível da *utilidade*, ou ainda, trata-se de uma teleologia de caráter essencialmente teórico. Nesse sentido, todos os fins prático-morais permanecem inalcançáveis para a reflexão teleológica, por conseguinte, a única história que pode ser pensada a partir disso é uma *história* que considere o gênero humano enquanto estando num *sistema de utilidade* em relação com outras espécies animais. Em outras palavras, seria como pensar o mundo, também num sentido histórico, como um grande *sistema ecológico* onde tudo fosse simultaneamente meio e fim, enquanto o todo, tal como em um grande organismo, cuidasse apenas da sua preservação.

Dessa forma, defende-se que na *Dialética* a conformidade a fins externa pode fundar apenas uma história da natureza, a qual está muito distante de uma história universal.⁵⁰⁹ Ainda que um sistema teleológico da natureza faça referência a um fim último, precisa-se manter no *nível da utilidade*. Este é o resultado de toda a argumentação teórica que inicia na *Analítica* e termina na *Dialética*, a saber, a rerepresentação de um sistema teleológico que abranja toda a natureza, mas que tenha como fim apenas a autopreservação, tal como em um organismo estendido. Por isso uma história da natureza é a única que pode ser legitimada nesse contexto.

2ª *Subtese*. Até agora mostrou-se que a ideia de uma história universal não se legitima no contexto teórico da *Analítica* e da *Dialética*. Mas então sob qual fundamentos a história universal é

⁵⁰⁹ Allison (2009, 36s) não apresenta nenhum argumento explicando por que a história universal não é legitimada na *Analítica* e na *Dialética*, ele afirma apenas que Kant não quis ir mais longe nesses contextos.

legitimada? Defende-se que isso é feito apenas sob o fundamento de um interesse prático da razão pura. Para isso, argumenta-se primeiro que a argumentação de caráter teórico é completamente incapaz de chegar a determinação do conceito de *fim último*. Em segundo lugar, argumenta-se que apenas um interesse prático da razão pura possui legitimidade para fundar uma história universal.

No início do §82 encontra-se a seguinte definição, a saber, “por conformidade a fins externa entendo aquela pela qual uma coisa da natureza serve a outra como meio de um fim.”⁵¹⁰ Quando se pergunta, “para quê existe um ser organizado?”, pensa-se logo em um fundamento intencional para sua existência. Segundo Kant, “dificilmente se pode separar este pensamento do conceito de uma coisa organizada.”⁵¹¹ Embora dificilmente separável, esse pensamento não é *inseparável* ou *incondicionado*. Kant desenvolve essa perspectiva e chega ao conceito de *fim terminal* (*Endzweck*), mesmo que a legitimação da conformidade a fins externa tenha permanecido em suspenso. Todavia Kant tenta estabelecer um vínculo entre os conceitos de fim último e de fim terminal, ao mesmo tempo que procura especificar cada um desses conceitos. No caso do *fim terminal*, seu fim deve estar na sua própria existência e fora do reino da natureza. Já o *fim último* (*letzter Zweck*) ainda se encontra dentro do reino da natureza.⁵¹² Ora, mas como ambos podem ser definidos?

Para alcançar uma consequência coerente segundo os princípios da sua argumentação, Kant deveria poder determinar o conceito de *fim último* unicamente a partir de argumentos e premissas teóricas e sistemáticas, o que conduziu toda a argumentação na *Analítica* e na *Dialética*. Contudo, como se verá na sequência, apesar de todo o esforço de Kant para encontrar uma solução teórico-sistemática, ele apenas conseguirá dar esse passo argumentativo quando ele assume uma perspectiva prática.

No §83 Kant continua seu esforço na tentativa de determinação do conceito de fim último. Em primeiro lugar, Kant constata que através da simples observação aquela determinação é impossível. Isso acontece por que, de um lado, o fim último poderia ser atribuído ao homem enquanto a única espécie dotada de uma faculdade racional, mas, por outro lado, poder-se-ia seguir Linné e tomar o caminho inverso:

⁵¹⁰ KU, AA 05: 425. 04-05.

⁵¹¹ KU, AA 05: 426. 01-04.

⁵¹² Cf. KU, AA 05: 426. 15-21.

Os animais herbívoros existem para moderar o crescimento exuberante do reino vegetal, crescimento esse que sufocaria muitas das suas espécies; os predadores para pôr limites à voracidade daqueles; finalmente o homem, para que se institua um certo equilíbrio entre as forças da natureza criadoras e destruidoras, na medida em que ele persegue aqueles animais e diminui o respectivo número. E assim o homem, por muito que ele sob um certo ponto de vista pudesse ser também apreciado como fim, possuiria sob outra perspectiva somente o lugar de meio.⁵¹³

Entretanto, Kant assume a hipótese de que o *fim último* deva estar no ser humano na medida em que ele é dotado de entendimento, isto é, enquanto única criatura capaz de representar fins a si mesmo. Contudo, a legitimidade dessa hipótese fica dependente de uma outra questão, a saber, em que sentido a *racionalidade* ou a *faculdade cognoscitiva* de se colocar fins a si mesmo poderia ser considerada como sendo o *fim último da natureza*?

Gradativamente Kant vai excluindo possibilidades. Logo no início ele exclui a felicidade enquanto satisfação do bem estar {Cf. 2.1}. Nesse caso, permanece o conceito de *cultura*, enquanto aptidão e habilidade de se colocar fins quaisquer, a partir do que a natureza (interna e externa) é por ele utilizada. Mas novamente se pode perguntar: em que sentido a cultura pode ser considerada o *fim último da natureza*?

Sem a pressuposição de uma *razão prática* ou de uma *boa vontade* não se pode estabelecer qualquer hierarquia entre tipos de habilidade, pois a habilidade pode ser usada de distintas formas. A *precisão*, por exemplo, pode ser usada tanto por um torturador ou assassino, quanto por um médico. Kant já havia acentuado isso claramente na *GMS*⁵¹⁴ e volta a assinalar isso quando afirma que

No entanto, nem toda a cultura se revela suficiente para este fim último da natureza. A *habilidade* é a condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral, porém não suficiente para promover a vontade na determinação e escolha dos seus fins, a qual todavia pertence

⁵¹³ *KU*, AA 05: 427. 5-13.

⁵¹⁴ Cf. *GMS*, AA 04: 415. 13-19; 393. 07-13.

essencialmente ao domínio de uma aptidão para fins.⁵¹⁵

Isso significa que deve ser uma *determinada vontade* e não uma *vontade qualquer* ou meramente o *arbítrio* que deve determinar a escolha dos fins. Além disso, como se mostrou anteriormente a partir de um conceito meramente teórico das relações humanas {4.1.iii}, não se pode definir qual seria a melhor forma de estruturação social e política que deveria ser adotada para que o gênero humano se adequasse ao conceito de fim último da natureza. Em outras palavras, sem a fundamentação do direito e da moral, não é possível afirmar que o fim último da natureza seja a construção de uma sociedade cosmopolita de repúblicas.

Portanto, se Kant chega ao conceito de *cultura da disciplina* no final do §83, isso ocorre por que há uma ruptura no interior da argumentação teórico-sistemática, ou seja, há a introdução de um elemento prático que a reflexão teleológica não consegue justificar adequadamente dentro do seu território, a saber, o conceito de uma razão prática pura, ou de uma vontade. Que Kant não tenha indicado claramente essa lacuna na argumentação se deve ao fato da sua intenção na obra ser justamente indicar a possibilidade de se pensar uma passagem entre os conceitos de liberdade e de natureza.⁵¹⁶

Apesar do conceito de *fim terminal* já ter sido mencionado na *Analítica*,⁵¹⁷ ele apenas é legitimado no §84. Esse conceito é necessário para a possibilidade de se representar um sistema de fins em sua totalidade, pois apenas a partir dele é possível determinar o conceito de *fim último*. Embora na ordem de exposição o *fim terminal* venha após o *fim último*, ele precisaria vir conceitualmente antes. Em outras palavras, o conceito de *fim último* se deixa determinar apenas a partir do conceito de *fim terminal*. Essa condicionalidade conceitual é indicada na seguinte passagem:

Enquanto único ser na terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição - isto é,

⁵¹⁵ KU, AA 05: 431f. 35-03. Tradução modificada.

⁵¹⁶ Cf. KU, AA 05: 178f. 12-05.

⁵¹⁷ Cf. KU, AA 05: 368. 01; e AA 05: 378. 31.

na medida em que o compreenda e queira - de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal, o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza.⁵¹⁸

A mera capacidade de se colocar fins a si mesmo não oferece uma garantia incondicional de que o ser humano possa ser considerado o fim último da natureza. O homem precisa de uma vontade que se determine de forma independente da natureza, isto é, de qualquer móbil advindo da sensibilidade.

“Um *fim terminal* é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade”,⁵¹⁹ isto é, trata-se de uma espécie completamente distinta do fim último, pois é um fim absoluto que está fora de qualquer relação de condicionalidade, por conseguinte, fora da natureza, enquanto que o fim último ainda permanece dentro do sistema da natureza, mesmo sendo o elemento último. Mas sob que justificativa Kant introduz um elemento essencialmente prático no contexto de uma argumentação que era até então essencialmente teórica e sistemática? Desde a *GMS*, é apenas a moralidade que atribui ao ser humano o status de estar acima de tudo que tem um preço, e é apenas a moralidade que lhe atribui a condição de ser um fim em si mesmo.⁵²⁰ Mas por que a faculdade de julgar reflexionante teleológica deveria assumir como um elemento constituinte de seu procedimento algo que não lhe pertence de forma essencial? Normalmente, os intérpretes de Kant explicam isso com base no interesse teórico-sistemático da razão que teria o direito de se “emprestar” um conceito estrangeiro (oriundo do domínio da filosofia prática) para poder responder uma questão que é essencialmente teórico-sistemática. Esse tipo de interpretação é equivocado por duas razões:

1. *Existe mais de um interesse teórico-especulativo da razão, sendo que eles se contrapõe e se restringem mutuamente.* Ao interesse teórico-sistemático da razão em determinar o incondicionado e construir um sistema completo do conhecimento se contrapõe o interesse igualmente teórico do entendimento, a saber, “uma máxima da moderação em pretensões, da modéstia em asserções, e ao mesmo tempo da extensão máxima possível do nosso entendimento mediante o mestre propriamente proposto a nós, a saber, a experiência.”⁵²¹ Além disso, o interesse do entendimento possui preferência em relação ao interesse sistemático-especulativo da razão:

⁵¹⁸ *KU*, AA 05: 431. 03-11.

⁵¹⁹ *KU*, AA 05: 434. 07-08.

⁵²⁰ Cf. *GMS*, AA 04: 427-437.

⁵²¹ *KrV*, B 498.

Por outro lado, porém, o empirismo oferece ao interesse especulativo da razão vantagens que são muito atraentes e **de longe sobrepujam** as que o doutrinador dogmático das ideias da razão pode prometer. De acordo com o empirismo, o entendimento encontra-se sempre no seu solo verdadeiro e próprio, a saber, no campo de genuínas experiências possíveis, cujas leis pode perseguir e por meio das quais pode estender infinitamente o seu conhecimento seguro e claro.⁵²²

Na *KpV*, Kant retoma a posição de que o *mais alto interesse da razão teórica* se refere a não supressão dos limites que razão colocou para si mesma, pois do contrário não haveria nenhuma limitação da temeridade especulativa.⁵²³ Essa clara vantagem do interesse teórico e especulativo do empirista que de longe sobrepuja o interesse teórico do filósofo racionalista também vale para o nível reflexionante, afinal de contas, o juízo teleológico se legitima apenas enquanto um método subjetivamente necessário no ajuizamento de determinados produtos naturais e não para a natureza como um todo. Dito de outra forma, o emprego correto do método teleológico de investigação não necessita dos conceitos de *fim último*, nem de *fim terminal*. Ou ainda, a máxima de moderação do empirista, a qual sempre deve guiar a investigação dos fenômenos, pode restringir o uso da faculdade de julgar reflexionante ao nível da mera utilidade. Como se disse anteriormente, tal restrição legitimaria apenas a tentativa de se pesar numa história teleológica da natureza, mas não uma história universal. Senão a história universal já poderia ter sido legitimada na *Dialética*.

2. *Apenas uma precisão incondicionada da razão tem a legitimidade de tomar para si uma parte ou um resultado de algo que foi legitimado num outro domínio da filosofia.* Segundo Kant,

a precisão da razão pode considerar-se de duas maneiras: *primeiro*, no seu uso *teórico* e, *em segundo lugar*, no seu uso *prático*. Acabei justamente de mencionar a primeira precisão; mas vê-se bem que ela é somente condicional, isto é, devemos admitir a existência de Deus, se quisermos julgar as causas contingentes de tudo que é contingente, sobretudo na ordem dos fins realmente estabelecidos no mundo. Muito mais

⁵²² *KrV*, B 496. **Negrito acrescentado.**

⁵²³ Cf. *KpV*, AA 05: 120. 28-31; 121. 15-17.

importante é a precisão da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não por que *queremos* julgar, mas porque *devemos julgar*.⁵²⁴

Através de uma precisão prática incondicionada a razão teórica deve “permitir” para o uso da razão prática os conceitos de Deus, imortalidade da alma e liberdade. Trata-se do primado da razão prática sobre a razão teórica. Contudo, a ampliação do conhecimento teórico não possui nesse caso um *uso teórico*, isto é, não se trata de pressupor a existência de uma realidade noumênica com o objetivo de ampliar o conhecimento sobre o mundo, mas é meramente uma ampliação teórica para *fins práticos*. Em outras palavras, o interesse teórico-especulativo da faculdade de julgar *não possui legitimidade* para pegar emprestado o conceito de *fim terminal* da razão prática e a partir dele formar um sistema da conformidade a fins externa.

Assim, ainda que Kant não tenha dito isso explicitamente, se o conceito de uma história universal puder ser legitimado no interior da *KU*, então, isso deveria ocorrer pelos seguintes movimentos argumentativos: a) existência de um interesse prático incondicionado da razão pura em compreender a natureza como um sistema teleológico; b) não existe uma contraposição entre o interesse prático e o interesse teórico-sistemático da razão pura; c) a tese do primado do interesse prático da razão sobre o interesse teórico se faz valer também no nível da faculdade de julgar reflexionante. Mostra-se agora como esse esquema opera no texto.

No §85 Kant mostra que a *teleologia física* não pode fundar uma físico-teologia, mas apenas uma demonologia, a qual pode alcançar apenas o conceito de deuses (*Dämonen*) e não uma verdadeira teologia.⁵²⁵ Isso corrobora mais uma vez os limites da argumentação presente na *Dialética*. Permanece em aberto apenas o caminho de uma *teleologia moral*. Nesse sentido, Kant precisa mostrar que o *fim terminal do homem*, isto é, que o homem sob leis morais é também o *fim terminal da criação*, ou ainda, que se trata de um e o mesmo conceito de *fim terminal*. Para isso, ele precisa justificar o conceito de Deus como um *criador moral do mundo*, para poder concluir que o fim terminal da criação é o homem sob lei morais. Em outras palavras, Kant precisa mostrar por que é permitido ao homem moral se representar a existência de um sábio e moral criador do mundo e de um mundo moral.

Partindo do exemplo atribuído a Spinoza de um homem bem formado que se deixa convencer que não há um Deus, Kant indaga sobre

⁵²⁴ WDO, AA 08: 139. 6-15. Também: *KpV*, AA 05: 142.

⁵²⁵ Cf. *KU*, AA 05: 447. 01-07.

como esse homem poderia assumir o mandamento da lei moral se ele também acredita que tudo será tragado para um abismo caótico da matéria sem finalidade. Para Kant esse homem teria duas possibilidades, ou ele abdicaria do cumprimento da lei moral, ou

no caso dele pretender continuar fiel ao apelo da sua determinação moral interior e não enfraquecer o respeito a que a lei moral interior diretamente lhe sugere que obedeça, por causa da aniquilação do único fim terminal ideal, adequado à sua elevada existência (o que não pode acontecer sem uma demolição da disposição moral interna): nesse caso ele tem que aceitar a existência de um autor moral do mundo, isto é, Deus (...).⁵²⁶

Em outras palavras, a razão prática possui um interesse incondicionado na representação da natureza como boa, isto é, como uma natureza que não seja contrária ou apenas indiferente à moralidade, mas que lhe seja também conveniente, isto é, trata-se de garantir o direito da razão prática em se representar uma natureza benfazeja. Por conseguinte, para que tal representação seja possível, é necessário a representação de um criador moral do mundo. Não se trata aqui de uma necessidade objetiva, mas de uma necessidade subjetiva da razão prática pura, isto é, de uma *precisão da razão prática pura*.

A precisão de se aceitar a existência de Deus como o criador moral do mundo se dá apenas no nível da reflexão teleológica e não traz nenhuma implicação constitutiva, seja para o domínio do conceito de natureza (conhecimento teórico), seja para o domínio do conceito de liberdade (conhecimento prático). Em outras palavras, a existência de Deus é legitimada para a faculdade de julgar reflexiva e “segundo a constituição da nossa faculdade de conhecimento” e não para a faculdade de julgar objetivamente determinante.⁵²⁷ Nesse sentido, trata-se para Kant apenas de “um princípio regulativo para a faculdade de juízo reflexiva”,⁵²⁸ que é “simultaneamente consecutivo, isto é, praticamente determinante”.⁵²⁹ Que isso significa? Que existem dois tipos distintos de juízo reflexionante, o *prático* e o *teórico*, e por isso o conceito de *fim terminal* também assume dois papéis distintos. Enquanto que o fim terminal é *constitutivo* para a faculdade de julgar reflexionante *prática*, ele é ao mesmo tempo meramente

⁵²⁶ KU, AA 05: 452f.. 32-05.

⁵²⁷ KU, AA 05: 457. 29-31.

⁵²⁸ KU, AA 05: 458. 02-03.

⁵²⁹ KU, AA 05: 457. 35-36.

regulativo e *problemático* para a faculdade de julgar reflexionante teórica.⁵³⁰

Visto que o conceito de *fim terminal* se justifica apenas no domínio da filosofia prática, ele também se legitima apenas para um *uso teleológico prático*. O mesmo interesse prático da razão pura que permitiu que se assumisse a existência de Deus na *KpV*, é o fundamento para que a teleologia na *Doutrina do método da faculdade de juízo teleológica* seja desenvolvida até alcançar um sistema teleológico completo. Mas isso acontece apenas por que a teleologia transformou sua própria natureza na medida em que a moral passou a ser seu o fio condutor.

Sob qual fundamento o interesse prático foi integrado na reflexão teórica e assumiu o papel de fio condutor da reflexão? Parece haver duas premissas implícitas (as quais se referem aos passos “b” e “c” mencionados acima): primeira, que não haja nenhuma contradição entre a reflexão teórica e a reflexão prática;⁵³¹ segunda, que o princípio do primado do interesse prático da razão pura também tenha legitimidade no nível da faculdade de julgar, ainda que isso não seja explicitamente mencionado. Isso significa que a filosofia da história tem um pé na teleologia física ou teórica, e o outro pé na teleologia moral, sendo que a cabeça se orienta apenas na direção da teleologia moral. Em outras palavras, se a natureza não nos apresentasse tantos traços de conformidade a fins não haveria muito sentido em se falar sobre um sistema teleológico da natureza.⁵³² Mas se não houvesse uma moralidade que servisse como fio condutor para a reflexão teleológica, não se poderia pensar num sistema completo de fins e, por conseguinte, em nenhuma história universal. Essa teleologia moral

diz-nos respeito como seres do mundo e por isso como seres ligados a outras coisas no mundo. São precisamente as mesmas leis morais que nos prescrevem ajuizar aqueles seres, seja como fins, seja como objetos, a respeito dos quais nós próprios somos um fim terminal.⁵³³

⁵³⁰ Cf. “Kant parece quer dizer que o princípio é constitutivo para o juízo reflexivo prático, portanto, para a teleologia moral, e, pelo contrário, apenas regulativo para o juízo reflexivo teórico” (CUNICO, 2008, 322).

⁵³¹ Cf. *KpV*, AA 05: 120. 05-08.

⁵³² Na conclusão do livro (*KU*, AA 05: 478), Kant menciona que mesmo que não houvesse qualquer traço de organização teleológica na natureza, ainda assim seria possível uma *teologia moral*, mas não acredito que seria possível uma *teleologia moral*, a partir da qual se pensa uma história universal.

⁵³³ *KU*, AA 05: 447. 28-32.

Dito de outro modo, a teleologia moral leva adiante os resultados da teleologia teórica e forma uma nova teoria, a qual tem uma *orientação* e um *uso* exclusivamente prático.⁵³⁴ A essa nova espécie de teoria pode-se chamar filosofia da história.

3ª *Subtese*. A partir de uma precisão teórica da razão em compreender seres organizados ou de um interesse especulativo-sistemático da razão em tomar toda a natureza como sistema teleológico não se pode justificar nenhuma história universal, pois em ambos os casos está ausente o valor da incondicionalidade. A precisão prática incondicionada da razão, por outro lado, exige uma representação prático-teleológica da natureza, a qual não se funda imediatamente na disposição moral do indivíduo, no sentido de um dever, mas sobre um vínculo *mediato* entre a consciência moral e a promoção do desenvolvimento moral da espécie.

Assim, a filosofia da história é um misto de reflexão teórica com elementos práticos, mas que possui uma *forte orientação e apenas um uso prático-moral*, pois ela se legitima apenas a partir de um interesse prático-incondicionado da razão pura. Dito de outro modo, ao contrário do que pensa, por exemplo Kleingeld, a filosofia da história possui em primeiro lugar e eminentemente uma relevância prática, sendo que ela se legitima, *mutatis mutandis*, a partir de uma estrutura argumentativa semelhante à teoria dos postulados na *KpV*.

Não existe e não é possível uma passagem gradual e contínua entre a teleologia teórica e a teleologia moral. Na *Doutrina do método* ocorre um

⁵³⁴ Isso já havia sido indicado em 1788: “A *KpV* mostra que existem princípios práticos puros, por meio dos quais a razão é determinada *a priori*, e que lhe atribuem, portanto, um fim *a priori*. Se o uso dos princípios teleológicos para a explicação da natureza jamais pode determinar o fundamento de uma ligação finalística, de modo suficiente e completo para todos os fins, já que ele se encontra restrita às condições empíricas, então isso deve ser esperado, por outro lado, de uma doutrina pura dos fins (a qual não pode ser outra do que a *liberdade*), cujo princípio envolve *a priori* a relação entre a razão em geral e a totalidade de todos os fins que apenas pode ser prática. Mas porque uma teleologia prática pura, isto é, uma teleologia moral está determinada a tornar real seus fins no mundo, então ela não poderá negligenciar a *possibilidade* da sua *realização* no mundo, tanto naquilo que diz respeito às causas finais nele dadas, quanto na conformidade da *causa suprema do mundo* em relação a totalidade de todos os fins enquanto efeitos, por conseguinte, tanto na *teleologia natural*, quanto na possibilidade de uma natureza em geral, isto é, na filosofia transcendental, para, dessa forma, garantir à doutrina dos fins pura prática uma realidade objetiva com vistas à possibilidade do objeto em exercício, a saber, à possibilidade do fim que ela prescreve para ser efetuada no mundo.” (*ÜGTP*, AA 08: 182f. 25-09. Tradução própria)

“salto” do *território* da reflexão teórica para o *território* da reflexão prática. Embora Kant queira tornar concebível uma passagem entre o modo de pensar dos princípios da conformidade a fins teórica interna e externa para a conformidade a fins prática, ainda assim, “subsiste um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, enquanto suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo.”⁵³⁵ Essa divisão entre o *domínio* do conceito de natureza e o *domínio* do conceito de liberdade gera, por sua vez, uma separação entre dois *territórios* distintos para o conceito de finalidade. Kant percebe as *barreiras* da sua argumentação na *Analítica* e também percebe os *limites* da argumentação na *Dialética*, por isso ele elabora no §85 uma clara distinção entre uma teleologia física e uma teleologia moral.⁵³⁶ Mesmo a partir do princípio do primado do interesse prático da razão pura, sobre o que se funda a história universal, permanece aquele abismo, pois *a filosofia da história pode ser empregada apenas com propósito prático*. Para se superar completamente esse abismo, seria necessário uma passagem gradual entre a conformidade a fins externa teórica e a conformidade a fins externa prática, pois isso possibilitaria realizar também um *uso teórico* da filosofia da história. Mas esse não é o caso.

Ao se reconhecer uma mudança da intenção teórica para uma intenção prática no §83 da *Doutrina do método*, compreende-se o motivo pelo qual a argumentação adentra o *território* de uma conformidade a fins prática e alcança o conceito de *crençafé* (*Glaube*). No *Prefácio* da *KU*, lê-se que os princípios da faculdade de julgar “não devem constituir, em um sistema da filosofia pura, nenhuma parte especial entre a filosofia teórica e a prática, mas em caso de necessidade devem poder ser ocasionalmente

⁵³⁵ *KU*, AA 05: 175f. 36-01. Também: *KrV*, B 868.

⁵³⁶ Cf. “A teleologia física leva-nos na verdade a procurar uma teologia, mas não pode produzir nenhuma, enquanto seguirmos o rastro da natureza por meio da experiência e nos apoiarmos na ligação de fins nela descoberta como ideias da razão (as quais têm que ser teóricas nas tarefas que têm a ver com o físico). De que nos serve estas organizações, uma grande e para nós incomensurável inteligência e deixar que ela ordene este mundo segundo intenções se a natureza nada nos diz da intenção final, nem nos poderá dizer, sem a qual todavia não somos capazes de realizar qualquer ponto de ligação comum de todos estes fins da natureza e qualquer princípio teleológico suficiente, quer para conhecer os fins em conjunto num sistema, quer para realizarmos um conceito da inteligência suprema como causa de uma tal natureza e que pudesse servir de orientação para a nossa faculdade de juízo reflexiva teleológica?” (*KU*, AA 05: 440f. 26-02). Também sobre isso em *MpVT*, AA 08: 257n.

ajustados a cada parte de ambas.”⁵³⁷ Ora, já no início do livro se encontra indicado que a faculdade de julgar tem a possibilidade de se ajustar a ambos os *domínios* da filosofia pura. Por conseguinte, disso se infere que também o juízo reflexionante tem a capacidade de se ajustar seja ao domínio teórico do conceito de natureza, seja ao domínio prático do conceito de liberdade. O vínculo como o domínio prático do sistema da filosofia, isso significa que a razão prática pura seria o *fio condutor* da reflexão sobre a conformidade a fins externa da natureza, o que provoca o surgimento de um novo conceito de teleologia, a saber, *a teleologia moral*. Surge, assim, um novo território para a reflexão teleológica, na qual passa a ser utilizado o *juízo reflexivo prático*, o qual, se funda, de um lado, sobre o princípio da moralidade e, por outro, sobre o princípio da faculdade de julgar reflexionante teleológica.

Se essa leitura estiver correta, então pode-se dizer que a história universal é objeto de um *conhecimento regulativo prático*, caso Kant tivesse cunhado esse conceito. Distintamente do conhecimento teórico regulativo, o qual não apresenta nenhum ganho para a teoria da natureza ou para a explicação mecânica dos objetos empíricos, mas que é apenas empregado na *descrição da natureza (Naturbeschreibung)*,⁵³⁸ o conhecimento prático-regulativo não é útil para a descrição da natureza e também *não* traz nenhum ganho *constitutivo* para a teoria da liberdade ou para o mandamento moral, *mas possibilita uma determinada visão de mundo* que a razão prática pura *precisa*.

4.4 Considerações teleológicas sobre uma virtude moral

A possibilidade do juízo reflexionante teleológico poder se ajustar seja ao domínio da filosofia da natureza, seja ao domínio da filosofia dos costumes, possui muitas consequências. Dentre elas está a abertura de um campo promissor para se pensar a relação entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude. O juízo teleológico moral, legitimado a partir do interesse da razão prática pura e também apenas para o uso segundo uma perspectiva prática, permite pensar a vinculação entre direito e ética, sem que nenhuma dessas disciplinas tenha que abdicar da autonomia de fundamentação e de legislação.⁵³⁹ Em outras

⁵³⁷ KU, AA 05: 168. 27-30.

⁵³⁸ Cf. KU, AA 05: 417.

⁵³⁹ Parte-se aqui da suposição de que o direito possui uma fundamentação autônoma em relação à ética (nesse caso, pode-se concordar seja com Pinzani (2009b), seja com Beckenkamp (2009)). Mas mesmo que esse não seja o caso, isto é, que ambas as disciplinas sejam derivadas de uma mesma raiz, ou que o direito seja derivado da ética, em qualquer caso é preciso resguardar uma certa
196

palavras, se o juízo teleológico moral permite pensar um sistema da natureza que seja conforme a destinação moral da espécie humana, também deve permitir pensar um sistema em que direito e ética se articulem de forma a serem vistos como partes de um mesmo processo, sem que suas diferenças específicas tenham que ser apagadas.

A articulação entre direito e ética se configura no contexto da história universal a partir do elemento intermédio da *cultura da disciplina*, a qual, por sua vez poderia ser traduzida como uma *virtude moral*. Essa interpretação não possui muitas bases textuais e, talvez, o próprio Kant não a tenha vislumbrado com total clareza. Contudo, a partir de tudo que se mostrou até agora, acredita-se que essa leitura pode ser sustentada como sendo uma posição kantiana legítima a respeito do progresso da humanidade, mesmo que na maior parte das vezes ela esteja nas entrelinhas.

Kant define a *cultura da disciplina* (*Zucht/Disziplin*) como a “libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelos quais nós nos prendemos a certas coisas da natureza e somos incapazes de escolher por nós mesmos”.⁵⁴⁰ Essa cultura, que se apresenta como o *fim último* da natureza, possui duas características: por um lado, ela ainda permanece dentro do sistema da natureza; por outro, ela é determinada em função de algo que está fora da natureza, no âmbito do suprassensível, a saber, o *fim terminal*.

Pertencer ao sistema da natureza, ainda que seja como elemento último, significa que a cultura da disciplina pode ser pensada, ainda que num sentido negativo, como estando dentro de um contexto de coisas que existem na natureza e que, por isso, pode ser por ela fomentada. Em outras palavras, é possível pensar, por exemplo, seja numa Natureza que promova o progresso através do antagonismo das disposições humanas, seja numa “pedagogia”, institucional ou não, que promova o fim último, a cultura da disciplina. Além disso, ela pode ser, de certa forma, percebida como estando em progresso, ainda que não se possa determiná-la claramente. Nesse sentido, quanto menos indivíduos na sociedade estiverem dominados por alguma paixão ou descumprirem a

diferença e uma certa autonomia para o direito, por conseguinte, a reflexão teleológica prática permite que se mantenha as diferenças ao mesmo tempo em que permite pensá-las como integradas num mesmo discurso racional prático.

⁵⁴⁰ *KU*, AA 05: 432. 05-07. Na *MS* o próprio cultivo das faculdades em geral, assim como o cultivo da moralidade são representados como deveres de virtude (Cf. *MS*, AA 06: 391f). Isso mostra mais uma vez o vínculo de determinação existente entre o conceito de fim último e o conceito de dever.

lei, tanto mais aquela sociedade pode ser pensada como estando em acordo com o fim último da natureza. Ou ainda, quanto mais os indivíduos respeitarem a lei do seu Estado e o direito cosmopolita, independente do fato deles estarem sendo “vigiados” pelo Estado, tanto menos os indivíduos estarão agindo por medo de serem punidos e, por conseguinte, tanto mais aquela sociedade estará conforme ao fim último da natureza.

Que a cultura da disciplina seja determinada a partir de um elemento suprassensível significa, por sua vez, que ela está orientada a partir do conceito da legislação moral, ou seja, se encontra determinada pelo conceito daquilo que a espécie humana deve ser e de forma que cada indivíduo racional seja tratado sempre simultaneamente com um fim em si mesmo. A partir dessa orientação moral, a cultura da disciplina não pode se contentar apenas com uma sociedade em que o direito funcione adequadamente, mas é preciso que o próprio Estado seja posto em contínua reforma no sentido de se aproximar constantemente do ideal de república noumenon. Nesse sentido, os indivíduos não apenas cumprirão a lei “ao pé da letra”, pois não é apenas a letra da lei que importa, mas é o “espírito” da lei que está em questão.⁵⁴¹ Nesse caso, o progresso na história é pensado também como um aumento do respeito mútuo entre os indivíduos, de modo que não se trate simplesmente de respeitar a liberdade externa de outrem, mas também de ajudá-lo, ou seja, pode-se pensar numa sociedade em que os indivíduos ajam cada vez mais como se fossem indivíduos virtuosos.

A *cultura da disciplina* não pertence nem ao direito nem à ética, mas é um conceito da faculdade de julgar teleológica moral que ‘em caso de necessidade deve poder ser ocasionalmente ajustado a cada parte de ambos’. Ora, da perspectiva do direito não importa se os indivíduos agem por medo, interesse ou respeito, mas simplesmente que eles façam o que é devido. Segundo a perspectiva da ética, o que entra em questão não é a ação que foi feita, mas em primeiro lugar, *a máxima* a partir da qual se realizou a ação. Da perspectiva da história universal, o que está

⁵⁴¹ Cf. “Pode-se dizer de cada ação conforme à lei, que, contudo, não ocorreu por causa da lei, que ela seja moralmente boa apenas segundo a *letra*, mas não segundo o *espírito* (segundo a disposição).” (*KpV*, AA 05: 72n); “[Se a virtude não fosse apresentada em sua completa pureza, então] tudo não passaria de pura hipocrisia, a lei seria odiada ou até desprezada, ainda que fosse seguida em proveito próprio. A letra da lei (legalidade) seria encontrável em nossas ações, mas o espírito das mesmas de modo algum em nossas disposições (moralidade).” (*KpV*, AA 05: 152. 05-09); Também: *RGV*, AA 06: 30.

em questão é a possibilidade de pensar que os indivíduos passem cada vez mais a agir por respeito ao direito e à dignidade humana (aproximando-se da ética), além de pensar em mecanismos políticos e institucionais que estimulem e promovam tal espécie de comportamento (aproximando-se do direito). Em outras palavras, para a filosofia da história está em questão a possibilidade de se pensar nos mecanismos que promovam um aumento gradativo e contínuo da *cultura da disciplina*, a qual, da perspectiva do próprio discurso da história universal poderia ser visto como uma *virtude moral*.

De uma forma constitutiva, o direito não tem legitimidade para abarcar um discurso sobre o agir orientado pelo “respeito”, pois, por princípio, ele tem a ver apenas com o âmbito externo do agir, por outro lado, a ética não pode produzir um discurso sobre um progresso social, pois a virtude deve ser conquistada individualmente pelos seus próprios méritos, mais do que isso, quanto mais “ajuda externa”, tanto menor o grau de virtude.

Por um lado, a realidade do direito (não em sentido normativo, mas de uma progressão histórica) depende de um respeito à lei, o qual o próprio direito não pode impor, isto é, para que ocorra a constante reforma das instituições estatais e supraestatais é necessário que os políticos se guiem por um princípio que não pode ser colocado ou exigido pelo próprio direito. É nesse contexto que Kant afirma: “todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política”.⁵⁴² Ao se pensar num critério que envolva uma avaliação de máximas, já se indica que se está fora daquilo que cabe ao domínio do direito, pois o direito dá lei apenas às ações, já a ética dá lei para as máximas das ações,⁵⁴³ ou ainda, apenas a ética possui um fim que é simultaneamente dever⁵⁴⁴ e apenas o cumprimento dos deveres de virtude constitui um mérito.⁵⁴⁵ Ora, é exatamente isso que está pressuposto na moralidade jurídica ou naquilo que se chama aqui de virtude moral:

Se bem que a conformidade das ações ao direito (ser um homem respeitador da legalidade) não constitua algo meritório, **é meritória sim** a conformidade à máxima de tais ações como deveres, isto é, **o respeito pelo Direito**. Pois que,

⁵⁴² *ZeF*, AA 08: 386. 12-13.

⁵⁴³ Cf. *MS*, AA 06: 388. 32-33.

⁵⁴⁴ Cf. *MS*, AA 06: 381. 04-24; 389. 12-16.

⁵⁴⁵ Cf. *MS*, AA 06: 390. 18-19.

deste modo, o homem **propõe-se como fim seu o direito da Humanidade** ou também dos homens e amplia assim o seu conceito de dever para além do conceito daquilo que é devido (*officium debiti*): por que alguém, com base no seu direito, pode muito bem exigir de mim ações conformes à lei, mas não que esta contenha ao mesmo tempo o **móbil** dessas ações.⁵⁴⁶

Por outro lado, a virtude ética se caracteriza exatamente como uma conquista individual, intransferível, incomunicável e até mesmo cognoscitivamente incerta.⁵⁴⁷ Quanto maior as dificuldades superadas, tanto maior o valor da virtude.⁵⁴⁸ Nessa lógica, para que a virtude pudesse brilhar com mais força, tanto mais “escuridão” deveria haver a sua volta, quer dizer, as circunstâncias no mundo deveriam ser cada vez mais desfavoráveis para o agir moral, para que a virtude pudesse se destacar mais. Isso mostra que o progresso na história não pode ser adequadamente pensado como estando relacionado com a determinação conceitual envolvida na virtude ética, no sentido estrito.

A virtude se mostra como um ideal que deve ser perseguido, mas que jamais se pode estar certo de a possuir,⁵⁴⁹ ou melhor, de estar possuído por ela.⁵⁵⁰ A virtude não é nem uma habilidade, nem pode ser adquirida por meio de um hábito prolongado, adquirido pelo exercício.⁵⁵¹ Contudo, ela pode ser um hábito livre, não enquanto “uma conformidade que se converteu em necessidade por repetição frequente da ação”, mas pela constância “em determinar-se a agir pela representação da lei”.⁵⁵² Nisso que reside a diferença entre uma virtude

⁵⁴⁶ MS, AA 06: 390f. 30-03. **Negrito acrescentado.** Também: “A Ética tem, decerto, também os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas, não obstante, tem também deveres comuns com o Direito, só que não o modo de obrigação. Pois realizar ações apenas porque são deveres e converter em móbil suficiente do arbítrio o próprio princípio do dever, qualquer que seja a sua proveniência, constitui a especificidade da legislação ética. Há pois, decerto, muitos deveres éticos diretos, mas a legislação interior faz também de todos os restantes deveres éticos indiretos.” (MS, AA 06: 220-221. 32-03)

⁵⁴⁷ Cf. MS, AA 06: 392f. 30-03.

⁵⁴⁸ Cf. MS, AA 06: 391. 21-25; 405. 22-25; *KpV*, AA 05: 156.

⁵⁴⁹ Cf. MS, AA 06: 409. 21-34.

⁵⁵⁰ Cf. MS, AA 06: 406. 09-14.

⁵⁵¹ Cf. MS, AA 06: 383f. 33-03.

⁵⁵² MS, AA 06: 407. 08-14.

cívica e a virtude moral, a saber, a virtude cívica poderia ser pensada como sendo fruto de um hábito ou costume, enquanto que a virtude moral somente pode ser o resultado de um hábito livre, isto é, pela constância de se determinar pela lei moral, e nesse sentido, por uma intenção e esforço explícito em respeitar a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa dos outros.

De certa forma, acontece aqui o mesmo que com a questão da relação entre *reforma e revolução* na *RGV* {Cf. 3.2.iii}, ou seja, de uma perspectiva fenomênica a virtude ética permanece inalcançável, mas simultaneamente, da perspectiva noumênica, existe uma obrigação de virtude, da qual surgem muitos deveres. Essa situação não é uma contradição, mas também não mostra de que forma é possível pensar uma articulação entre esses diferentes aspectos. Nesse caso, falar de uma *virtude moral* a partir de uma *perspectiva teleológica prática* permite pensar em um modo no qual a perspectiva fenomênica e a noumênica se relacionem. Dito de outra forma, é no horizonte de uma teleologia prática que se pode inserir, em diferentes graus, um discurso sobre “a aparência moral permitida” (a decência, o decoro e a cortesia),⁵⁵³ a reflexão pedagógica de uma educação para a moralidade e um discurso sobre o progresso moral do gênero humano, isto é, o progresso de uma virtude moral “*que se estende também aos deveres jurídicos*”.⁵⁵⁴

Ora, assim como não se precisou transformar a liberdade em natureza ou a natureza em liberdade para se legitimar um sistema teleológico da natureza que fosse ao mesmo tempo “vantajoso” para a investigação científica, quanto para o indivíduo moralmente interessado, também não se precisa transformar o direito em ética, nem a ética em direito para se pensar um *âmbito moral* que seja ao mesmo tempo mais do que a mera legalidade e menos do que a posse de uma virtude ética. No discurso reflexionante prático da história universal é possível tratar de um progresso compartilhado intersubjetivamente ao mesmo tempo em que se toma como referencial algo que ultrapassa a mera letra da lei e se projeta em direção ao respeito pela humanidade e pela justiça, “corporificando-se” tanto em instituições, quanto em formas de conduta.

⁵⁵³ Cf. *Anth*, AA 07: 151f; *MS*, AA 06: 473f; *MAM*, AA 08: 113; *KrV*, B 776.

⁵⁵⁴ *MS*, AA 06: 410. 30-31.

5. A HISTÓRIA UNIVERSAL NA ARQUITETÔNICA DA RAZÃO PURA

Para legitimar a filosofia da história é necessário muito mais do que a garantia de uma não-contradição de suas teses em relação às diferentes partes do sistema. Também não basta estabelecer um vínculo entre a história universal e algum princípio transcendental, tal como foi realizado no capítulo anterior, pois isso poderia sempre ser interpretado como uma *indicação sistemática*, mas não ainda como uma *prova* contundente de que a história universal pertence ao sistema transcendental. Se isso não puder ser mostrado, então os textos de filosofia da história sempre podem ser considerados como dotados de interesse histórico e cultural, mas permanecem como apêndices da filosofia crítico-transcendental, o que permite descartá-los e desconsiderá-los caso haja interesse.⁵⁵⁵

A própria legitimidade da história universal depende da possibilidade da sua *articulação* na arquitetônica da razão pura, isto é, precisa-se mostrar que ela “se origina unicamente em consequência de uma ideia (onde a razão impõe *a priori* os fins, sem esperá-los empiricamente)”.⁵⁵⁶ Nesse caso, deve-se mostrar que a história universal é uma parte da unidade sistemática da razão que já se encontra determinada *a priori* segundo o conceito de um todo articulado. Isso implica realizar uma dedução transcendental do conceito de história universal, pois mostrar o vínculo interno que essa ideia tem no sistema da razão, depende de uma justificação do princípio a partir do qual essa ideia se origina.

Mas o que seria realizar uma dedução transcendental? Segundo Henrich, não se deve compreender o método da dedução como uma demonstração no sentido de uma cadeia de silogismos que justificam uma determinada afirmação, isto é, a dedução tal como pensada por Kant, não é um procedimento inspirado no método de prova lógico-matemático, mas é um método estabelecido a partir de um paradigma jurídico. Além disso, o significado de realizar uma dedução também não pode ser restrito àquele uso feito *Analítica* da *KrV*, mas deve abarcar também, por exemplo, a justificação da lei moral e de outros conceitos aos quais Kant alega ter apresentado uma dedução.⁵⁵⁷ Nesse sentido, de

⁵⁵⁵ Agradeço ao Professor Rolf-Peter Horstmann por ter me colocado esse problema, ao qual procuro oferecer, no que segue, uma solução.

⁵⁵⁶ *KrV*, B 861.

⁵⁵⁷ Cf. *KpV*, AA 05: 126. 14.

forma geral, o conceito de dedução teria as seguintes características: 1. remete à apropriação e transformação de um paradigma jurídico de argumentação e, nesse sentido, a dedução se refere à determinação do direito de um título de posse ou de uso; 2. para se decidir se esse direito é real ou meramente presumido, é necessário recorrer à origem daquele título, pois é na sua origem que se encontra a fonte da sua legitimidade. Desse modo, uma dedução remete sempre a um *factum legitimador* (significando ambos, um ‘fato’ e um ‘ato’). Isso não mina a distinção entre ‘*quid facti*’ e ‘*quid juris*’, isto é, a distinção entre uma questão de explicação e uma questão de validação, pois ambas requerem um entendimento distinto sobre o significado de *origem*. A *quid juris* de uma dedução deve remeter a *atos* que são considerados como a origem do nosso conhecimento (ou de uma determinada representação). Nesse caso, os fatos sobre os quais as deduções se apoiam são *operações (atos)* da nossa razão. Mas não se trata de operações quaisquer. “Operações que são *facta* (portanto, ações no sentido jurídico) implicam elementos factuais que não podem ser explicados por meio de ações que nós sempre podemos desempenhar”.⁵⁵⁸ Em outras palavras, não se trata de operações voluntárias, mas de operações que ocorrem na faculdade da razão e que se dão de forma necessária e não intencional a partir do seu próprio funcionamento.

Nesse caso, a dedução transcendental das categorias deveria oferecer uma justificação do conhecimento *a priori* a partir da indicação de *facta* que explicassem como é possível o conhecimento *a priori* e como esse conhecimento, por sua vez, é condição de possibilidade de qualquer conhecimento empírico. Naturalmente que nem todas as deduções são iguais, e as diferenças entre versões mais fortes ou mais fracas podem ser explicadas através “dos diferentes modos nos quais nós temos acesso às origens e aos princípios dos nossos discursos e por variantes da própria noção de origem”.⁵⁵⁹

Enfim, reconstruir uma argumentação de tipo semelhante para a ideia de uma história universal a partir dos diversos textos de Kant não é uma tarefa simples. Mas ainda que permaneça falha e incompleta em vários momentos, ela é a única forma, segundo o espírito crítico, de oferecer uma legitimação adequada para um determinado discurso. Nesse sentido, o que se apresenta a seguir é uma tentativa de distinguir e

⁵⁵⁸ HENRICH, 1989, 37. Tradução própria.

⁵⁵⁹ HENRICH, 1989, 37. Tradução própria.

separar os diversos tipos de argumentos e discursos segundo um método genealógico que busca um fato legitimador.⁵⁶⁰

É evidente que uma dedução da ideia de uma história universal não pode ser uma dedução em *sentido forte*, tal como foi feito na dedução das categorias, mas isso não impede que se busque uma dedução em um sentido mais fraco. Nesse caso, o argumento poderia ser dividido em dois grandes movimentos: 1. teria que se buscar uma garantia do título de legitimidade de tal ideia mostrando que ela surge de uma particular operação de uma faculdade racional, a qual não pode ser intencionalmente provocada, mas que surge do próprio operar da razão. 2. Para que essa *quid juris* seja transcendental também é preciso mostrar que essa operação produz uma representação que é condição de possibilidade para uma outra representação ou discurso racional, o qual por sua vez nos é indispensável. Se, no caso da dedução das categorias, foi mostrado que as categorias são condições necessárias para a representação de qualquer objeto, no caso de uma dedução da ideia de uma história universal, seria preciso mostrar que essa ideia é condição necessária para um determinado discurso do qual não se pode abdicar. Nem sempre será possível manter esses dois momentos argumentativos separados, mas se buscará, na medida do possível, dedicar um subcapítulo para cada um deles.

5.1 A esperança e a natureza da razão pura

Para garantir o pertencimento da história universal ao sistema da filosofia crítico-transcendental, é preciso mostrar que ela se apresenta como uma resposta necessária a uma questão que surge inevitavelmente da natureza da própria razão pura, isto é, de uma operação que lhe é inerente. Isso pode ser inferido do seguinte pressuposto da filosofia transcendental:

⁵⁶⁰ Cf. “É de extrema relevância *isolar* os conhecimentos que se distinguem de outros segundo o seu gênero e origem, bem com evitar cuidadosamente que confluam e se mesquem com outros conhecimentos com os quais estão costumeiramente ligados no uso que deles fazemos. O que fazem o químico na análise da matéria e o matemático na sua doutrina das magnitudes puras é uma incumbência ainda maior para o filósofo, a fim de que possa determinar com segurança a parte que um tipo especial de conhecimento tem no uso variegado do entendimento, bem como o seu valor próprio e a sua influência.” (*KrV*, B 870).

Com efeito, todos os conceitos e até todas as perguntas que a razão pura nos apresenta situam-se não na experiência, mas sim tão somente na razão, e em virtude disto têm que poder ser resolvidos e concebidos segundo a sua validade ou a sua nulidade. Também não temos o direito de rejeitar, alegando a nossa incapacidade, estas tarefas como se a sua solução estivesse realmente na natureza das coisas, e recusar levar a cabo a sua investigação ulterior; pois por ser a única responsável pela geração destas mesmas ideias, a razão está na obrigação de prestar contas quanto à sua validade ou à sua ilusão dialética.⁵⁶¹

Esse pressuposto poderia ser interpretado como teleológico e dogmático, pois sobre que justificativa se pode exigir que a razão tenha que dar uma resposta a certas perguntas? A razão não poderia e não deveria simplesmente se calar? Essas críticas estão fundadas numa compreensão equivocada da proposta kantiana.

As questões que têm origem na própria razão pura são sempre questões vinculadas à sua própria capacidade, ou seja, não se trata de determinar propriedades de objetos externos à razão, mas da capacidade da razão em saber se ela pode determinar aquelas propriedades. Em outras palavras, as perguntas que surgem da razão pura são sempre questões sobre sua capacidade em conhecer objetos *a priori*, aos quais ela tende a partir da sua própria lógica de funcionamento. Nesse caso, por exemplo, a investigação transcendental sobre o conceito de Deus não é uma investigação para determinar as propriedades desse objeto, mas antes para determinar se a própria razão pode determinar *a priori* algo a respeito daquele objeto.

Negar à razão o dever e o direito de responder às questões que surgem nela mesma *a priori* seria o mesmo que condená-la à

⁵⁶¹ *KrV*, B 791. Ver também: “Ora, eu afirmo que a filosofia transcendental possui a peculiaridade entre todo o conhecimento especulativo de que nenhuma questão concernente a um objeto dado à razão pura é insolúvel para a mesma razão humana, e que nenhum pretexto de uma ignorância irremediável e de uma profundidade insondável do problema pode dispensar-nos da obrigação de dar uma resposta fundada e completa sobre a questão. Com efeito, o mesmo conceito que nos põe em condições de perguntar também tem que tornar-nos inteiramente capazes de responder a essa questão na medida em que o objeto (como no caso do justo ou injusto) não é absolutamente encontrado fora do conceito.” (*KrV*, B 505)

irracionalidade, pois se uma questão a respeito do conhecimento de um determinado objeto se coloca, então somente ela pode determinar sobre sua capacidade de conhecê-lo.⁵⁶² Ora, a determinação sobre a impossibilidade de conhecer determinado objeto só pode ocorrer de duas formas, ou por um argumento de autoridade (que por princípio é irracional), ou se argumenta racionalmente que não se pode conhecê-lo, o que já pressupõe novamente que a razão pode determinar sobre a sua possibilidade de conhecer aquele objeto. Portanto, para que a razão pura seja razão, trata-se de um princípio autoevidente (não-teleológico e não-dogmático) que ela deve estar em condições de determinar os limites das suas faculdades.⁵⁶³

Nesse caso, se se conseguir mostrar que a história universal se apresenta como uma resposta necessária a uma questão que surge *a priori* na razão, isto é, como uma resposta necessária a uma questão inerente ao próprio operar da razão, então, nesse caso, pode-se dizer que se ofereceu uma prova de que a história universal possui uma origem que lhe garante um lugar no sistema da razão pura. Na sequência

⁵⁶² Cf. “Mas nada pior poderia suceder a estes esforços do que se alguém fizesse a descoberta inopinada de que não há nem pode haver em parte alguma um conhecimento *a priori*. Este perigo, todavia, inexistente. Seria como se alguém quisesse provar pela razão que não há razão alguma. Pois apenas dizemos que conhecemos algo pela razão se estamos conscientes de que também teríamos podido conhecê-lo, mesmo que não nos tivesse ocorrido assim na experiência; por conseguinte, conhecimento da razão e conhecimento *a priori* são o mesmo. Querer extorquir necessidade de uma proposição da experiência (*ex pumice aquam*) e querer obter com esta também verdadeira universalidade para um juízo (...) é uma franca contradição.” (*KpV*, AA 05: 12. 06-19).

⁵⁶³ Discorda-se da leitura de Guyer (2009b, 57-75), para quem toda a *KrV* foi desenhada sobre a pressuposição teleológica de que deve haver um uso adequado para toda a faculdade da razão pura (58). Não se trata de uma pressuposição teleológica constitutiva, mas o inverso, ou seja, partindo do princípio racional e necessário de que apenas a razão pode responder adequadamente suas próprias perguntas, surge a *hipótese hermenêutica* de que a razão precisa ter um uso coerente possível em cada faculdade. Mas essa teleologia é assumida sempre como hipótese hermenêutica, isto é, para cada princípio ou novo uso que seja aceito como legítimo, é preciso oferecer uma prova ou argumento que não é em si mesmo teleológico, pois do contrário, estar-se-ia transformando toda a argumentação de Kant num círculo vicioso. Independente de Kant ter tido ou não sucesso em suas provas, não significa que o seu modelo de argumentação se sustente numa “derivação” de consequências a partir de premissas metafilosóficas substantivas, isto é, de que o uso teórico e prático da razão na *KrV* seja legitimado teleologicamente (74).

pretende-se mostrar de que forma a questão “que me é permitido esperar?” precisa ser entendida como uma pergunta que surge naturalmente da razão pura.

i. O bem como objeto da ação moral: movimento analítico

A racionalidade do agir abarca dois elementos distintos, a *forma* da ação e a *matéria* da ação. Ambos estão necessariamente vinculados no conceito de *máxima*, a qual se define como o princípio subjetivo pelo qual uma ação é realizada. A *forma* da ação é a propriedade segundo a qual a máxima pode ou não ser universalizada ou generalizada, enquanto que a *matéria* da ação é representada pelo conceito de objeto, isto é, pelo conceito daquilo que se quer realizar com a ação.⁵⁶⁴ Dito de outro modo, a forma da máxima é a sua universalidade, enquanto que a matéria da máxima é o objeto desejado, ou ainda, a meta ou o fim da ação.

O valor moral da *ação* é sempre determinado pelo valor moral da *máxima* pela qual ela foi realizada. A máxima, por sua vez, possui valor moral apenas quando ela pode ser elevada ao *status* de uma *lei*, isto é, quando ela puder ser universalizada de modo que possa valer simultaneamente para todo ser racional em geral.

Com efeito, para que a máxima possa alcançar o *status* de lei, ela precisa ser objetiva e universalizável, o que pressupõe, por sua vez, que ela seja estabelecida de forma completamente independente de todo o objeto (matéria) da ação, pois sempre que o objeto é o *fundamento determinante* da ação, a universalidade da máxima se perde. Nas palavras de Kant, “todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática.”⁵⁶⁵

Ora, se se separa de uma *lei* toda a matéria, que é o objeto da vontade, então resta apenas a forma, segundo a qual aquela *lei* constitui

⁵⁶⁴ Cf. “Entendo por matéria da faculdade de apetição um objeto cuja efetividade é apetevida” (*KpV*, AA 05: 21. 17-18); “A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este objeto ou é o fundamento determinante da vontade, ou não o é. Se ele é o fundamento determinante da mesma, então a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (...)” (*KpV*, AA 05: 27. 07-10); “Já que a matéria da lei prática, isto é, um objeto da máxima, jamais pode ser dada senão empiricamente, (...)” (*KpV*, AA 05: 29. 14-15).

⁵⁶⁵ *KpV*, AA 05: 21. 14-16.

uma legislação universal. Nesse caso, para que um ente racional possa representar suas máximas como leis, ele precisa assumir que é apenas a forma de suas máximas, isto é, a universalidade do querer que as qualifica para serem consideradas como uma lei prática e dotadas de valor moral.⁵⁶⁶

Nesse caso, a lei fundamental da razão prática pura deve ser: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”⁵⁶⁷ Na medida em que essa lei fundamental abstrai de toda matéria do querer, pode-se dizer que a razão prática se determina de uma forma autônoma, pois ela não depende de nada dado alhures para se determinar, mas apenas da sua própria forma, a qual se torna também seu *conteúdo*. A razão prática ao se autodeterminar segundo uma lei que surge da sua própria forma, se realiza enquanto uma vontade autônoma,⁵⁶⁸ o que representa também a liberdade em sentido positivo.⁵⁶⁹

Chegar à formulação da lei moral junto com suas características distintivas foi algo que Kant já havia alcançado de modo completo na *GMS*. Por isso, o principal problema da fundamentação da moralidade que Kant quer resolver na segunda *Crítica* é mostrar que aquele *principium diiudicationis bonitatis*, que serve como regra de avaliação de máximas, também é um *principium executionis bonitatis*, que serve também como motivo suficiente para a realização da ação.⁵⁷⁰ Afinal, mostrar que a lei moral obriga, eis, para Kant, a verdadeira “*pedra filosofal*”.⁵⁷¹ Outra forma de expressar esse problema a partir do

⁵⁶⁶ Cf. *KpV*, AA 05: 27. Ver também: “Somente uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreve à razão nada mais do que a forma de sua legislação universal como condição suprema das máximas, pode ser *a priori* um fundamento determinante da razão prática” (*KpV*, AA 05: 64. 22-25)

⁵⁶⁷ *KpV*, AA 05: 30. 38-39.

⁵⁶⁸ Cf. “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objeto do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (*GMS*, AA 04: 440. 16-20)

⁵⁶⁹ Cf. *KpV*, AA 05: 33.

⁵⁷⁰ Cf. Henrich, 1994, 94ss.

⁵⁷¹ Cf. “Certamente, o entendimento pode julgar, mas dotar a este juízo do entendimento de uma força que sirva de móbil para induzir à vontade para que realize a ação, tal coisa é a pedra filosofal.” (*V-Mo/Mron*, AA 27 (2.2): 1428. 34-38.); Ver também: *Br*, AA 10: 145. 09-17.; “não podemos tampouco

vocabulário kantiano seria: trata-se de garantir a validade da lei moral como um *proposição sintética-prática a priori*, isto é, “uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (...), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida.”⁵⁷² Ou ainda, trata-se de mostrar como a *lei moral* é de fato um *imperativo categórico*, um mandamento absoluto sem qualquer referência à qualquer matéria do querer (“eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e portanto necessariamente”⁵⁷³).

É sabido que a solução final encontrada por Kant para a fundamentação da moralidade é exposta na segunda *Crítica* através da doutrina do *factum da razão*.⁵⁷⁴ Seguindo a formulação oficial, a lei fundamental da razão prática se impõe por si mesma à nossa consciência como uma proposição sintética *a priori*. Essa imposição da lei por si mesma pode ser descrita como um *factum da razão* pura, o qual é único e completamente distinto de todos os fatos empíricos. A legitimação seria analítica se pudéssemos derivar a imperatividade da lei moral através da consciência da liberdade transcendental, porém isso contradiria a própria estrutura da compreensão moral enquanto um ato de aprovação e decisão moral.⁵⁷⁵

Ora, nesse sentido, “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal que chamamos de *lei moral*.”⁵⁷⁶ Isso significa que temos, de fato, uma razão prática pura ou uma vontade livre, a qual pode se determinar independentemente de qualquer matéria da faculdade de apetição, isto é, antes e independentemente de qualquer conceito de um objeto da ação.⁵⁷⁷

compreender como isto seja possível, quer dizer, donde provém que a lei moral obrigue.” (*GMS*, AA 04: 450. 16-17).

⁵⁷² *GMS*, AA 04: 420n.

⁵⁷³ *GMS*, AA 04: 420n.

⁵⁷⁴ Cf. Henrich, 1994, 82ss.

⁵⁷⁵ Cf. *KpV*, AA 05: 31.

⁵⁷⁶ *KpV*, AA 05: 31. 36-37.

⁵⁷⁷ Cf. “Essa Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática - isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. - Ela mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes idêntico a ela” (*KpV*, AA 05: 42. 04-10).

Entretanto, tal como foi dito inicialmente, a matéria é uma parte inerente à racionalidade do agir e constitui intrinsecamente um elemento da máxima. Por conseguinte,

(...) é inegável que todo o querer tenha de possuir também um objeto, por conseguinte uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento determinante e a condição da máxima (...). Logo, a matéria da máxima pode em verdade permanecer, mas ela não tem que ser sua condição, pois do contrário esta não se prestaria a uma lei. Portanto a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar esta matéria à vontade mas não para pressupô-la.⁵⁷⁸

Ora, se a matéria pode permanecer, mais do que isso, é inevitável que permaneça, tem-se que esclarecer então qual a relação que se coloca entre a forma e a matéria do querer numa máxima adequada à legislação moral. Tal como é indicado na citação acima, ‘a forma tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar matéria à vontade’.

O elemento correspondente à matéria da máxima também pode ser chamado de *objeto* ou também de *fim* da ação.⁵⁷⁹ Nesse caso, o conceito de um *objeto da razão prática em geral* é a “representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade (...) pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo”. Já o objeto da *razão prática pura* se refere “somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de querer aquela ação”.⁵⁸⁰ Mas qual seria então o objeto da *razão prática pura*? Os únicos objetos da *razão prática pura* são o *bem* e o *mal* [*das Gute / das Böse*], sendo pelo primeiro entendido o objeto necessário da faculdade de apetição e, pelo segundo, o objeto necessário da aversão.

Para a teoria moral kantiana, “o conceito de bem e mal não tem que ser determinado antes da lei moral (...), mas somente (...) depois dela e através dela.”⁵⁸¹ Além disso, os conceitos de bem e mal não se referem originariamente a objetos, mas são, na verdade, *modos da categoria da causalidade*. Isso significa que

⁵⁷⁸ *KpV*, AA 05: 34. 11-13, 25-29.

⁵⁷⁹ Cf. *MS*, AA 06: 381; 384f.

⁵⁸⁰ *KpV*, AA 05: 57. 17-24.

⁵⁸¹ *KpV*, AA 05: 63. 01-04. Tradução modificada.

Como em todos os preceitos da razão prática pura só se tem a ver com a *determinação da vontade*, não com as condições naturais (da faculdade prática) de *execução de seu objetivo*, os conceitos práticos *a priori* tornam-se, em relação ao princípio supremo da liberdade, imediatamente conhecidos e não precisam esperar por intuições para obter significado, e em verdade por esta singular razão de que eles mesmos produzem a efetividade daquilo a que se referem (...).⁵⁸²

Em outras palavras, na medida em que o conceito do objeto da ação moral é estabelecido apenas com relação à determinação da vontade e não com relação à execução do seu objetivo, segue-se que o objeto da ação moral adquire significado e realidade simplesmente a partir da determinação da máxima a partir da lei moral. Isso quer dizer que *o bem* é realizado a partir da ação moral *e independentemente dos efeitos desejados da ação no curso do mundo*. Ou ainda, que o bem e o mal não dependem das consequências empíricas das ações, mas simplesmente do seu princípio de determinação. Isso significa que a realidade do bem e do mal não tem um vínculo necessário com a representação do bem-estar ou do mal-estar [*Wohl / Übel*], enquanto representações das consequências empíricas da ação.

Portanto, o bem e o mal são propriamente referidos a ações, não ao estado de sensação de uma pessoa, e se algo devesse ser simplesmente (...) bom ou mau ou tido por tal, seria somente o modo de ação, a máxima da vontade e, por conseguinte, a própria pessoa agente como homem bom ou mau, não porém uma coisa, que poderia ser chamada assim.⁵⁸³

A partir da exposição acima, pode-se dizer que a relação entre o objeto da razão prática pura e a lei moral é estabelecida de forma *analítica*, isto é, *ocorre segundo o princípio de identidade*.⁵⁸⁴ Kant não fala isso explicitamente, mas indica isso fortemente na seguinte passagem:

se se tivesse antes investigado esta lei **analiticamente**, ter-se-ia encontrado que não é o

⁵⁸² *KpV*, AA 05: 66. 03-10.

⁵⁸³ *KpV*, AA 05: 60. 19-25.

⁵⁸⁴ Acredito que Beck (1960, 135s) estaria de acordo com essa interpretação.

conceito de bem enquanto objeto que determina e torna possível a lei moral, mas que inversamente é a lei moral que antes de tudo determina e torna possível o conceito de bem, na medida em que este merece absolutamente esse nome.⁵⁸⁵

Isso significa que o *conteúdo moral* da ação se origina de forma *a priori* da própria vontade autônoma. Isso possui pelo menos quatro implicações bastante relevantes: 1. O objeto da razão prática pura pode ser definido *a priori*, adquirindo uma realidade prática independentemente da experiência;⁵⁸⁶ 2. O objeto da razão prática possui o mesmo status teórico da lei moral enquanto um conhecimento prático *a priori*; 3. Ele é uma consequência necessária do dever e mantém a imperatividade da lei moral, isto é, o objeto da razão prática pode ser expresso na forma de um dever, tal como: ‘faça o bem’ (a partir disso se pode pensar os deveres de virtude);⁵⁸⁷ 4. Por ser objeto da razão prática pura, ele também se vincula a todas as formulações da lei moral, analogamente a um ‘esquema da lei da natureza’:

A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação que te propões como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses parte. Segundo essa regra, efetivamente, qualquer um ajuíza se **as ações são moralmente boas ou más.**⁵⁸⁸

Pode-se dizer que os conceitos de *bem* e *mal* constituem o análogo prático de um ‘esquema transcendental’ utilizado na filosofia teórica.⁵⁸⁹ Ele já pressupõe um *conteúdo moral*, mas não é ainda a *matéria da faculdade de desejar*. Mas a partir dele a matéria empírica

⁵⁸⁵ *KpV*, AA 05: 64. 01-05. Tradução modificada e **negrito acrescentado**.

⁵⁸⁶ Cf. “(...) a ideia suprassensível do moralmente bom (...)”; “(...) o moralmente bom é, quanto ao objeto, algo suprassensível, para o qual, portanto, não pode ser encontrado algo correspondente em nenhuma intuição sensível (...)” (*KpV*, AA 05: 68. 09, 18-20).

⁵⁸⁷ Cf. *MS*, AA 06: 385ff.

⁵⁸⁸ *KpV*, AA 05: 69. 20-25. **Negrito acrescentado**.

⁵⁸⁹ O conceito de “bem” deve ser equivalente ao conceito de “esquema transcendental” e não simplesmente ao de “objeto em geral”, pois o esquema já pressupõe uma síntese, enquanto que o “objeto em geral” possui apenas um significado lógico que não permite nenhum *uso* sintético (Cf. *KrV*, B 298).

(os diferentes desejos e carências) pode agora ser vinculada à vontade de forma a constituir um objeto da faculdade de desejar que seja adequado ao princípio da autonomia da vontade. Enquanto análogo de um ‘esquema transcendental’, ele permite que a matéria da faculdade de desejar adquira uma racionalidade prática e não meramente pragmática, isto é, que os interesses empíricos dos indivíduos sejam subsumidos ao princípio de uma consciência da razão prática ou de uma vontade pura:

Ora, (...) os conceitos de bem e mau (...) são no seu conjunto modos [*modi*] de uma única categoria, ou seja, da causalidade, na medida em que o seu fundamento determinante consiste na representação racional de uma lei da mesma (...). Todavia, visto que as ações, *por um lado*, de fato submetem-se a uma lei, que não é nenhuma lei da natureza mas uma lei da liberdade, consequentemente pertencem à conduta de entes inteligíveis, *por outro lado*, enquanto eventos no mundo sensorial pertencem também aos fenômenos, as determinações de uma razão prática só poderão ocorrer em relação aos últimos (...) somente para submeter o múltiplo das *apetições* à unidade da consciência de uma razão prática, ou de uma vontade pura, que ordena na lei moral.⁵⁹⁰

Na medida em que “o bem” é o objeto da razão prática pura, ele é único, possui conteúdo moral puro e é analiticamente derivado da lei moral (a qual, por sua vez, foi fundada sinteticamente). Mas, ao se ter em conta uma ação particular, então o conceito de bem pode receber diversas matérias, sem perder ou modificar seu conteúdo. Nesse caso, ele pode ser utilizado em diversas máximas particulares de modo que se pode dizer que existe uma variedade de máximas boas. Em relação às várias máximas boas, pode-se dizer que se tem uma *diversidade de matéria* da faculdade de desejar, mas apenas *um único conteúdo moral*, o bem.⁵⁹¹ Para que o conceito de bem seja posto em uso, ele sempre

⁵⁹⁰ *KpV*, AA 05: 65. 05-26. Ainda sobre o conceito de consciência moral: *MS*, AA 06: 400f.

⁵⁹¹ Beck (1960,126-144) e Dieringer (2002), exploram essas duas dimensões e como elas se relacionam, isto é, de um lado o conceito de bem em sentido estrito, enquanto objeto da razão prática pura, e, de outro lado, o conceito de bem em sentido amplo, enquanto objeto da razão prática em geral, o qual engloba os interesses e carências empíricas do ser humano. Também Korsgaard 214

precisa de uma matéria advinda da faculdade de apetição, mas numa ação moral o que deve vir *antes* é o *conteúdo moral* e não a *matéria*. Note-se que o conceito de “antes” não indica necessariamente uma prioridade temporal, mas sim uma prioridade lógica e epistemológica. Isto é, se o indivíduo for testar uma máxima a partir do procedimento do imperativo categórico, é óbvio que já haverá uma matéria empírica na máxima, mas a sua validade não será estabelecida por aquela matéria.

Essa leitura do bem como sendo analiticamente contida no conceito de lei moral pode ser reforçada pelo que Kant fala na *GMS*, pois também lá a única coisa que é ‘o bem sem limitação’ é a ‘boa vontade’, a qual é boa por si mesma e independentemente do que promove ou realiza, isto é, ela é boa simplesmente pelo seu querer.⁵⁹² Mas na *GMS*, Kant procura *extrair* o conceito de lei moral do conceito de uma boa vontade, enquanto que na *KpV* ele extrai o conceito de bem da lei moral.⁵⁹³

Enfim, a dedução da lei moral, isto é, a justificação de sua validade objetiva e universal enquanto uma proposição sintética a

(1996, 257ss) aponta para a importância da distinção entre o conceito condicionado e incondicionado de bem. Contudo, acredita-se que a construção realizada aqui é mais clara e sistematicamente mais articulada.

⁵⁹² Cf. *GMS*, AA 04: 394.

⁵⁹³ Henrich (1994, 57ss) define a própria “*sittlichen Einsicht/moral insight*” como ‘o conhecimento do bem’. A estrutura dessa forma de compreensão moral teria ao menos quatro aspectos relevantes: 1. O bem é *aprovado* por si mesmo, na sua autoevidência; 2. O bem possui um significado que é distinto de uma afirmação de verdade; 3. A própria afirmação do bem na consciência estabelece uma forma privilegiada de autoentendimento, o qual constitui o próprio eu, isto é, quando eu sei na compreensão moral o que é o bem, eu também sei que eu entendo a mim mesmo em relação a ele, de modo que a própria aprovação do bem é uma criação espontânea do eu; 4. A realidade do bem não pode ser isolada da realidade do eu e para que o eu se constitua como tal, ele precisa se reconhecer como podendo ser adequado ao bem, isto é, sem aprovação, força motivadora e convicção é impossível para mim ser adequado ao bem e por conseguinte ser um eu, por outro lado, o mal é também uma realidade, mas enquanto uma destruição da consciência moral, de modo que, a pessoa que age de maneira má precisa se convencer que o bem, que é contrário ao seu ato, não é realmente o bem. Assim, ainda que a ‘*sittlichen Einsicht/moral insight*’ não envolva uma ontologia completamente desenvolvida, ela é essencialmente ontológica. O bem não afeta a consciência como um tipo de sentimento, mas o próprio reconhecimento dele já implica o reconhecimento de uma relação necessária com ele a qual constitui o próprio eu.

priori,⁵⁹⁴ se dá através de uma argumentação sustentada sob o *factum da razão*. Em outras palavras, a imperatividade é adicionada ao *principium diiudicationis* através de uma *síntese*, a qual, por sua vez, só pode ocorrer a partir de um elemento externo ao próprio *principium diiudicationis*, senão o querer da sua realização já estaria implicado na sua própria representação teórica. O *factum da consciência da lei moral* funciona na argumentação como aquele elemento que estabelece a síntese. Mas, uma vez que a lei moral esteja legitimada como um mandamento da razão, então pode-se *extrair analiticamente* dela outras proposições, tal como é o caso da definição do conceito de objeto de uma razão prática pura: o bem.

A princípio, poderia-se pensar que se o *bem* pode ser definido analiticamente a partir da própria lei moral, então também a representação da totalidade do objeto da razão pura prática, o *sumo bem*, também o seria.⁵⁹⁵ Contudo, defender-se á na sequência que já na segunda *Crítica*, o *sumo bem* é visto como estando ligado *sinteticamente* à lei moral, o que conduz à questão sobre qual o fundamento dessa síntese. Esse aspecto passou despercebido até agora pelos intérpretes kantianos, ainda que a própria estrutura da *KpV* o indicasse, isto é, se o *sumo bem* se ligasse imediatamente e analiticamente à lei moral, então ele já teria sido legitimado na *Analítica* e não seria discutido na *Dialética da razão prática pura*. Kant apenas fez menções a esse conceito, mas em nenhum momento da *Analítica* houve qualquer argumentação à seu favor.

Esclarecer a diferença entre uma ligação *analítica* e uma ligação *sintética* é de importância capital, pois é apenas a partir disso que se pode compreender o verdadeiro lugar sistemático do conceito de *sumo bem* e, por conseguinte, as suas qualificações teóricas. Persegue-se esse objetivo no que se segue.

⁵⁹⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 46.

⁵⁹⁵ Essa é, por exemplo, a interpretação de Silber (1959), de modo que ele afirma que o *sumo bem* é o objeto material necessário da vontade e que ele constitui uma resposta para a questão ‘que devo fazer?’. Também Lebrun (1986), defende um vínculo consequente e analítico entre a lei moral (autonomia) e *sumo bem*. Guyer (2000, 385-390), apesar de tecer uma série de considerações também toma o *sumo bem* como sendo o *objeto* da vontade moral.

ii. O sumo bem como objeto da esperança: movimento sintético

Na *KrV*, lê-se “que o princípio peculiar da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completa a unidade de tal conhecimento.”⁵⁹⁶ Esse princípio meramente lógico ao ser transferido para o uso puro ou transcendental da razão assume a seguinte forma: “se o condicionado é dado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada.”⁵⁹⁷ Enquanto o primeiro princípio é analítico, o segundo é sintético.

No caso da filosofia teórica, o uso puro do princípio da razão conduz a razão às ideias transcendentais, as quais são a expressão do incondicionado para uma determinada série ou para um condicionado dado. Esse princípio sintético *a priori* ao ser empregado indiscriminadamente conduz a razão ao erro, pois ele não pode determinar objetivamente o incondicionado. É sabido que a solução de Kant será considerá-lo como dotado de validade regulativa ou hipotética. Isso significa que o próprio princípio sintético da razão pura, ainda que seja um princípio *a priori*, deve ser dotado apenas de uma validade subjetiva. Essa subjetividade não significa contingência psicológica, no sentido de que ele possa simplesmente ser desconsiderado, mas apenas que ele não possa ser empregado para determinar objetos, ainda que através dele se possa sempre pensar conceitos com os quais a razão pode orientar a investigação empírica do entendimento.

Esse mesmo pressuposto é retomado na primeira sentença da *Dialética* da *KpV*: “A razão pura, quer seja considerada em seu uso especulativo ou em seu uso prático, tem sempre a sua dialética; pois ela reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e essa só pode absolutamente encontrar-se em coisas em si mesmas.”⁵⁹⁸ Mas qual o significado dos conceitos de condicionado e de incondicionado no domínio da razão prática? Veja-se a seguinte passagem:

Como a razão prática pura ela procura para o praticamente condicionado (que depende de inclinações e de uma carência natural) igualmente

⁵⁹⁶ *KrV*, B 364.

⁵⁹⁷ *KrV*, B 364.

⁵⁹⁸ *KpV*, AA 05: 107.

o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do *objeto* da razão prática pura sob o nome de *sumo bem*.⁵⁹⁹

Vários problemas surgem desse excerto. Em primeiro lugar, parece haver dois *condicionados* práticos, de um lado, estaria aquilo ‘que depende de inclinações e de uma carência natural’, de outro, estaria o ‘objeto da razão prática’, o qual corresponde ao conceito de ‘bem’. Mas, segundo o que foi mostrado na seção precedente, o bem, na medida em que é derivado *analiticamente* do conceito da lei moral possui um valor *incondicionado*. Por outro lado, buscar o praticamente incondicionado para o condicionado enquanto aquilo ‘que depende de inclinações e de uma carência natural’, não parece fazer sentido, pois como isso seria um problema para a razão prática pura? Um incondicionado nesse sentido não passaria de um ideal da imaginação.

Uma tentativa de resolução desse problema poderia começar com uma comparação a respeito de como a razão teórica determina o seu incondicionado, enquanto totalidade absoluta de condições para o condicionado dado.⁶⁰⁰ Mas, nesse caso, é preciso recordar a crítica realizada anteriormente {Cf. *Cap. 4.1.ii*}, a saber, que, para a razão teórica, “se um conhecimento é considerado como condicionado, a razão é obrigada a considerar a série das condições em linha ascendente como completa e como dada em sua totalidade”,⁶⁰¹ mas não a série em linha descendente. Se esse fosse o caso com a razão prática, então isso geraria o seguinte absurdo: que o condicionado seria ao mesmo tempo e sob as mesmas condições também o incondicionado. Nesse caso, não se poderia explicar por que e como surge uma dialética da razão prática.

Para solucionar esse impasse é preciso perceber que, apesar da razão teórica e da razão prática serem sempre a mesma razão em usos distintos e de que, apesar de haver inúmeras concordâncias sistemáticas e elementos compartilhados, existe pelo menos uma diferença fundamental em ambos os usos, qual seja, que

⁵⁹⁹ *KpV*, AA 05: 108.

⁶⁰⁰ Cf. “Ora, visto que unicamente o *incondicionado* torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito puro e em geral da razão pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado.” (*KrV*, B 379)

⁶⁰¹ *KrV*, B 388.

a razão prática não se ocupa com objetos para conhecê-los, mas com sua própria faculdade de (conforme ao seu conhecimento) *torná-los efetivos*, isto é, tem a ver com uma *vontade* que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante desta (...).⁶⁰²

Dito de outra forma, na razão teórica a categoria da causalidade era utilizada no intuito de alcançar o conhecimento do objeto dado, isso significa que se buscava determinar a causa de um efeito dado. No caso da razão prática, a categoria da causalidade é empregada para realizar o objeto, isto é, a causa já está dada, o que precisa ser realizado é o seu efeito, o seu objeto. A diferença “consiste precisamente na relação inversa do que podia ter sido dito sobre a razão pura no seu uso especulativo.”⁶⁰³ Essa relação inversa no uso do conceito de causalidade reflete na própria estrutura da segunda *Crítica*, que segue no interior da *Doutrina dos elementos* uma ordem inversa daquela da *KrV*.⁶⁰⁴

Ora, uma vez que se reconhece essa dissonância entre a razão teórica e a razão prática, pode-se dizer que enquanto a primeira percorre a série ascendente, a segunda percorre a série descendente das condições. Desse modo, o conceito do *sumo bem* representa a totalidade incondicionada do objeto da razão prática, enquanto que o bem também é incondicionado, mas em um sentido distinto. Enquanto a lei moral é o incondicionado que fundamenta a vontade e o bem é o incondicionado que se segue dela, o sumo bem, seguindo o raciocínio de uma série descendente, representa a totalidade daqueles incondicionados, os quais passam a ser considerados como condicionados na medida em que a sua realização empírica se encontra condicionada, isto é, o bem sempre é realizado de forma determinada no tempo e, por isso, de forma parcial. Isso se reflete no próprio conceito de virtude que é defendido na *Análítica* como “disposição moral em luta”.⁶⁰⁵

Nesse contexto é inserida a distinção entre ‘bem supremo’ (*supremum*) e ‘bem consumado’ (*consummatum*): “o primeiro é aquela

⁶⁰² *KpV*, AA 05: 89.

⁶⁰³ *KpV*, AA 05: 16.

⁶⁰⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 89-90. Por Watkins (2010) não ter reconhecido essa diferença na direção da busca pelo incondicionado, ele não conseguiu nem determinar exatamente qual o conteúdo do sumo bem, muito menos qual a função desse conceito na filosofia de Kant (1797). Além disso, ele também não distingue entre o conceito de bem e de sumo bem (1797).

⁶⁰⁵ Cf. *KpV*, AA 05: 84. É importante perceber que a definição aqui se refere a virtude e não ao ideal de homem virtuoso.

condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra (*originarium*); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*).”⁶⁰⁶ Logo após apresentar essa distinção, Kant define o sumo bem de um mundo possível como “a felicidade, distribuída exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do merecimento de ser feliz)”.⁶⁰⁷ Contudo, a partir de agora Kant sutilmente modifica o significado do conceito de virtude, tal como foi usado na *Analítica*, e passa a considerá-lo como um ideal de virtude.⁶⁰⁸ Essa mudança acontece por que a distribuição proporcional de felicidade só pode acontecer sobre a pressuposição de uma totalidade, isto é, de um mundo onde a correspondência entre virtude e felicidade ocorra segundo uma legislação. Logo a própria virtude (enquanto disposição moral em luta) precisa ser compreendida no sumo bem como a virtude (ideia).⁶⁰⁹ Essa distinção terá importantes implicações que serão expostas no que segue.

Mas como explicar esse salto argumentativo que passa de uma característica intrínseca da razão em procurar a totalidade das condições para um condicionado dado até à definição conceitual e à legitimação do sumo bem enquanto ‘a justa medida entre virtude e felicidade’? Kant não explica isso de forma detalhada na segunda *Crítica*, mas procura-se apresentar uma possibilidade de solução para isso agora.

Como ponto de partida, veja-se a seguinte passagem:

por mais que o sumo bem seja sempre o objeto total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu *fundamento determinante* e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto

⁶⁰⁶ *KpV*, AA 05: 110.

⁶⁰⁷ *KpV*, AA 05: 110. Tradução modificada.

⁶⁰⁸ Cf. “[Por ideal] entendo a ideia não simplesmente *in concreto* mas *in individuo*, isto é, como uma coisa singular, determinável ou mesmo determinada unicamente mediante a ideia” (*KrV*, B 596)

⁶⁰⁹ A visão extremamente negativa de Beck em relação aos postulados da razão prática e a doutrina do sumo bem fez inclusive com que ele não entendesse como os elementos do sumo bem foram alcançados na definição kantiana. Ele sugere que Kant confundiu o conceito de virtude enquanto condição suprema, com o conceito de virtude enquanto máxima perfeição moral (Cf. BECK, 1960, 268).

aquele sumo bem e a **sua realização ou [oder] promoção.**⁶¹⁰

Aqui é particularmente relevante a parte final do excerto, a saber, que a lei moral é o fundamento tanto para ‘realizar’ (*bewirken*), quanto para ‘promover’ (*befördern*) o sumo bem. Essa ambiguidade permitirá Kant realizar na sequência dois tipos diferentes de formulações aparentemente excludentes e as quais renderam algumas centenas de páginas na literatura. Acredito que essa disjunção expressa pela partícula “ou” (*oder*) não representa de fato uma disjunção lógica definitiva, mas duas possibilidades que continuarão a ser exploradas intercaladamente e de forma complementar no decorrer da obra, seja por motivos elucidativos, seja por motivos sistemáticos.

Inicia-se com a questão da possibilidade de *promoção do sumo bem*. Se o sumo bem pressupõe uma totalidade da qual o bem é o elemento supremo, então pode-se dizer que é um dever realizar o bem e que também deve ser um dever promovê-lo. Como a promoção não implica a realização completa, mas apenas a realização parcial, então, ainda que o sumo bem não esteja de forma completa no campo de abrangência da ação normativa humana, ele está em parte. Logo, é analiticamente verdadeiro que se eu tenho o dever de realizar *o bem*, isto é, o dever de agir a partir da lei moral, então eu também tenho o dever de *promover* o sumo bem.⁶¹¹ É nesse sentido que deve-se ler, por exemplo, as seguintes afirmações de Kant:

⁶¹⁰ *KpV*, AA 05: 109. **Negrito acrescentado.**

⁶¹¹ O primeiro intérprete a apontar para a necessidade de interpretar o sumo bem no horizonte de um ‘dever de promoção’ e também para a contraditoriedade de um ‘dever de realização’ foi Silber (1959, 477ss). A respeito do dever de promoção, o sumo bem é visto como imanente. Contudo, Silber mantém a necessidade de uma compreensão que ele chamou de transcendente de sumo bem para evitar que o ser humano avalie de forma equivocada sua faculdade prática, de forma que, sem a ideia de sumo bem, a lei moral perderia seu caráter de princípio normativo (483). Para dar conta da sistematicidade de ambas as leituras ele introduz uma distinção entre obrigação constitutiva (referente ao sumo bem imanente) e obrigação regulativa (referente ao sumo bem transcendente) (488ss). Sem a obrigação regulativa o ser humano não pode fazer um uso adequado do sumo bem imanente, isto é, do dever de promoção do sumo bem (492). Beck (1960), por outro lado, criticou fortemente essa posição de Silber. Para ele, ou o dever de promoção do sumo bem nada mais é do que o dever de agir moralmente, e nesse caso, não passa de um modo mal formulado de dizer que é a própria lei moral que obriga, ou não existe nenhum comando em relação ao sumo bem. Falar de um dever regulativo, como fez Silber, seria

- “Ao dever cabe aqui somente **trabalhar para a produção e promoção** [*die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung*] do sumo bem no mundo (...);⁶¹²
- “o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso **esforço** [*Bestrebung*](...);⁶¹³
- “[o] mandamento de **promover** o sumo bem é fundado objetivamente (na razão prática) (...);⁶¹⁴

Note-se que a relação entre a lei moral e o sumo bem como objeto de conduta, de empenho, de esforço, ou de promoção é uma relação objetiva e direta, mas, por outro lado, insuficiente, pois, trata-se de formulações *analíticas* de caráter apenas elucidativo. Em outras palavras, através da analiticidade da argumentação se legitima apenas a *possibilidade lógica* da existência do sumo bem, isto é, afirma-se que a partir da lei moral não pode haver contradição em se representar a possibilidade de existência do sumo bem.⁶¹⁵ Acredita-se que é nesse sentido que deve ser interpretada a seguinte passagem:

completamente equivocado. Dessa forma, ou não existe um mandamento para o sumo bem ou se está renunciando à autonomia (244s). Concordo com Beck de que não há nenhum dever para o sumo bem que seja independente do imperativo categórico, porém, não vejo que a precisão da razão para a elaboração de um sistema de fins que englobe liberdade e natureza seja de interesse eminentemente teórico e sem implicação prática (Nesse caso, contra BECK, 1960, 245). Como informação histórica cabe apontar que essas críticas feitas por Beck parecem retomar em alguns aspectos formulações anteriores de Döring (*Kants Lehre vom höchsten Gut. Eine Richtigstellung. In: Kant-Studien* 4. 1899/1900. 99ff); de Kroner (*Von Kant bis Hegel*. 2. Aufl. Tübingen 1961. 208); e de Cohen (*Kants Begründung der Ethik*. 2. Aufl. Berlin 1910. 344ss) (*apud*. DÜSING, 1971, 29).

⁶¹² *KpV*, AA 05: 126. 01-03. Tradução modificada (Rohden não traduziu a palavra *Beförderung*), **negrito acrescentado**.

⁶¹³ *KpV*, AA 05: 129. **Negrito acrescentado**. Algumas linhas à frente lê-se “[a] lei moral ordena-me fazer do sumo bem possível no mundo o objeto último de toda a **conduta** [*Verhalten*].” Note-se que não há o dever de realizar, mas de tornar objeto de conduta, de esforço.

⁶¹⁴ *KpV*, AA 05: 145. **Negrito acrescentado**.

⁶¹⁵ Que Kant tenha tido isso em mente, pode ser assegurado quando logo na seção seguinte ele retoma a distinção entre analítico e sintético no interior *Da Dialética da razão pura na determinação do conceito do sumo bem*: “Duas determinações *necessariamente* vinculadas em um conceito têm que estar conectadas como razão e consequência e, em verdade, de modo que esta *unidade* seja considerada ou como *analítica* (conexão lógica), ou como *sintética*

Compreende-se por si mesmo que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente *objeto*, mas também o seu conceito e a representação de sua possível existência por meio de nossa razão prática é, ao mesmo tempo, o *fundamento determinante* da vontade; porque então a lei moral - já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito - e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio de autonomia.⁶¹⁶

Isso que se compreende por si mesmo (*Es versteht sich aber von selbst*) pode ser interpretado apenas como uma relação conceitual e analítica, já que se trata de dizer que a lei moral é vista como uma parte contida no conceito de sumo bem. A ‘representação da possível existência do sumo bem através de nossa razão prática’ significa a mesma coisa que o ‘dever de promoção do sumo bem’, a qual é a mesma coisa que a ‘determinação da vontade segundo o princípio de autonomia’. Logo, se é um dever agir moralmente, então é analiticamente verdadeira a afirmação de que há um ‘dever de promover o sumo bem’ e isso, por sua vez, significa o mesmo que dizer que ‘a representação da possível existência do sumo bem através de nossa razão prática’ é necessária, porém, com a restrição do conceito de ‘possível’ para um conteúdo do seguinte tipo: não é contraditório pensar na possibilidade do sumo bem. Essas elucidacões conceituais não implicam qualquer inversão dos fundamentos determinantes da vontade ou qualquer heteronomia da vontade, considerações que Kant tinha feito na sentença imediatamente anterior ao excerto recém citado.⁶¹⁷

(vinculação real), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a lei da causalidade.” (*KpV*, AA 05: 111)

⁶¹⁶ *KpV*, AA 05: 109s. Tradução modificada.

⁶¹⁷ Discorda-se nesse sentido de Düsing (1971, 31ss), para quem o próprio dever de promoção já é um juízo sintético a priori, o qual se justifica pela necessidade da vontade finita de estabelecer um fim para sua ação. Mas como se mostrou na seção anterior, o objeto da ação moral é o bem e não o sumo bem, ou seja, Düsing não percebeu a mudança de perspectiva estabelecida pela passagem da *Analítica* para a *Dialética*. Também se discorda de Henrich (1992, 27), para quem o vínculo entre dever e sumo bem (fim terminal) é ainda analítico na *KpV*, de modo que ele se tornaria sintético apenas após a *KU*. No que segue procuro mostrar que essa leitura é equivocada e que já na *KpV* o vínculo entre esses conceitos possui um aspecto que deve ser interpretado como sintético.

Agora veja-se a relação da lei moral e a *realização* do sumo bem. É aqui que se coloca o momento *sintético* da argumentação, o qual não pode ocorrer simplesmente com base na lei moral. A conexão sintética prática significa que se estabelece um vínculo segundo uma lei da causalidade e não segundo uma lei da identidade. Isso significa que ao se falar da realização do sumo bem, extrapola-se a questão da *possibilidade lógica*, mas trata-se agora da sua *possibilidade real*, isto é, investiga-se sob que pressupostos se pode assumir que uma vontade poderia causá-lo. Isso será esclarecido no que se segue.

A argumentação de Kant é realizada com base na seguinte premissa: a necessidade sistemática da razão no seu uso lógico, de buscar a totalidade de condições para o condicionado dado, se reconfigura no campo da razão prática pura em uma *precisão* (*Bedürfnis*) da razão prática em compreender a possibilidade da virtude ser vinculada à felicidade.⁶¹⁸ Veja-se como Kant formula essa precisão:

[a virtude não é] ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a *felicidade* e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. Pois estar **precisando** [*bedürftig*] de felicidade e ser também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio.⁶¹⁹

O pressuposto lógico-formal da razão em abarcar a totalidade das condições se expressa no campo prático através da representação de um mundo que fosse o resultado ‘do querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder’, isto é, de uma vontade perfeita tanto no querer quanto no poder. Pensar num sistema completo para a razão prática significa pensar num mundo em que a causalidade da vontade pura fosse perfeitamente conveniente não apenas com a

⁶¹⁸ Cf. KLEIN, 2010. Nesse texto argumenta-se em favor da tradução de *Bedürfnis* por *precisão*.

⁶¹⁹ *KpV*, AA 05: 110. **Negrito acrescentado** e tradução modificada. Valerio Rohden traduz *bedürftig* por ‘*ser carente*’.

representação do seu objeto, o bem, mas com a representação de um mundo conveniente à *realização* da totalidade dos objetos práticos, isto é, um sistema completo da razão prática exige a realização de um mundo moral, o qual, por sua vez, também precisa abarcar a satisfação das necessidades físicas de seres finitos e sensíveis, as quais são expressas pelo conceito de felicidade.

Como o conceito de um mundo enquanto efeito da liberdade é pensado sob uma legislação moral, segue-se que a lei moral deve ser a legislação vigente tal como se imperasse uma *natureza moral*, em cujos efeitos estivesse uma felicidade correspondente ao merecimento. Para isso não basta que a lei moral seja adotada pelo indivíduo apenas em alguns momentos de sua vida e de uma forma incompleta, isto é, não basta que ele tenha ações virtuosas, mas é necessário que haja uma *conformidade plena da sua disposição em relação à lei moral*, o que, no caso de um ser finito, conduz ao postulado da imortalidade da alma. Já a passagem de uma vida virtuosa ou digna de felicidade para uma situação de satisfação das necessidades físicas, o que define o conceito de felicidade, é algo que também não pode ocorrer casualmente, mas deve pressupor uma exata correspondência sustentada sobre uma *legislação*, o que, por sua vez, só pode ser pensado a partir do postulado da existência de Deus.⁶²⁰

Recapitulando. Até agora foi mostrado que:

1. Temos o dever de promover o sumo bem, mas não de realizá-lo;
2. Do dever de promoção também *não* se segue qualquer garantia sobre sua realização, mas apenas sua possibilidade lógica;
3. O sumo bem é o resultado da “encarnação” prática do princípio da razão prática pela busca da totalidade de condições;
4. A partir do conceito de totalidade de condições práticas se pensa em um mundo moral, no qual há uma estrita correspondência entre moralidade e felicidade, ou ainda, entre virtude e felicidade;
5. Como se trata de um conceito de *mundo* e de *legislação*, segue-se que a questão da *realização* do sumo bem pressupõe a *possibilidade real* de que o indivíduo se torne virtuoso (a partir do postulado da imortalidade) e possa se tornar feliz (a partir do postulado de Deus);
6. Porém, disso tudo não se segue ainda, que eu tenho o dever de *realizar* a virtude (no sentido da conformidade plena das disposições à lei moral), muito menos que eu tenho o *dever de ser feliz, mas apenas e somente apenas*, que eu tenho o dever de *promover* o sumo bem, isto é,

⁶²⁰ Um raciocínio semelhante é usado para vincular o dever de benevolência também a minha própria pessoa, cf. *MS*, AA 06: 451.

tenho o dever de empregar todas as minhas forças para ser virtuoso e também não devo *descuidar* completamente da busca de minha felicidade, não pela felicidade mesma, mas para não me colocar numa situação propícia ao surgimento dos vícios.⁶²¹

Utilizou-se até aqui a distinção entre possibilidade lógica e possibilidade real para se esclarecer o conceito de possibilidade que está envolvido, de um lado, na questão da *promoção*, e, de outro lado, na questão da *realização*. Contudo, para que isso não se torne objeto de equívoco é preciso notar que o conceito de possibilidade lógica também poderia ser entendido como possibilidade transcendental, pois, se por um lado, ele é baseado no princípio de identidade, ou seja, de não contradição conceitual, por outro lado, a lei moral, que é de onde aquela possibilidade é analiticamente derivada, já se encontra fundada *a priori* e possui um conteúdo prático (enquanto proposição sintética-prática *a priori*). De forma análoga, o que se chamou de possibilidade real poderia ser entendido também como possibilidade prática,⁶²² na medida em que leva em conta também aquilo que precisaria existir para que nosso agir no mundo fosse complementado em seus efeitos. De todo

⁶²¹ Sobre a relação da lei moral com a felicidade: “O nosso bem-estar ou mal-estar [*Wohl / Weh*] tem *muita* importância no ajuizamento de nossa razão prática e, no que concerne a nossa natureza como entes sensíveis, *tudo* depende de nossa *felicidade*, se esta é ajuizada, como sobretudo a razão o exige, não segundo a sensação passageira, mas segundo a influência que esta contingência tem sobre toda a nossa existência e o contentamento com ela; mas nem *tudo em geral* depende disso. O homem, enquanto pertence ao mundo sensorial, é um ente carente [*bedürftiges Wesen*] e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência [*einen nicht abzulehnenden Auftrag*], de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura.” (*KpV*, AA 05: 61. Tradução modificada). Também sobre isso em: *MS*, AA 06: 388. 17-30.

⁶²² Kant parece confirmar o uso dessa terminologia nas seguintes passagens: “(...) é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como **objeto real** [*reale Object*] de nossa vontade. (...) Logo, o sumo bem é **praticamente possível** somente sob a pressuposição da imortalidade da alma (...)” (*KpV*, AA 05: 122. 14-21. **Negrito acrescentado**); “[os conceitos de liberdade, imortalidade e Deus] são declarados assertoricamente como conceitos aos quais convêm objetos reais [*wirklich Objecte*], porque a razão prática precisa inevitavelmente [*unvermeidlich bedarf*] da existência deles para a possibilidade de seu objeto (...)” (*KpV*, AA 05: 134. 23-26. Tradução modificada)

modo, tentar esclarecer isso utilizando diferentes conceitos de possibilidade é um empreendimento difícil dado à complexidade do contexto, mas talvez não seja mais problemático do que não fazê-lo, pois essa, que foi a opção Kant, parece que foi uma das causadoras das leituras completamente distintas e antagônicas da *Dialética* da *KpV*.

É necessário reconhecer essa oscilação dos conceitos de possibilidade para dar sentido à seguinte passagem que se encontra no contexto da formulação da *antinomia da razão pura*:

Ora, visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a impossibilidade do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa, e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa.⁶²³

Sobre essa passagem pode-se tecer as seguintes considerações:

1. Esse excerto se encontra no contexto da *apresentação da antinomia da razão prática*, isto é, trata-se de uma formulação apresentada como problema e que será reinterpretada e especificada no decorrer da *Dialética* a partir da chave hermenêutica proposta anteriormente;
2. A solução da antinomia será mostrar exatamente que a *promoção* do sumo bem não é *impossível* segundo regras práticas (no sentido de possibilidade real). Porém, se fosse impossível no sentido lógico de se representar a promoção do sumo bem, então de fato se estaria tornando a lei moral fantasiosa, pois se estaria negando a própria lei. Por outro lado, se essa passagem se referisse à *realização* do sumo bem como condição da lei moral, isto é, à *possibilidade real* do sumo bem como condição para que a lei moral seja cumprida, então de fato se estaria colocando a razão prática numa *antinomia insolúvel*, pois haveria a negação da

⁶²³ *KpV*, AA 05: 114. Outras duas passagens poderiam ser usadas para negar a leitura que se está propondo neste capítulo (Cf. *KpV*, AA 05: 122; 134). Porém, como essas são passagens isoladas e que se encontram interpoladas por outras passagens que corroboram minha leitura, assumo que elas sejam apenas descuidos de Kant na formulação. Faço isso a partir da premissa hermenêutica exigida pelo próprio Kant, de que a sistematicidade deve ser respeitada antes do que os contextos isolados.

incondicionalidade do dever, tese que foi defendida na *Analtica*. Enfim, a solução da antinomia da razão prática é possível exatamente através da identificação da ambiguidade conceitual presente na expressão ‘impossível segundo regras práticas’, como dois conceitos distintos: ‘possibilidade lógica’ e ‘possibilidade real’, ou de “dever de promoção” e “precisão de realização”.⁶²⁴

3. Se a razão possui uma *precisão* a respeito da representação da *possibilidade real* do sumo bem, isto é, quanto ao problema da *realização* do sumo bem, então esse princípio deve ser interpretado não como uma necessidade objetiva advinda da própria lei moral (o que geraria um conflito insuperável), mas meramente como uma necessidade subjetiva, isto é, como uma máxima subjetivamente necessária da razão prática que a conduz em sua reflexão pela busca da totalidade de condições para o condicionado prático. Ou seja, a solução de Kant será mostrar que a ilusão do conflito pode ser superada na medida em que se distingue entre um princípio objetivo (*dever de promoção*) e um princípio subjetivo da razão (*precisão de realização*), além de uma distinção entre algo que pode ser *esperado/aguardado* [*erwarten*] e algo que se pode ao menos esperar/acreditar [*hoffen*].

4. Ainda assim, para que seja garantida a possibilidade real do sumo bem a partir da legitimidade de uma precisão da razão prática pura, é necessário retomar a distinção entre a perspectiva fenomênica e a perspectiva noumênica do mundo. É nesse sentido que se interpreta a seção *Supressão crítica da antinomia da razão prática*, em cuja parte final lê-se: “o *sumo bem* é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção”.⁶²⁵ Ora, nessa passagem Kant só pode estar dizendo que a partir da lei moral se garante a possibilidade lógica do sumo bem, ou ainda, que a lei moral nega a impossibilidade da representação do sumo bem. Mas, uma vez que isso esteja posto (algo que surge analiticamente da lei moral, uma vez que ela se encontra legitimada), ainda é preciso complementar isso com a apresentação dos fundamentos que garantam a possibilidade real ou a realização do sumo bem. E é em busca dessa legitimação que Kant segue na sequência do texto: “assim procuraremos apresentar os fundamentos daquela possibilidade (...) no que a razão nos oferece como complementação à nossa incapacidade relativamente à possibilidade do sumo bem (necessário segundo princípios práticos)

⁶²⁴ Isso também é apontado por Guyer (2000, 355ss.) e Willaschek (2010, 192).

⁶²⁵ *KpV*, AA 05: 214s.

(...)”⁶²⁶ Ora, se não se tratasse de aspectos distintos de possibilidade, não seria necessário continuar a investigação.

Percebe-se assim que o ponto nevrálgico do problema está na passagem da argumentação entre o nível da *promoção* para o nível da *realização*. Como já se mencionou, esse passo *sintético* é feito com base no conceito de *precisão*. A seguinte passagem corrobora essa leitura:

[1] a promoção do sumo bem era para nós um dever, por conseguinte não apenas uma faculdade [2] mas também uma necessidade vinculada ao dever como uma precisão, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, uma vez que só ocorre sob a condição da existência de Deus, vincula sua pressuposição inseparavelmente com o dever, quer dizer, é moralmente necessário admitir Deus.⁶²⁷

Note-se que novamente aqui existe uma distinção entre [1] o momento da *promoção* baseado no *dever* e [2] o momento da *realização* do sumo bem sustentado sobre o conceito de uma *precisão* (*Bedürfnis*). Mas ao que exatamente se refere essa precisão? Já numa das passagens citadas logo acima encontra-se algo a respeito desse conceito: ‘trata-se de uma característica do ser racional finito em buscar a felicidade, mas não segundo os olhos facciosos de alguém que faz de si mesmo um fim, mas segundo o juízo de uma razão imparcial’. Em primeiro lugar, essa definição remete a uma característica de todo ser racional finito de precisar da felicidade; em segundo lugar, há uma qualificação restritiva, pois não se trata de uma referência subjetiva e sensível, mas segundo ‘o juízo de uma razão imparcial’.

Existe assim uma passagem sintética da lei moral para o conceito de sumo bem, isto é, a passagem não acontece *diretamente pela lei mesma*, o que seria um movimento argumentativo analítico e lhe atribuiria o mesmo status teórico do dever, mas se assenta sob um outro princípio transcendental, nomeado de *precisão da razão prática*. As três passagens a seguir reafirmam essa leitura.

É o caso de observar aqui que essa necessidade moral é *subjetiva*, isto é, uma precisão (*Bedürfnis*), e não *objetiva*, ou seja, ela mesma um

⁶²⁶ *KpV*, AA 05: 215.

⁶²⁷ *KpV*, AA 05: 125.

dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (...).⁶²⁸

Uma precisão (*Bedürfnis*) da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a hipóteses, mas a da razão prática pura conduz a postulados.⁶²⁹

Essa é uma precisão (*Bedürfnis*) segundo uma intenção (*Absicht*) absolutamente necessária e justifica sua pressuposição não simplesmente como hipótese permitida mas como postulado desde um ponto de vista prático.⁶³⁰

Ainda que a questão da *realização* do sumo bem não seja uma questão que surja imediatamente e diretamente da lei moral, mas se assente numa *precisão*, não se trata de uma precisão qualquer, mas de um *requerimento subjetivamente necessário da razão prática pura*. É com base nele que a razão prática possui o direito de assumir para si proposições teóricas, chamadas de postulados, as quais permitem que ela possa oferecer uma resposta satisfatória para suas indagações. Volta-se a questão do status do conceito de precisão na próxima seção.

Apesar das dificuldades da construção apresentada até aqui, pode-se dizer que o princípio da razão na busca da totalidade de condições é traduzido para o contexto da razão prática pura no conceito de uma *precisão da razão prática pura* na busca pela determinação da *possibilidade real* do conceito de *sumo bem*, o qual, por sua vez, representa a totalidade dos objetos da razão prática pura. Ele também pode ser traduzido como a possibilidade de realização de um mundo moral sob a legislação de um sábio e bondoso criador, o qual é o fundamento fiador da vinculação entre virtude e felicidade. Com a distinção entre possibilidade lógica e possibilidade real e entre promoção e realização, Kant consegue ao mesmo tempo garantir a legitimidade da satisfação da precisão da razão prática sem, contudo, minar a fundamentação incondicional da lei moral, *pois a impossibilidade de uma garantia prática objetiva para a realização do sumo bem não compromete de forma alguma o dever de promoção do sumo bem*.

⁶²⁸ *KpV*, AA 05: 125.

⁶²⁹ *KpV*, AA 05: 142.

⁶³⁰ *KpV*, AA 05: 143. Tradução modificada.

Com o objetivo de corroborar ainda mais essa interpretação sobre o texto da *KpV*, discute-se agora aquela que poderia ser considerada ‘a última posição’ de Kant a respeito do sumo bem. Com isso, procura-se mostrar que Kant não muda de posição entre a *KpV* e os textos posteriores. Trata-se de duas notas de rodapé publicadas em 1793, cinco anos depois da *KpV*, a saber, uma na *RGV* e outra na *TP*. As próximas cinco páginas serão apenas uma análise minuciosa e exaustiva dessas notas que não acrescenta um conteúdo novo, apenas corrobora a posição defendida até aqui (por isso não constituem leitura obrigatória para o entendimento da tese).

Por motivos de exposição, organiza-se as afirmações de Kant segundo as teses interpretativas já apresentadas:

1ª Tese: (1.1) A representação de um fim é uma representação necessária de qualquer vontade e, portanto, o fim (representado pelo conceito de bem) é um conceito que pode ser analiticamente deduzido da lei moral; nesse sentido (1.2) essa analiticidade também está presente no *dever de promover* o sumo bem.

1.1 - “Sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (*finis in consequentian veniens*); sem este, um arbítrio (...) não pode bastar-se a si mesmo. (...) Da moral, porém, promana um fim;”⁶³¹ “Um fim objetivo (i.e., o que devemos ter) é aquele que nos é dado como tal pela simples razão.”⁶³² “Com efeito, **sem qualquer fim, não pode haver vontade alguma**, embora, ao tratar-se apenas da obrigação legal das ações, seja preciso abstrair dele e só a lei constitua o princípio determinante da vontade.”⁶³³ Nessas sentenças Kant parece retomar a analiticidade do conceito de ‘fim’ e do conceito de ‘vontade’, mas sempre sob a restrição de que o agir moral, ainda que sempre tenha um fim, não deve ser determinado por ele, mas sim que o fim moral deve ser o efeito necessário do agir moral.

1.2 - “A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, **idêntica** ao conceito moral de dever em geral, e assim a proposição que ordena tal consonância seria **analítica**. Mas a aceitação da existência de um objeto diz mais do que a sua **mera**

⁶³¹ *RGV*, AA 06: 04f.

⁶³² *RGV*, AA 06: 06 n.

⁶³³ *TP*, AA 08: 279 n. **Negrito acrescentando.**

possibilidade.”⁶³⁴ Ainda que nessa afirmação Kant esteja se referindo diretamente à proposição sintética do postulado da existência de Deus, pode-se retirar informações a respeito do que seria a proposição da mera *possibilidade lógica do sumo bem* e do *dever de promoção do sumo bem*. Nesse caso, Kant só pode estar se referindo ao ideal de um *Reino dos fins* enquanto uma das formulações do imperativo categórico. Na formulação do *reino dos fins*, ‘Deus’ aparece como o ‘legislador chefe’, enquanto o ser humano é representado apenas como ‘legislador membro’.⁶³⁵ Essa leitura é fortalecida principalmente na medida em que Kant acrescenta que não se está atribuindo um predicado existencial a Deus, mas se lhe pensa apenas enquanto possibilidade lógica, isto é, enquanto ‘mera possibilidade’. Isso se coaduna com o que se afirmou anteriormente a respeito de que quando Kant fala de um ‘dever de promoção do sumo bem’ se está pensando apenas uma extensão lógica e analítica do conceito de dever garantida pelo princípio de identidade, nesse caso, se existe um dever, então o sumo bem deve ser possível, ainda que apenas *logicamente*, i.e. *não é impossível de ser pensado*.

2ª Tese: (2.1) O problema da *realização* do sumo bem não implica uma afirmação analítica, mas sim *sintética*, pois se trata de um problema que não se refere apenas à possibilidade lógica, mas se refere também à *possibilidade real*. Nesse caso, trata-se da legitimidade de se atribuir de fato um predicado existencial a Deus, ainda que apenas para um propósito prático. (2.2) Essa síntese não ocorre diretamente por uma necessidade ou precisão da própria lei moral, isto é, como uma condição para que a razão mesma seja prática (legisladora), mas (2.3) por uma *precisão* da razão prática pura de seres sensíveis e finitos, a qual é a ‘encarnação’ do princípio da busca pelo incondicionado no campo da razão prática.⁶³⁶

⁶³⁴ RGV, AA 06: 06 n. **Negrito acrescentando.**

⁶³⁵ Cf. GMS, AA 04: 433ff.

⁶³⁶ Caswell (2006) procura reabilitar a doutrina kantiana do sumo bem vinculando-a ao problema da superação do mal radical e do estabelecimento de uma disposição moral, tal como exposto na RGV. O seu argumento é basicamente o seguinte: 1. O agir moral não depende apenas que a máxima seja moral, mas que a disposição de ânimo do indivíduo, seja moral; 2. Para que haja uma disposição moral, o indivíduo deve operar uma ‘revolução do modo de pensar’, a qual significa a instituição de uma máxima fundamental que esteja de acordo com a lei moral; 3. Se todo o ato da vontade e, por conseguinte, toda máxima pressupõe um objeto, então o ato de instituição de uma revolução de ânimo moral deve instituir o fim último da vontade, o sumo bem, pois “assim

2.1 - “Se a proposição ‘existe um Deus’, por conseguinte ‘existe um sumo bem no mundo’ tiver (como profissão de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori* que, embora se aceite apenas na referência prática, vai além do conceito de dever que a moral contém (...) e, portanto, não pode desenvolver-se a partir da moral.”; “Que todos devam fazer para si do sumo bem possível no mundo o *fim terminal* - eis uma proposição prática sintética *a priori*, mais precisamente uma proposição objetivo-prática dada por meio da razão pura, porque é uma proposição que vai mais além do conceito dos deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas.”⁶³⁷ Para que as proposições relativas ao sumo bem sejam sintéticas, elas não podem derivar imediata e unicamente da lei moral. Mas para que elas sejam *a priori*, elas também não podem depender de características contingentes e subjetivas da razão humana. O vínculo analítico da promoção do sumo bem com a lei moral (na formulação do dever de promoção do sumo bem) garante apenas uma parte do critério da aprioridade.

2.2 - “Para o agir correto **a moral não precisa** [*bedarf*] de fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral.”⁶³⁸ “De fato as leis ordenam absolutamente, seja qual for o seu resultado, mais ainda, obrigam até a dele abstrair totalmente, quando se trata de uma ação particular; e, por isso, fazem do dever o objeto do maior respeito, sem nos apresentar e propor um fim (e fim terminal),

como as máximas do agente estão postas em hierarquia, no qual a ordem mais alta dos princípios justifica a ordem inferior, o agente possui também ao mesmo tempo uma hierarquia de propósitos” (204). 4. A mudança na disposição de ânimo é um dever; 5. Logo, é um dever representar a possibilidade do sumo bem. Discorda-se dele pois sua argumentação não é convincente por vários aspectos. Os dois mais importantes são: 1. Do fato de que para disposição de ânimo corresponda uma máxima fundamental, numa ideia de hierarquia, não se segue que se deva vincular a ela necessariamente a ideia de sumo bem, pois à máxima fundamental corresponde apenas a noção de bem, enquanto realização do mandamento moral; 2. Caswell acaba transformando a ética kantiana numa ética da heteronomia, nos moldes da ‘antinomia’ posta por Beck, pois é preciso representar o sumo bem como possível para instituir uma ‘revolução no modo de pensar’. Ele pensa escapar desse problema, uma vez que sua leitura manteria o sentido da crítica de Kant a Espinoza (205), mas isso também se deve a sua interpretação equivocada da crítica de Kant a Espinoza.

⁶³⁷ RGV, AA 06: 06n. Tradução modificada.

⁶³⁸ RGV, AA 06: 04. Tradução modificada e **negrito acrescentando**.

que teria porventura de constituir a recomendação delas e o móbil para cumprir nosso dever.” “A lei, que só inspira *reverência*, **ainda que não reconheça [o fim último] como precisão [Bedürfnis]**, estende-se em vista dele”⁶³⁹; “A precisão [Bedürfnis] de admitir como fim terminal de todas as coisas um *sumo bem* no mundo, possível também mediante a nossa colaboração, **não é uma precisão [Bedürfnis] proveniente da carência [Mangel] de móveis morais**, mas da precisão de condições exteriores, nas quais apenas se pode produzir, em conformidade com esses móveis, um objeto como fim em si mesmo (como *fim terminal* moral).”⁶⁴⁰ Portanto, o vínculo entre lei moral e o sumo bem não se apresenta como uma ampliação devida a alguma precisão da moral *strictu sensu*, isto é, do *dever de promover o sumo bem não se segue diretamente a precisão de aceitar sua possibilidade real*.

2.3 - “Mas esta ideia [de um sumo bem no mundo] (considerada praticamente) não é vazia, porque remedia [*abhilfft*] a **nossa natural precisão [natürliche Bedürfnisse]** de pensar um fim terminal qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar de fazer tomado em seu todo, precisão que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral. Mas, o que aqui é o principal, tal ideia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja autoproposta pressupõe já princípios morais. **Não pode, pois, ser indiferente à moral** que ela forme ou não para si o conceito de um fim último de todas as coisas (concordar a seu respeito não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes, no entanto, um particular ponto de referência da união de todos os fins); só assim se pode proporcionar realidade objetiva prática à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir. (...) O homem mostra assim a **precisão [Bedürfnis]**, que nele atua moralmente, de pensar para seus deveres ainda um fim terminal enquanto resultado seu.”⁶⁴¹ Nessa passagem pode-se destacar que: 1. A ideia do sumo bem não é vazia e se constitui como a solução para uma precisão natural do ser humano; 2. Essa precisão não constitui o fundamento da ação moral, mas uma vez que ela não seja ‘satisfeita’, gera obstáculos para o cumprimento da lei, em outras palavras, a moral não é indiferente a essa ideia; 3. Esse obstáculo não significa que o ser humano seria incapaz de agir moralmente sem a representação da possibilidade do sumo bem, mas que lhe seria mais difícil; 4. Apenas com a legitimidade da

⁶³⁹ RGV, AA 06: 06n. **Negrito acrescentando.**

⁶⁴⁰ TP, AA 08: 279n. Tradução modificada e **negrito acrescentando.**

⁶⁴¹ RGV, AA 06: 05f. Tradução modificada e **negrito acrescentando.**

possibilidade real do sumo bem garantida, a razão pode atribuir realidade objetiva à representação da unidade entre a finalidade pela liberdade e a finalidade pela natureza.

- “Ora **uma das limitações inevitáveis do homem e da sua faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os seres do mundo) é buscar** em todas as ações o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito (...). Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto **pela simples razão**, o homem busca algo que possa *amar*; (...) tal é possível em virtude de a lei se referir à **propriedade natural do homem de ter** [*müssen*] de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim (...)”.⁶⁴² Note-se que é inevitável que o homem e talvez todas as criaturas racionais (enquanto criaturas, isto é, não criadoras de si próprias) busquem algo que lhe demonstre a pureza de seu propósito e que possam amar. O amor aqui é algo que não representa o amor sensível e patológico, mas uma atitude racional. Isto é, trata-se de algo que ainda pertence ao escopo da razão, mas que não se limita ao respeito à lei moral. A busca por esse algo a mais é característico da razão prática, num sentido ampliado.

-“A **precisão** [*Bedürfnis*] estabelecida através da razão pura a respeito da totalidade de todos os fins englobados no princípio do fim terminal (de um mundo enquanto o sumo bem que também é possível através de nossa colaboração) **é uma precisão da vontade desinteressada** [*ist ein Bedürfnis des ... uneigennütigen Willens*], que **se estende** ainda além da observação das leis formais até a **produção** [*Hervorbringug*] de um objeto (o sumo bem). (...) O homem concebe-se a este respeito por analogia com a divindade, a qual, embora subjetivamente não precise de qualquer coisa externa, não se pode pensar como encerrada em si mesma, mas antes determinada pela consciência da sua total autossuficiência a produzir fora de si o sumo bem; esta **necessidade** [*Notwendigkeit*] **no ser supremo** (que no homem é dever) não pode ser *por nós* representada senão como **precisão moral** [*moralisches Bedürfnis*].”⁶⁴³ Nessa passagem é importante acentuar que: 1. Trata-se de uma precisão da vontade, ou seja, da razão prática, a qual é desinteressada, isto é, não tem em vista o seu benefício particular; 2. Essa precisão se refere ao âmbito da realização ou, como é dito acima, da produção do sumo bem; 3. A relação de Deus (como sumo bem originário) para o sumo bem derivado é a de uma *necessidade*, a qual

⁶⁴² *RGV*, AA 06: 06n. Tradução modificada e **negrito acrescentando**.

⁶⁴³ *TP*, AA 08: 279n. Tradução modificada e **negrito acrescentando**.

não se exprime como obrigação ou dever, mas como uma inevitabilidade da sua perfeição; 4. A relação do ser humano com a produção do sumo bem é, por sua vez, de uma precisão moral; 5. O que para Deus significa necessidade e para o homem significa dever é a *promoção*: “devemos obedecer sempre à lei moral; e a isso acrescenta-se ainda o **dever de fazer tudo o que está em nosso poder** para que exista uma tal relação (um mundo conforme aos fins morais supremos).”⁶⁴⁴

O problema do sumo bem pode ser apresentado também sobre uma outra formulação: ‘sob que condições ao cumprir seu dever, o indivíduo pode representar para si a *realização* de um mundo moral?’ Como a realização do sumo bem é algo que ultrapassa o campo da ação estrito senso - visto que uma resposta adequada precisa pressupor condições externas ao campo da ação do indivíduo, o que conduz aos postulados da imortalidade e da existência de Deus -, esse problema pode ser traduzido novamente sob um outro conceito, de um uso muito ‘mais intuitivo’ para o ser humano, a saber, a *esperança*. Em outras palavras, o problema da possibilidade de *realização* do sumo bem, pode ser compreendido de maneira muito mais clara através de uma formulação que utilize o conceito de esperança.

Para corroborar essa vinculação necessária entre a possibilidade de realização do sumo bem e o conceito de esperança veja-se as seguintes passagens:

[1] a partir de autênticos motivos morais é permitido ter a consoladora **esperança** [*tröstende Hoffnung*], ainda que não a certeza de que ele [que têm consciência de agir moralmente] ater-se-á a esses princípios em uma existência que se prolongue para além dessa vida, e, embora ele aqui a seus próprios olhos jamais será justo, nem no caso de um **esperado** crescimento futuro [*verhofften künftigen Anwachs*] da perfeição de sua natureza e com ela também de seus deveres, ele, apesar disso, **poderá esperar** [*hoffen darf*] ter nesse progresso (...) uma perspectiva de um futuro de beatitude.⁶⁴⁵

[2] *esta* [a beatitude], porém, sob o nome de felicidade, não pode ser alcançada neste mundo

⁶⁴⁴ TP, AA 08: 279n. **Negrito acrescentando.**

⁶⁴⁵ KpV, AA 05: 123n. **Negrito acrescentado.**

(no que depende de nossa capacidade) e por isso torna-se meramente objeto de **esperança** [*Hoffnung*].⁶⁴⁶

[3] somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos **esperar** [*hoffen*] alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço, e, portanto, **esperar** [*hoffen*] alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. (...) sem que se permita que temor ou **esperança** [*Hoffnung*] sejam postos no fundamento como motivos, os quais, se se tornam princípios, aniquilam todo o valor moral das ações;⁶⁴⁷

[4] a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes mas de como devemos tonar-nos *dignos* da felicidade. Só se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a **esperança** [*Hoffnung*] de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela.⁶⁴⁸

[5] Mas, se a moral (que simplesmente impõe deveres e não fornece regras para desejos interesseiros) tiver sido exposta completamente, só então - depois que o desejo moral, que se funda sobre uma lei, foi despertado a promover o sumo bem (trazer o reino de Deus a nós), desejo que não pôde ocorrer antes a nenhuma alma interesseira, e para cujo fim, foi dado o passo à religião - essa doutrina moral pode chamar-se também de doutrina da felicidade, porque a **esperança** [*Hoffnung*] dela só começa com a religião.⁶⁴⁹

A partir disso pode-se concluir que a busca da razão prática pura pela totalidade das condições, a qual, por sua vez, expressa-se novamente através de uma *precisão* a respeito da representação da possibilidade real de um mundo moral é refletida na famosa formulação

⁶⁴⁶ *KpV*, AA 05:129. **Negrito acrescentado.**

⁶⁴⁷ *KpV*, AA 05: 129. **Negrito acrescentado.**

⁶⁴⁸ *KpV*, AA 05: 130. **Negrito acrescentado.**

⁶⁴⁹ *KpV*, AA 05: 130. **Negrito acrescentado.**

kantiana: “Que me é permitido esperar [*hoffen*]?” ou ainda, “quando faço o que devo, que me é permitido esperar?”⁶⁵⁰

Ora, se toda essa análise textual estiver correta, então pode-se dizer que a conhecida pergunta de Kant sobre “que me é permitido esperar?” pressupõe as seguintes características:

1. A questão do sumo bem e, por conseguinte, da esperança, não surge do uso teórico da razão humana, mas surge da razão no seu uso prático;
2. Essa pergunta se funda numa *precisão* da razão prática pura, a qual é subjetiva, mas ainda assim, não é contingente ou arbitrária;
3. Essa precisão se refere ao conceito de sumo bem, o qual, por sua vez, resulta do emprego do princípio transcendental da razão na busca por uma totalidade de condições para o condicionado prático;
4. O sumo bem pode ser traduzido como mundo moral ou num sistema onde a felicidade seja proporcionalmente distribuída segundo à virtude;
5. O problema da precisão do sumo bem não é apenas o da sua *promoção*, algo que seria exigido e também garantido pelo próprio dever (possibilidade lógico-prática), mas também o da sua realização (possibilidade real ou prática);
6. O problema da realização do sumo bem pode ser traduzido como um problema da possibilidade de um objeto da esperança;
7. Ainda que a pergunta pela esperança se funde sobre uma precisão e não sobre uma necessidade prática objetiva, ela surge de forma natural do próprio operar da razão pura, por conseguinte, uma filosofia que busque apresentar os limites da razão pura *deve* oferecer uma resposta satisfatória a ela;
8. Na medida que essa pergunta é necessária à razão, também sua resposta pertence necessariamente ao seu sistema.

Os pontos (1, 3, 4, 5, 6, 7) podem ser considerados como estabelecidos a partir da análise textual feita nessa seção. Mas a conclusão (8) se assenta sobre a pressuposição de que existe uma precisão da razão prática pura e de que ela é válida (2). Como toda a argumentação acaba dependendo do ponto 2, esse tema será discutido separadamente na próxima seção.

⁶⁵⁰ *KrV*, B 833.

iii. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão/interesse e esperança/crença

Segundo o *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Bedürfnis* indica num sentido subjetivo “o sentimento de uma carência, de uma falta, junto com o esforço de sua eliminação” e, num sentido objetivo, indica “o meio para a eliminação da carência sentida”⁶⁵¹. Em geral, *Bedürfnis* apresenta um estado de carência corporal, isto é, psíquico ou o vivenciar desse estado de carência; às vezes ambos os aspectos conceituais estão presentes. Na medida em que *Bedürfnis* é empregado em uma função de motor da ação, ele entra em grande proximidade semântica com os conceitos de “motivo” e “impulso”. Se o estado de *Bedürfnis* é entendido como um estado de tensão, então impulso e *Bedürfnis* são compreendidos como sinônimos. Mas o que mais pode ajudar a entender o significado de *Bedürfnis* é seu conceito oposto, *Bedürfnislosigkeit*, que representa um ideal cujo significado foi forjado pela filosofia grega e indica uma propriedade dos deuses sobre a qual descansa sua felicidade. *Bedürfnislosigkeit* é fundamentalmente concebida como a constituição e o estado de seres, no qual não lhes falta nada (ἐνδεές ἐστιν) e por isso não sentem qualquer desejo ou ânsia (ἐπιθυμία) em relação a algo. Nesse sentido, segundo a descrição de Xenophonte, Sócrates teria derivado da noção de *Bedürfnislosigkeit* dos deuses conselhos para os homens alcançarem a felicidade: a saber, buscar a felicidade seria se aproximar tanto quanto possível da condição dos deuses e como, ser divino é “*nichts bedürfen*” (μηδενὸς δεέσθαι), o homem deveria buscar uma aproximação desse estado. Tanto os cínicos, quanto os estoicos mantiveram esse ideal como orientação em sua filosofia prática.

Kant seguiu as linhas gerais desse pensamento grego. Nesse horizonte lê-se na *KpV*:

todos os três conceitos, o de *móbil* [*Triebfeder*], o de *interesse* e o de *máxima*, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva do seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; uma precisão [*Bedürfnis*] de

⁶⁵¹ Cf. RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2007, verbete *Bedürfnis*.

ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela. Portanto eles não podem aplicar-se à vontade divina.⁶⁵²

Note-se que na passagem acima Kant afirma claramente que o estado representado por uma precisão [*Bedürfnis*] pertence essencialmente a entes finitos, por conseguinte, a entes imperfeitos e que não sejam autossuficientes. Ainda na *KpV*, Kant define *Bedürfnis* como uma necessidade subjetiva [*subjective Nothwendigkeit*].⁶⁵³

Já o conceito de “*Notwendigkeit*” significa “necessidade” num sentido objetivo. Kant define a necessidade em sentido estrito ou rigoroso como sendo a característica distintiva do conhecimento *a priori*, o qual indica algo que inevitavelmente precisa ser de um certo modo.⁶⁵⁴ Assim, a experiência empírica jamais pode nos oferecer um conhecimento necessário em sentido estrito, apenas em sentido comparativo e não rigoroso, pois ela indica que algo é de uma determinada forma, mas não tem como garantir que não podia ter sido de outra forma. De uma perspectiva lógico-formal, seja da relação lógica em silogismos, seja da relação conceitual nos juízos analíticos, a necessidade do mero pensamento é tomada como oposta à noção de algo impensável, ou seja, de algo que fere o princípio de não-contradição. De uma perspectiva lógico-transcendental, a “necessidade” (*Notwendigkeit*) se apresenta como uma categoria do entendimento cujo par conceitual é expresso pela noção de contingência, ou seja, algo que é simplesmente casual. Enquanto categoria do entendimento, a necessidade funciona como uma regra de síntese das intuições empíricas, a qual se refere, por exemplo, ao modo como a categoria da causalidade é aplicada aos fenômenos de forma que se possa estabelecer uma lei geral da natureza: para tudo aquilo que acontece existe uma causa. O conceito oposto ao de necessidade nesse sentido material é o de impossibilidade, isto é, a algo que sob qualquer condição não pode ser, na medida em que contradiz as leis gerais da natureza. Um exemplo disso seria o milagre, que representaria a quebra de uma lei da natureza.

A noção de necessidade [*Notwendigkeit*] também é empregada no âmbito prático. Nesse sentido, algo necessário é algo que para Kant

⁶⁵² *KpV*, AA 05: 79. Tradução modificada. Também em *KpV*, AA 05: 34 Kant afirma que a *Bedürfnis* da felicidade alheia não pode ser atribuída a todo ente racional, tal como é o caso de Deus.

⁶⁵³ *KpV*, AA 05: 4.

⁶⁵⁴ Cf. *KrV*, B 3f.

expressa a obrigação do dever. Nesse contexto têm-se os conceitos de obrigatoriedade, de imperativo categórico, de mandamento e de dever.

Já o termo *Bedürfnis* é empregado por Kant para se referir a uma condição que pertence tanto às faculdades superiores de conhecimento, quanto à condição do homem como um ser sensível e empiricamente determinado. O primeiro se refere a um uso transcendental e, o outro, a um uso empírico. O uso empírico é encontrado na maioria dos casos na *Antropologia* e na *Fundamentação da metafísica dos costumes*.⁶⁵⁵ Na *Antropologia*, Kant fala, por exemplo, que “o francês não é cortês por interesse, mas pela *Bedürfnis* imediata do gosto de se comunicar”,⁶⁵⁶ ou ainda, que algumas inclinações são fundamentais, como as *Bedürfnisse* naturais e animais.⁶⁵⁷ Note-se que nesse contexto empírico a noção de *Bedürfnis* é empregada em estreita relação com a noção de inclinação (*Neigung*), a qual representa uma tendência física e psicológica do sujeito em direção a um determinado objeto ou estado.

Na *KpV*, encontra-se duas notas que indicam claramente a distinção do uso transcendental e do uso empírico de *Bedürfnis*. Ali, Kant afirma que excetuando-se os problemas fundamentais da razão teórica pura e da razão prática pura, todas as *Bedürfnisse* restantes pertencem à inclinação.⁶⁵⁸ Algumas páginas adiante ele discute uma crítica feita por Wizenmann que contesta a legitimidade de deduzir a realidade objetiva de um objeto a partir de uma *Bedürfnis*. Kant responde novamente com base na distinção entre uma *Bedürfnis* que se assenta sobre uma inclinação (*Bedürfnis auf Neigung*) e uma *Bedürfnis* da razão (*Vernunftbedürfnis*).⁶⁵⁹ Pode-se dizer que a argumentação funciona da seguinte forma:

Se alguém não pode provar que algo é, pode tentar provar que algo não é. Mas se não consegue de nenhuma das formas (coisas que acontece muitas

⁶⁵⁵ Cf. “Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento [*Mangel der Zufriedenheit*] com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas [*unbefriedigten Bedürfnissen*] poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres” (*GMS*, AA 04: 399); “O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem [*allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse*] tem um preço venal.” (*GMS*, AA 04: 434).

⁶⁵⁶ *Anth*, AA 07: 313.

⁶⁵⁷ *Anth*, AA 07: 267.

⁶⁵⁸ *KpV*, AA 05: 142, n..

⁶⁵⁹ Cf. *KpV*, AA 05: 143, n..

vezes), pode todavia perguntar se lhe interessa aceitar (como hipótese) uma coisa ou outra, e isto com um propósito teórico ou prático, isto é, ou bem para explicar um certo fenômeno (...) ou bem para alcançar um determinado fim, que pode ser por sua vez *pragmático* (um simples fim técnico) ou *moral*, isto é, um fim tal que a máxima de propô-lo é um dever.⁶⁶⁰

Essa passagem explica em traços gerais a argumentação de *WDO* e da *KpV*. Se não posso provar que Deus existe, nem que ele não existe, e se posso pensar sem contradição lógica ou transcendental a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma (a partir da legitimidade do conceito de *noumenon*), e se tenho ainda uma máxima da razão que me orienta a pensá-los, então posso assentir de modo legítimo com a realidade dessas ideias.

Mas o que é exatamente uma *Bedürfnis* da razão pura? A partir de uma investigação minuciosa dos textos da filosofia crítica, percebe-se logo que o uso do conceito de *Bedürfnis* é bem mais difundido do que a primeira vista se poderia pensar. Na *KrV*, por exemplo, Kant indica que a razão humana sente mais do que apenas um tipo de *Bedürfnis*:

Platão observou muito bem que a nossa capacidade cognitiva sente uma necessidade (*Bedürfnis*) bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para poder lê-los como experiência (...).⁶⁶¹

Se existe uma *Bedürfnis* bem mais alta, significa que existe uma outra ou outras que não o sejam. De fato, em outros lugares encontramos referências que corroboram essa leitura. Na introdução à *KU* Kant escreve:

Em consequência e porque a unidade legítima numa ligação, que na verdade reconhecemos como adequada a uma intenção necessária (uma necessidade do entendimento [*einem Bedürfnis des Verstandes*]), mas ao mesmo tempo como contingente em si, é representada como conformidade a fins dos objetos (...).⁶⁶²

⁶⁶⁰ *MS*, AA 06: 354.

⁶⁶¹ *KrV*, B 370-371.

⁶⁶² *KU*, AA 05: 183-184.

Além de uma *Bedürfnis* relacionada ao entendimento, Kant ainda fala de uma *Bedürfnis* da faculdade do juízo⁶⁶³ e que o acordo do objeto com a *Bedürfnis* das regras do entendimento provoca admiração.⁶⁶⁴

Ora, se aceitamos a premissa de Kant na *KU* de que todo interesse pressupõe ou produz uma *Bedürfnis*,⁶⁶⁵ então ao dizer que o entendimento possui um interesse, pode-se inferir que também ele possui uma *Bedürfnis*. De fato, isso é facilmente reconhecido na seção das antinomias da razão pura intitulada *Do interesse da razão pura neste seu conflito*. Ali Kant fala dos interesses que se colocam a favor seja da tese, seja da antítese. Para ele, do lado da antítese, posição caracteristicamente empirista, apresenta-se um interesse especulativo da razão em se manter dentro do campo da experiência possível, atendo-se ao conhecimento claro e seguro. Esse interesse se refere ao interesse do entendimento, já que o interesse especulativo da razão em sentido estrito se direciona para a tese, a qual permite, a partir do uso das ideias transcendentais, “abarcá-la de maneira inteiramente *a priori* a cadeia total das condições e conceber a dedução do condicionado enquanto se começa do incondicionado”.⁶⁶⁶

Em 1786, o conceito de *Bedürfnis* torna-se o tema central do ensaio *WDO*. Ali se encontra uma passagem bastante importante em que Kant procura oferecer uma definição mais precisa:

Não é, portanto, o *conhecimento* da razão mas a *precisão* sentida da razão* [*gefühltes Bedürfnis der Vernunft*], aquilo que Mendelssohn se orientava (sem sabê-lo) no pensamento especulativo. E como este meio de direção não é um princípio objetivo da razão, um princípio da inteligência, mas um princípio puramente subjetivo (isto é, uma máxima), um uso unicamente permitido a ela por seus limites [*Schranken*], uma consequência da precisão [*Bedürfnisses*] que constitui para ela própria o fundamento total da determinação de nosso juízo sobre a existência do ser supremo (...).

* A razão nada sente. Compreende sua deficiência e realiza pela tendência ao conhecimento o

⁶⁶³ Cf. *KU*, AA 05: 347.

⁶⁶⁴ Cf. *KU*, AA 05: 364.

⁶⁶⁵ Cf. *KU*, AA 05: 210.

⁶⁶⁶ *KrV*, B 494/495.

sentimento de precisão (...) [*Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnistrieb das Gefühl des Bedürfnisses* (...)]⁶⁶⁷

Ora, dizer que a razão nada sente e, ao mesmo tempo, realiza o sentimento da *Bedürfnis* só pode fugir à contraditoriedade se se acentua que esse ‘sentimento’ é realizado unicamente através do impulso ao conhecimento (*durch den Erkenntnistrieb*), isto é, através do próprio caráter ativo da razão. Esse modo metafórico de se expressar, de ‘um sentimento em uma razão que nada sente’, é o reflexo de um enorme esforço para teorizar um certo procedimento da razão que ocorre sobre o próprio limite do discurso racional. Haveria dois tipos de princípios, os de intelecção, que seriam objetivos, e os princípios de ‘reflexão’, digamos assim, os quais possuem apenas um *status* subjetivo, mas que ainda ocorrem dentro dos limites da razão pura. Pode-se dizer que os primeiros se constituem como ‘leis’ para o funcionamento da razão, seja teórica ou prática, enquanto que os segundos são apenas ‘máximas’ que orientam a articulação daquelas leis de modo a conduzir o pensamento para o uso mais ampliado possível, o que acaba conduzindo ao conceito de um ser supremo.

De forma muito semelhante lê-se na *KpV* que

À cada faculdade do ânimo pode atribuir-se um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma é promovido. A razão como a faculdade de princípios, determina o interesse de todas as faculdades de ânimo, mas determina a si própria o seu.⁶⁶⁸

Nesse excerto pode-se destacar que: 1. A formulação de que ‘cada faculdade de ânimo possui um interesse’ precisa ser lida, na verdade, somente como se referindo às faculdades ativas do ânimo, já que aquilo que se promove é o seu exercício; 2. O interesse não se refere às regras objetivas do funcionamento da faculdade, mas às regras subjetivas relativas à promoção da faculdade em questão; 3. É a razão que determina o interesse de cada faculdade e inclusive o seu. No caso da razão no seu uso especulativo, pensada enquanto a faculdade do entendimento, o interesse se volta para o “*conhecimento* do objeto até os

⁶⁶⁷ *WDO*, AA 08: 139-140, Trad. modificada.

⁶⁶⁸ *KpV*, AA 05: 119f.

princípios supremos *a priori*”, o que, nesse caso, significa seguir o cânon de Epicuro e “rejeitar como vazia racionalização tudo o que não deixa certificar sua realidade objetiva através de exemplos evidentemente apresentáveis na experiência”. Já no caso da razão em seu uso prático, o interesse se refere à “determinação da vontade em relação ao fim último e completo”,⁶⁶⁹ isto é, o sumo bem.

Que não possa haver uma contradição nos usos da razão, não é algo que se refere a algum interesse, mas é a condição geral da própria possibilidade da razão enquanto tal. Nesse sentido, *somente a ampliação* e não a simples concordância da razão consigo mesma é computada como objeto de seu interesse. Isso significa que a possibilidade de pensar o mundo a partir de duas perspectivas distintas e não contraditórias se tratava, tal como foi feito na resolução da *Terceira antinomia* ou no final da *Analítica da razão prática*, da garantia de que os dois usos da razão não se contradigam, por conseguinte, que eles podem ser compatíveis.

A compatibilidade dos usos da razão é a *contitio sine qua non* para a possibilidade da unidade da razão, mas não é ainda uma *condição suficiente* para se garantir que se trata ‘de uma e da mesma razão’. A justificação transcendental da unidade da razão na filosofia kantiana não pode ocorrer pela derivação da razão teórica a partir da razão prática, nem o contrário, pois isso significaria a destruição do resultado basilar da filosofia crítica: a autonomia da fundamentação dos dois usos da razão pura, o teórico e o prático.

Dito de outra forma, para respeitar os limites impostos por sua própria filosofia, Kant não pode derivar o conhecimento prático do conhecimento teórico ou de um conhecimento especulativo (como pretendeu antes dele Wolff e depois dele Hegel), ou derivar o conhecimento teórico do conhecimento prático (como tentou fazer Fichte).⁶⁷⁰ Por outro lado, enquanto uma filosofia que pretende ser

⁶⁶⁹ *KpV*, AA 05: 120.

⁶⁷⁰ Cf. “Para a unidade da substância muitos acreditaram que era preciso assumir uma *única* força fundamental e até mesmo pensaram que a tinham reconhecido, mas na verdade tinham apenas encontrado um *título comum* que se referia a diversas forças fundamentais, por exemplo, a única força fundamental da alma seria a capacidade de representação do mundo; tal como se eu dissesse: a única força fundamental da matéria é a força movente, pois atração e repulsão estão ambas sobre o conceito comum de movimento. Mas para se saber isso, ambas precisariam ser *derivadas*, o que é impossível. Ora, conceitos *inferiores* jamais podem ser derivados, naquilo que eles têm de *diverso*, de conceitos *superiores*; e aquilo que diz respeito à unidade da substância, que

sistemática e unitária, Kant também não pode permitir que ela permaneça na situação da filosofia de Aristóteles, isto é, enquanto duas filosofias subsistentes lado a lado, sem que sejam mediatizadas.⁶⁷¹ Nesse caso, a unidade da razão é algo que permanece um pressuposto necessário da filosofia kantiana, o qual não pode ser provado objetivamente, mas do qual também não se pode abdicar.⁶⁷²

Mas, da impossibilidade de se provar diretamente que se trata de uma única e mesma razão, não se segue que seja impossível oferecer algo como uma ‘prova mediata’ que funcione de forma *similar* a uma argumentação *ex post facto*.

Se não é possível realizar uma transição dos princípios *objetivos* teóricos para o princípio *objetivo* prático, ainda permanece aberta a possibilidade de se tentar uma articulação dos princípios *subjetivos* teóricos e dos princípios *subjetivos* práticos, em outras palavras, uma articulação no que concerne às máximas da razão teórica e à máxima da razão prática, as quais se referem apenas à promoção de seu exercício e não a determinação de algum objeto. Como já se viu anteriormente {Cf.

aparentemente já contém no seu conceito a unidade da força fundamental, se funda no engodo de uma definição incorreta de *força*.” (ÜGTP, AA 08: 180n. Tradução própria)

⁶⁷¹ Cf. Henrich, 1994. Também: “A fundamentação racional da moralidade de Kant também é baseada sobre o princípio da unidade da razão teórica e prática. Mas embora seja uma e a mesma razão que se expressa em ambas as dimensões, nós não podemos derivar nem o conhecimento teórico do conhecimento prático, nem o conhecimento prático do conhecimento teórico. Não existe um sentido previamente determinado de razão que nos permitisse entender ambas as formas.” (HENRICH, 1994, 59). Segundo Willaschek, “se a razão especulativa emitisse apenas proposições teóricas e a razão prática apenas proposições práticas (imperativos, máximas e assim por diante), não haveria problema de uni-las em ‘uma única cognição’. Mas como observou Kant (...), a razão prática traz consigo o comprometimento com proposições teóricas, as quais no caso de um conflito com o comprometimento teórico atribuiria ao sujeito um sistema inconsistente de crenças.” (WILLASCHEK, 2010, 182).

⁶⁷² Quando Kant fala que a lei moral se transformaria numa ilusão caso fosse demonstrado a *não existência* de Deus e da imortalidade, ou se fosse provada a existência de um Gênio maligno (Cf. *KU*, AA 05: 471n.; *TP*, AA 08: 308f), isso se refere, na verdade, a uma “aversão racional” sentida pela razão na mera representação de um descompasso entre seu uso teórico e prático. A razão pura não consegue se compreender como estando em uma contradição consigo mesma, pois, nesse caso, ela abdicaria da moralidade (enquanto aquilo que lhe é mais fácil abdicar, ainda que não o mais valioso). Sobre as influências históricas de Kant a respeito do conceito de sistema ver Zöller (2001).

Cap. 4.3.ii}, os interesses teóricos nem sempre são unívocos, sendo que dentre eles pode-se destacar o interesse na limitação da usurpação especulativa (*spekulativer Frevel*).⁶⁷³ Já o interesse prático da razão se refere à determinação da vontade em relação ao fim último e completo, isto é, ao sumo bem. Se ambos os interesses fossem coordenados, eles se restringiriam mutuamente, gerando um conflito: a razão teórica “fechar-se-ia estritamente em seus limites e não assumiria nada da [razão prática] em seu domínio, mas esta, contudo, estenderia seus limites sobre todas as coisas, e sempre que sua precisão o reclamasse, procuraria compreender aquela dentro dos seus limites.”⁶⁷⁴ Porém, Kant argumenta que não se pode exigir que o interesse da razão prática seja subordinado ao interesse da razão especulativa (o qual seria o resultado se se mantivesse ambos os interesses de forma coordenada), pois finalmente todo o interesse da razão, inclusive o interesse especulativo, é prático.

É importante reiterar que essa subordinação do interesse da razão teórica ao interesse da razão prática não ocorre com base no interesse das inclinações (‘tal como acontece no paraíso de Maomé ou na união fundente entre a divindade dos teósofos e místicos’), mas no interesse da razão pura, que é fundamentalmente prática. Por isso, com base na premissa de que se trata de uma e mesma razão, que assume dois usos e dois pontos de vista distintos, segue-se que a subordinação da máxima da razão no uso teórico à máxima da razão pura no uso prático se justifica como ‘condição necessária’ para se evitar uma *esquizofrenia* da razão.

Se todo o interesse da razão é por fim prático (tese herdada de Rousseau), então não se estaria forçando a interpretação em demasia ao se dizer que a própria precisão da razão na representação da possibilidade de realização do sumo bem é, na verdade, uma precisão da razão em compreender a si mesma como uma e idêntica. Se a razão não consegue provar objetivamente sua unidade (uma vez que precisa respeitar os limites da objetividade do seu autoconhecimento), pode, todavia, a partir de máximas de promoção do seu exercício, pensar em uma subordinação articulada de seus usos, de modo que eles produzam uma “imagem moral do mundo”, a qual é, ao mesmo tempo, uma e coerente. Nesse sentido, a razão consegue “ver” sua unidade de forma

⁶⁷³ Cf. *KpV*, AA 05: 121. Valerio Rohden traduz “*spekulativer Frevel*” por “temeridade especulativa”, mas a expressão kantiana é mais forte e já se refere a um “delito”.

⁶⁷⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 121.

semelhante ao modo como os olhos humanos se veem, por meio de uma imagem refletida em um espelho. Através dessa imagem moral do mundo que a razão cria, ela consegue se compreender como uma unidade internamente coerente e sistemática, ou ainda, como uma unidade arquitetônica {Cf. *Cap. 5.2.ii*}.

Dessa forma, sugere-se que o problema da unidade da razão em Kant não é um problema essencialmente teórico-especulativo, como normalmente é apontado pela literatura,⁶⁷⁵ mas é um problema eminentemente prático. Isso é fortemente indicado na seguinte passagem:

Suponha um homem que venera a lei moral e a quem ocorre (coisa que ele dificilmente consegue evitar) pensar que mundo ele, guiado pela razão prática, *criaria* se estivesse em seu poder, e decerto de maneira que ele próprio se situasse nesse mundo como membro, **não só elegeria precisamente tal como implica a ideia moral do sumo bem, se lhe fosse simplesmente confiada a eleição, mas também quereria que um mundo em geral existisse**, pois a lei moral **quer** que se realize por meio de nós o mais elevado bem possível; (...) ele sentir-se-ia obrigado pela razão a reconhecer ao mesmo tempo como seu este *juízo*, pronunciado de modo totalmente imparcial, como se fora por um estranho.⁶⁷⁶

Note-se que não se trata meramente de uma escolha baseada num interesse especulativo, pois o sumo bem não é representado como uma criação racional de um indivíduo qualquer. Mas há uma dupla determinação prática: primeiramente, trata-se do mundo que o indivíduo moral racionalmente criaria; em segundo lugar, não se trata de uma mera escolha racional baseada em pressupostos teóricos, mas é algo que a própria razão prática pura toma interesse, isto é, algo que a razão prática *quer*.

Esse querer, fundado na precisão da razão prática pura, têm como nota distintiva o ‘desinteresse’. Surge, assim, aquela figura aparentemente estranha de um ‘interesse desinteressado’ da razão. Mas

⁶⁷⁵ Cf. “Dado que o problema da unidade da razão é ele mesmo um problema teórico, não um problema moral, a unidade da razão é uma ideia regulativa, não um postulado prático.” (KLEINGELD, 1998, 319. Tradução própria).

⁶⁷⁶ *RGV*, AA 06: 05f. 28-04.

esse estranhamento pode ser minimizado ao se perceber que esse conceito se refere ao desinteresse do sujeito empírico, isto é, trata-se de um interesse que se sustenta aos olhos de uma razão imparcial e não aos olhos parciais do indivíduo que faz de si mesmo o seu fim.

Nesse sentido Beck reconhece que a precisão da razão prática, sob a qual assenta toda a argumentação sintética do sumo bem, não possui o caráter de um argumento psicoteleológico, mas ainda assim, ele o vê como um argumento meramente teleológico, que não é nem teórica nem praticamente coercitivo.⁶⁷⁷ Em outras palavras, não há uma precisão da *razão prática pura*, mas apenas uma precisão *de toda a razão humana*.⁶⁷⁸ Nessa mesma linha de argumento, mas de uma forma ainda mais radical, Guyer defende que a doutrina dos postulados deve ser lida no horizonte de uma psicologia humana e não em sentido transcendental, mais ainda, trata-se de ‘representações naturais que são moralmente eficazes’.⁶⁷⁹

Ora, se a argumentação apresentada acima estiver correta, então a interpretação de Beck e Guyer é equivocada, pois a precisão em relação ao sumo bem não é teleológica nem psicológica, mas é ela mesma uma pressuposição fundada na premissa lógico transcendental de que precisa haver uma razão una, cujo interesse fundamental é o agir moral. É a partir desse ‘postulado prático-sistemático’ da subordinação da máxima da razão teórica à máxima da razão prática pura que se pode fundar uma teleologia moral aos moldes daquela que é apresentada a partir do parágrafo 83 da *KU*. Em outras palavras, é pelo fato do sumo bem já representar um *conceito subjetivamente necessário para a razão prática pura*, que se está legitimado a pensar uma teleologia moral e não o inverso.

Nesse horizonte é que devem ser lidas as afirmações que Kant faz no *Prefácio* e na *Introdução* da *KrV* sobre a existência de uma metafísica como disposição natural e de que

⁶⁷⁷ Cf. BECK, 1960, 275. Por não perceber o verdadeiro caráter da precisão da razão prática pura, Beck defende que Kant não respondeu corretamente a Wizenmann (254s) e que a teoria dos postulados é ilegítima de um ponto de vista prático. Nesse sentido, “todas as precauções defensivas a respeito de quão pouco e ganho pela teoria [ao afirmar que os objetos dos postulados são reais] relembra uma jovem dama que quer se desculpar por ter tido um filho ilegítimo por insistir que ele era bastante pequeno” (263).

⁶⁷⁸ Cf. BECK, 1960, 254.

⁶⁷⁹ Cf. GUYER, 2000, 370, 336, 363ss.

Justamente nestes últimos conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, onde a experiência não pode dar nem guia nem correção, residem as investigações de nossa razão que pela sua importância consideramos muito mais eminentes e pelo seu propósito último muito mais sublimes do que tudo o que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos; mesmo sob o perigo de errar, nisto arriscamos antes tudo a dever desistir de tão importantes investigações por uma razão qualquer de escrúpulo, de menosprezo ou indiferença, Esses problemas inevitáveis da própria razão são Deus, liberdade e imortalidade.⁶⁸⁰

A metafísica como disposição natural se refere a problemas que jamais poderão ser tratados com menosprezo ou indiferença, pois se assenta sobre o interesse e uma precisão inerente à razão pura. Mas como Kant pode determinar quais são os interesses da razão pura? Ou ainda, por que os problemas são três e não quatro ou cinco? A resposta a essas questões não é simples, pois Kant nunca explicou isso muito claramente. Contudo, é possível dizer que a determinação dos interesses segue duas direções diferentes, mas complementares. A *primeira* poderia ser chamada de “*analítica*” e consiste em encontrar uma “função lógica” subjacente a um determinado operar da razão, a partir do qual surgem determinados conceitos. Isso foi feito parcialmente na dedução metafísica das categorias e na dedução das ideias da razão. Uma vez que seja encontrada uma função lógica fundamental, cabe investigar qual o *uso* legítimo que cabe às representações que dela surgem. Independente do tipo de legitimidade que aquelas representações assumem, é possível atribuir um interesse para um determinado tipo de função, por exemplo: o interesse vinculado às funções lógicas do entendimento é se referir às formas da sensibilidade de modo que elas tenham um *uso* completamente adequado, isto é, que determinem o objeto. Em outros contextos, o uso legítimo de uma representação, que satisfaz aquele interesse, não tem como resultado a determinação de um conhecimento objetivo, mas apenas hipotético. Na verdade, o tipo de validade que o uso de uma determinada representação angaria é parcialmente independente da existência do interesse daquela faculdade. O fato de ser possível legitimar um uso objetivo de uma determinada classe de

⁶⁸⁰ *KrV*, B 6-7.

representações faz com que o interesse que esteja presente naquela determinada atividade do entendimento fique “ofuscado”. Porém, quando não é possível legitimar um uso constitutivo e objetivo de uma determinada representação, então a figura do interesse passa a assumir importância argumentativa. A *segunda* direção pode ser chamada de “*histórica*”, pois faz referência a história da filosofia. Através dessa forma se corrobora a existência de um interesse da razão na medida em que se aponta para a própria história da filosofia e mostra-se que, apesar das diferenças históricas, houve conceitos que, de uma ou de outra forma, se perpetuaram. Nesse sentido, o último capítulo da *KrV* não deve ser desconsiderado. A própria história da razão faz parte da Arquitetônica da razão pura, pois se a história da filosofia é a história da manifestação da razão pura, então a própria história da filosofia deve possuir certa validade no sentido de corroborar quais são aqueles conceitos e interesses inerentes à razão pura, os quais já haviam sido indicados previamente pela análise das funções lógicas.

É também nesse sentido que se compreende a figura da ilusão transcendental que, mesmo após a crítica, não consegue ser extirpada completamente do pensamento metafísico.⁶⁸¹ Essa dialética natural e inevitável sobre a qual se funda a ilusão transcendental nada mais é do que a consequência de uma *Bedürfnis moral*.

Portanto, falar de uma *Bedürfnis* aplicada à faculdade cognoscitiva significa levar em conta três propriedades fundamentais da razão pura: a finitude; a discursividade; e, o caráter ativo das faculdades superiores de conhecimento. Numa razão que fosse infinita e intuitiva, tal como se pensa no modelo de um *intellectus archetypus* atribuído a Deus,⁶⁸² não faz sentido falar de *Bedürfnisses*, pois o simples ato de pensar o objeto já implicaria em sua existência, juntamente com todas as suas propriedades. Tratar-se-ia de uma razão autossuficiente e supostamente inativa (pelo menos no sentido de como se pensa a atividade da razão humana). Assim, atribuir diversas *Bedürfnisse* à razão humana significa aceitar que ainda que ela seja finita e discursiva, ela também pode, por meio da sua atividade, criar um todo sistemático com sentido.

Uma vez que já se tenha apresentado o contexto no qual se inserem as figuras de um interesse e de uma precisão da razão pura, cabe agora investigar qual o *status teórico* que comporta “uma teoria” que

⁶⁸¹ Cf. *KrV*, B 354.

⁶⁸² Cf. *KrV*, B 135; 138; *KU*, AA 05: 407-408.

surge a partir dessas premissas. Não é necessário argumentar que para Kant, trata-se de asserções que possuem o *status* de uma crença [*Glaube*] ou de uma fé racional [*Vernunftglabe*], afinal é facilmente perceptível que sempre após a discussão sobre a precisão da razão prática pura, seguem-se considerações a respeito do caráter da crença.⁶⁸³ Contudo, disso não resulta que a particularidade da noção de crença em relação às outras formas de assentimento seja evidente. Na sequência procura-se apresentar uma breve ‘taxonomia’ dos diversos tipos de assentimento [*Fürwahrhalten*] presentes na filosofia kantiana e, com isso, procura-se esclarecer particularmente cinco aspectos referentes a noção de crença: 1. Como se distingue o assentimento enquanto persuasão (*Überredung*), por um lado, e, por outro, o assentimento enquanto convicção (*Überzeugung*); 2. Que o objeto da fé não se subordina aos critérios de verdade e falsidade e, por conseguinte, que essa espécie de assentimento não destrói o limite do conhecimento possível imposto pela reflexão transcendental na primeira *Crítica*; 3. Que a fé é algo ‘livre’, mas não contingente. 4. Que a fé não é inferior ao conhecimento, mas de espécie distinta, a qual poderia ser traduzida como um conhecimento regulativo prático. 5. O aspecto motivacional da fé.

1º Aspecto: distinção entre persuasão e convicção. Tal como Kant expõe na *Lógica*, um juízo pode ser valorado a partir de duas perspectivas distintas: objetiva ou subjetiva. Na *perspectiva objetiva* entra em questão a relação do juízo com o seu objeto, nesse caso, atribui-se ao juízo a propriedade segundo a qual ele é dotado de um valor de verdade, no caso dos juízos teóricos, ou de um valor prático, no caso dos juízos práticos. Na *perspectiva subjetiva*, por sua vez, o foco torna-se a relação do juízo com a consciência do sujeito cognoscente, ou seja, a relação de um juízo com o entendimento de um determinado sujeito. Nessa perspectiva um juízo é valorado segundo a espécie de assentimento [*Fürwahrhalten*] que o sujeito pode ter em relação ao juízo em questão.

⁶⁸³ Apesar de concordar em grande medida com o que Willaschek (2010) diz sobre o conceito de crença (184ss), discorda-se dele a respeito de que a crença seja legitimada apenas sob o fundamento de que há um *dever de realização* do sumo bem (181n.). Sua interpretação acaba se mostrando problemática na medida em que ele reconhece que Kant, para evitar a heteronomia, restringiria a necessidade da crença apenas a ‘condições subjetivas da nossa razão’ (192), mas nesse caso, o dilema da heteronomia permanece.

A taxonomia das formas de assentimento proposta por Kant não tem como critério aquilo que de fato se passa com indivíduos singulares, mas ocorre com base num critério transcendental, isto é, ocorre com base num critério da natureza das faculdades humanas de conhecimento e de sua forma legítima de uso.⁶⁸⁴ Dito de outra forma, a distinção entre opinião, crença e saber, não é baseada numa perspectiva subjetiva no sentido *psicológico e individual*, isto é, por meio de uma análise de como as pessoas de fato proferem juízos, mas é baseada numa perspectiva subjetiva no sentido das condições sob as quais o sujeito congoscente pode proferir juízos. Contudo, isso nem sempre é feito de modo claro no texto kantiano, pois, às vezes, encontra-se algumas análises a respeito do que comumente se entende por crença, por exemplo, e, nesse sentido, há observações sobre crenças empíricas, crenças históricas e até procedimentos para se testar a ‘força’ de uma crença.⁶⁸⁵

Feita essa ponderação, pode-se iniciar a investigação a partir da definição de *assentimento* como “um evento em nosso entendimento que, embora repouse sobre fundamentos objetivos, também exige causas subjetivas na mente daquele que julga”.⁶⁸⁶ A partir disso, é mister saber o que são esses fundamentos objetivos e essas causas subjetivas. Para isso, é importante distinguir entre um assentimento inválido e um assentimento válido, entre a persuasão (*Überredung*) e a convicção (*Überzeugung*). A convicção é aquela que possui um fundamento objetivamente suficiente e é válida para qualquer pessoa. Já a persuasão é “uma simples ilusão”, pois um fundamento meramente subjetivo é tomado como objetivo, nesse caso, tal juízo sempre possui uma validade meramente privada. Segundo Kant,

a pedra de toque para decidir se o assentimento é uma convicção ou uma simples persuasão é portanto, externamente, a possibilidade de comunicá-lo e de encontrá-lo válido para a razão de qualquer ser humano. Com efeito, neste caso

⁶⁸⁴ Cf. *KU*, AA 05: 467.

⁶⁸⁵ Cf. “A suficiência do assentimento (na crença) pode ser posta à prova na *aposta* ou no *juramento*” (*Log*, AA 09:73) Ora, como se pode fazer uma aposta sobre algo que não se pode provar nem a possibilidade nem a impossibilidade? Fica evidente que aqui, como em outros lugares, Kant não está falando do conceito de crença racional. Sobre os diferentes conceitos de crença em Kant ver Stevenson (2003).

⁶⁸⁶ *KrV*, B 848.

há pelo menos a suposição de que o fundamento da concordância de todos os juízos, desconsiderando a diversidade dos sujeitos entre si, repouse sobre o fundamento comum, a saber, sobre o objeto, em decorrência disto todos os juízos concordando com o mesmo mediante tal provando a verdade do juízo.⁶⁸⁷

O elemento central dessa passagem se refere à *comunicabilidade*, a qual possui dois critérios, um empírico e parcial, o outro *a priori* e suficiente. O aspecto empírico se refere a possibilidade do juízo ser aceito por outrem, de ser testado a partir do entendimento dos outros, isto é, se os nossos juízos “têm exatamente o mesmo efeito sobre a razão alheia que sobre a nossa”. Por ser um critério empírico e parcial, ele não serve para garantir que nosso assentimento tenha o status de uma convicção, mas pode servir para mostrar que nosso assentimento possui apenas uma validade privada, isto é, que não passa de uma persuasão.

Já o aspecto *a priori* da comunicabilidade é alcançado sobre a *suposição* da possibilidade de concordância dos juízos sobre o objeto. Em outras palavras, a espécie de assentimento definida como convicção é tal que tem a possibilidade de ser concordante com a racionalidade pública, o que *pressupõe* que haja um fundamento comum, a saber, o objeto em questão, o qual, por sua vez, precisa estar sempre de acordo com o uso legítimo das nossas faculdades cognoscitivas. Dito de outra forma, o critério *a priori* da comunicabilidade é estabelecido apenas por meio de uma crítica da razão pura. Na *Lógica* a persuasão é definida como “um assentimento com base em razões insuficientes, das quais não se sabe se são meramente subjetivas ou também objetivas”.⁶⁸⁸ Nesse caso, a persuasão é tida como o fruto de uma razão irrefletida, a qual não reconhece claramente o fundamento do seu assentimento. Por isso, Kant afirma que ainda que a persuasão seja “falsa quanto à forma (*formaliter*), a saber, na medida em que um conhecimento incerto parece ser aqui certo, ela pode, no entanto, ser verdadeira quanto a matéria, (*materialiter*). E assim ela também se distingue da opinião que é um conhecimento incerto, *na medida em que esta é tida por incerta*”.⁶⁸⁹ Ora, nesse caso, a persuasão é no fundo todo o assentimento ingênuo ou irrefletido que um indivíduo tenha em relação a um juízo qualquer. Ou ainda, lendo-se as afirmações da *KrV* à luz dessas considerações da

⁶⁸⁷ *KrV*, B 848.

⁶⁸⁸ *Log*, AA 09: 73.

⁶⁸⁹ *Log*, AA 09: 73.

Lógica, pode-se dizer que a persuasão é todo assentimento de um juízo que não se funda sobre um processo crítico que distinga os critérios da comunicabilidade do juízo, isto é, que distinga a opinião da persuasão. Nesse caso, não é a validade subjetiva do juízo, mas um assentimento incoerente a respeito da validade subjetiva do juízo que se torna a causa da ilusão. Isso significa que aquilo que distingue a persuasão da convicção é a consciência da espécie de validade que acompanha o juízo em questão. O assentimento que é mera persuasão não pode ser comunicável por que o sujeito não pode comunicar aquilo que nem mesmo ele tem consciência. Como se Kant estivesse dizendo que a obscuridade da irreflexão pode transmitir irreflexão, mas não se pode garantir que se trate da *mesma* irreflexão. Em termos kantianos, tudo que se baseia em fundamentos empíricos e contingentes que caracterizam a singularidade do indivíduo não pode oferecer garantia alguma de universalidade *irrestrita*, que nesse caso é expresso sob o conceito positivo de *comunicabilidade*.⁶⁹⁰

2º *Aspecto: a fé nos limites da razão*. Entre as formas de assentimento que já podem ser consideradas como formas de convicção, pode-se distinguir entre a opinião, a crença e o saber:

Opinar é um assentimento que, com consciência, é *tanto* subjetiva *quanto* objetivamente insuficiente. Se o assentimento é só subjetivamente suficiente, sendo ao mesmo tempo tomado como objetivamente insuficiente, então se denomina *crer*. Finalmente, o assentimento que é tanto subjetiva como objetivamente suficiente, chama-se *saber*.⁶⁹¹

⁶⁹⁰ Na *RGV*, Kant afirma que algo é considerado um “mistério”, isto é, como algo sagrado que pode ser conhecido por cada um mas não publicamente professado, isto é, universalmente comunicado (Cf. *RGV*, AA 06: 137. 02-06), e mais a frente ele afirma que o que se considera objeto de fé não contém em rigor mistério algum (Cf. *RGV*, AA 06: 140. 01-04), ou seja, aquilo que se considera um objeto de fé, não pode ser considerado ao mesmo tempo e na mesma relação um objeto de mistério. Apenas como ressalva cabe dizer que em *FM* (AA 20: 297. 14-23), a convicção não consta mais como algo que pode ser *comunicável* e deixa de ser considerada com a categoria geral que engloba saber, crença e opinião. Mas acredito que isso se deve não a uma mudança na teoria, mas apenas a um uso impreciso da terminologia.

⁶⁹¹ *KrV*, B 850.

Na *Lógica* essa caracterização é apresentada segundo as *funções lógicas* da modalidade.⁶⁹² Nesse caso, por exemplo,

nosso assentimento à imortalidade seria meramente problemático na medida em que agíssemos apenas como se fôssemos *imortais, assertórico*, porém, *na medida em que crêssemos que somos imortais*; e por fim *apodíctico na medida em que soubéssemos todos* que há uma vida depois desta.⁶⁹³

Esses exemplos mostram que não está em questão o conteúdo do juízo, isto é, a proposição da imortalidade da alma, mas o modo como o indivíduo se vincula a essas proposições mediante um ato do seu próprio entendimento. Quando Kant, na *KrV*, se refere às categorias da modalidade, ele também diz que

a modalidade dos juízos é uma função bem particular dos mesmos que possui o caráter distintivo de nada contribuir para o conteúdo do juízo (pois além da quantidade, qualidade e relação, nada mais há que constitua o conteúdo de um juízo), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula com referência ao pensamento em geral.⁶⁹⁴

Se vincularmos essa explicação com àquela da *Lógica*, então pode-se dizer que o assentimento, enquanto um evento em nosso entendimento, pode possuir três formas lógicas, as quais são expressas pelo valor que a cópula assume com relação ao pensamento. Assim, no caso dos juízos assertóricos, considera-se o negar ou o afirmar como *real* ou verdadeiro, mas não que o juízo mesmo, em seu conteúdo, afirme algo que seja portador de valor de verdade. Ou seja, segundo a filosofia kantiana, faz sentido distinguir entre o valor de verdade de um juízo, enquanto uma propriedade pertencente ao seu juízo, e a forma de assentimento, a qual assente que um juízo é verdadeiro. Essa distinção só faz sentido para uma filosofia que não se restringe apenas à questão da validade do conhecimento, mas que quer distinguir os limites da possibilidade das diversas formas de conhecimento válido, isto é, de

⁶⁹² “O opinar é um julgar *problemático*, a crença é um julgar *assertórico*, e o saber um julgar *apodíctico*.” (*Log*, AA 09: 66)

⁶⁹³ *Log*, AA 09: 66.

⁶⁹⁴ *KrV*, B 99-100.

uma teoria transcendental do conhecimento teórico e prático. A utilidade desse tipo de investigação se reflete na forma como se pode realizar juízos válidos sobre temas práticos.

Assim, por exemplo, o juízo “Deus existe” (“Deus é existente”) pode ser considerado, a partir da perspectiva teórica, um juízo sem sentido, pois a categoria da existência não pode ser empregada de forma conveniente em qualquer objeto que não possa ser apresentado na intuição, a qual é sempre empírica e condicionada. Dito de outra forma, uma filosofia transcendental não afirmará que esse juízo seja simplesmente falso, mas que ele não é portador de valor de verdade, ou ainda, que ele não diz nada teoricamente. Porém, de uma perspectiva prática, ainda se pode assumir assertoricamente o juízo “Deus existe”, isto é, enquanto uma crença. Mas como isso é possível? Não se estaria destruindo os limites impostos na filosofia teórica sobre a impossibilidade de se atribuir com sentido a categoria de existência a algo que não é dado na intuição? Kant nega isso repetidas vezes, pois para ele a crença na existência de Deus não é expressa no juízo “Deus existe” enquanto uma certeza lógico-teórica,⁶⁹⁵ pois a própria existência enquanto predicado, apenas é *vinculada de forma analógica* ao conceito de Deus. O próprio predicado existencial é simbolicamente preenchido de conteúdo (de forma que se possa pensá-lo por analogia com a forma como nós concebemos a existência) e vinculado ao conceito de Deus *por um interesse e para um uso unicamente prático*.⁶⁹⁶ Nesse sentido, a

⁶⁹⁵ Cf. *KrV*, B 856f.

⁶⁹⁶ Alguns exemplos disso: “O mesmo acontece com todas as categorias, as quais não podem ter qualquer significado para o conhecimento de um ponto de vista teórico, quando não são aplicadas a objetos da experiência possível. Mas segundo a analogia com um entendimento humano, já me é possível e tenho até mesmo que pensar um ser suprassensível, numa determinada perspectiva diferente, sem que assim ao mesmo tempo queira conhecê-lo teoricamente: quando, a saber, esta determinação diz sua causalidade diz respeito a um efeito no mundo que contém uma intenção moral e necessária, todavia irrealizável para nós seres sensíveis, nesse caso é possível um conhecimento de Deus e da sua existência (teologia) através das qualidades e das determinações da sua causalidade, nele pensamos simplesmente segundo a analogia, conhecimento que possui, sob o ponto de vista de uma referência prática, e *somente desse ponto de vista* (como moral) toda a realidade exigida.” (*KU*, AA 05: 484) “Somente os objetos da razão pura podem, quando muito, ser objetos da fé, mas não como objetos da simples razão pura especulativa, pois nem sequer podem ser contados com certeza entre as coisas, isto é, entre objetos daquele conhecimento possível para nós. São ideias, isto é, conceitos, aos quais não

crença na existência de Deus e na imortalidade da alma em nenhum momento se torna um juízo teórico portador de valor de verdade, mas apenas possui o que se poderia chamar de “valor de crença”. O que ocorre é que a categoria de existência não é *aplicada* a objetos transcendentais, mas *concedida*, por isso, não há uma ampliação do domínio dos objetos da razão teórica, mas há uma ampliação teórica do uso da razão pura em geral, na medida que a razão alcança o direito de pensar teoricamente que determinados objetos existem.⁶⁹⁷ Essa *concessão* é possível, em primeiro lugar, dado que as categorias possuem uma origem *a priori* e independente no entendimento, a qual ainda que não garante uma *aplicação* a objetos (algo que só ocorre com o vínculo as formas da sensibilidade), possuem em si mesmas um *significado* que não é absolutamente vazio e que permite pensar o conceito de um *objeto em geral*. Em segundo lugar, isso também se deve àquela propriedade das categorias de modalidade que vinculam um conteúdo ao assentimento, mas não ao juízo mesmo.

3º *Aspecto: A fé como um assentimento livre, mas não contingente.* O caráter livre da fé se refere à impossibilidade da crença ser *ordenada*, o que na seção anterior se expôs como a relação *não analítica* entre a lei moral e a crença. Isso quer dizer que, dado que a realização do sumo bem não está em nosso poder, ele “não é, pois, do mesmo modo praticamente necessário como o dever”, isto é, “eu posso perfeitamente abstrair da possibilidade ou inexecuibilidade dos fins que me obrigo a promover de acordo com aquela lei (...) como de uma coisa que nunca estará completamente em meu poder, a fim de somente considerar aquilo que é do foro do meu fazer.”⁶⁹⁸ Quer dizer, “se temos

podemos assegurar a realidade objetiva de um ponto de vista teórico. Pelo contrário, o supremo fim terminal que temos que realizar, mediante o qual somente podemos ser dignos de ser até mesmo o fim terminal de uma criação, é uma ideia que possui para nós uma realidade objetiva, do ponto de vista de uma relação prática, e assim ela é uma coisa. (...) Mas o assentimento em coisas de fé é assentimento em sentido prático (...) dirigido para o cumprimento dos seus deveres e não alarga de forma nenhuma a especulação (...)”. (KU, AA 05: 469f.)

⁶⁹⁷ Cf. *KpV*, AA 05: 235. Também sobre isso: “Eis aí o *casus extraordinarius*, sem o qual a razão prática não pode se manter relativamente a seu fim necessário, e aqui um *favor necessitatis* vem socorrê-la em seu próprio juízo. Ela não consegue conquistar logicamente objeto algum, mas pode apenas opor-se ao obstáculo que a impede de fazer uso dessa ideia que lhe pertence praticamente.” (Log, AA 09: 68f.n.). Sobre a absurdidade de se utilizar a noção de probabilidade para se falar dos objetos da crença ver: *FM*, AA 20: 299.

⁶⁹⁸ *KU*, AA 05: 471.

em vista apenas as ações, não precisamos dessa crença [no sumo bem]”,⁶⁹⁹ ou ainda, “não precisamos [da crença no sumo bem] para agir segundo leis morais, pois estas são dadas pela razão prática apenas.”⁷⁰⁰ Disso se pode concluir que não é necessário ter esperança na realização do sumo bem para que se possa agir moralmente. Essa *impossibilidade* da crença ser imposta, tal como acontece com a lei moral, é o que faz com que a crença seja livre e, além disso, garante a autonomia da vontade. Por não se poder necessitar ninguém através de razões morais ou teóricas a respeito de um objeto da crença, a formulação correta é “estou moralmente certo de que existe um Deus”, mas não que “Deus existe”, nem que “é moralmente certo que existe um Deus”.⁷⁰¹

É esse aspecto relativo à liberdade da crença que parece estar em jogo na formulação que se encontra na *Lógica*, a saber, que “a crença tampouco proporciona, por causa das razões meramente subjetivas, uma convicção que se possa comunicar e imponha uma adesão universal, como a convicção universal que provém do saber.”⁷⁰² A partir da definição apresentada acima a respeito do *1º aspecto* pareceria haver uma contradição, pois o tipo de convicção da crença se caracteriza exatamente pela possibilidade de ser comunicada. Para escapar da contradição é necessário apontar para dois aspectos distintos da *comunicabilidade*. Permita-se chamá-los de aspecto material e aspecto formal da comunicabilidade. O *aspecto material* da crença se refere ao aspecto do assentimento que não pode ser comunicado, porque ele depende de *dois atos* que cada indivíduo precisa realizar individualmente, quais sejam: *primeiro*, o indivíduo precisa cumprir o mandamento moral, isto é, agindo por dever ou por respeito à lei moral o indivíduo alcança o *direito* de acreditar no sumo bem; e, *segundo*, o indivíduo tem que querer aceitar a crença. Apenas a partir desses “dois atos” é que o indivíduo passa a acreditar. Como esses são atos individuais, a crença mesma não pode ser simplesmente comunicada,

⁶⁹⁹ *Log*, AA 09: 69n. Utiliza-se aqui em grande medida essa nota presente na *Lógica* por ela ser muito próxima do que o próprio Kant teria escrito. Na verdade, sugere-se que seria bem plausível pensar que essa nota tenha sido acrescentada no manuscrito a pedido do próprio Kant. Afinal existem apenas duas notas em toda a *Lógica* e ambas estão na mesma seção e se referem à noção de crença. Além disso, é uma característica de Kant discutir temas importantes em longas notas de rodapé.

⁷⁰⁰ *Log*, AA 09: 68n.

⁷⁰¹ Cf. *KrV*, B 857.

⁷⁰² *Log*, AA 09: 70.

como acontece com o saber teórico ou prático. Já o *aspecto formal* da crença, que se refere à universalizabilidade presente naqueles dois atos, isto é, não são atos quaisquer, mas são atos balizados tanto pela razão prática (no caso do primeiro ato), quanto da razão teórica (no caso do segundo ato, pois é permitido acreditar em algo que esteja dentro dos limites que a razão esclarecida estabeleceu para si).

Se a crença não tivesse aquele aspecto formal, mas apenas o material, então ela seria formulada da seguinte forma: ‘aceitar de bom grado aquilo que se deseja crer’, ou ainda “tomar algo por verdadeiro, porque queremos tomá-lo por verdadeiro’. Frente a essa possibilidade, Kant responde: “se a vontade tivesse uma influência imediata sobre a nossa convicção quanto àquilo que desejamos, estaríamos o tempo todo a construir quimeras de um estado de felicidade, e também não cessaríamos de tomá-las por verdadeiras.”⁷⁰³ Por outro lado, se o aspecto material fosse comunicável, então isso não seria mais crença, mas conhecimento prático. A crença, enquanto assentimento legítimo depende de um balanceamento adequado e sutil entre a parte volitiva e a parte racional das faculdades humanas.

É o aspecto formal que impede que a fé se torne um assentimento contingente. Ainda que ela seja definida como “uma confiança em relação ao alcançar um propósito, cuja promoção é um dever, mas cuja possibilidade de realização não é descortinável para nós”,⁷⁰⁴ ela se refere a uma confiança que ‘não está contida na própria lei moral, mas que eu mesmo a coloco’.⁷⁰⁵ Dito de outra forma ainda,

É uma adesão livre (...) daquilo que admitimos em favor de um propósito segundo leis da liberdade; **todavia não como se fosse opinião sem um princípio suficiente, mas sim enquanto fundado na razão (ainda que somente a respeito do seu uso prático) bastando para a intenção da mesma.** É que sem ele a maneira de pensar moral,

⁷⁰³ *Log*, AA 09: 74.

⁷⁰⁴ *KU*, AA 05: 472.

⁷⁰⁵ Cf. *KU*, AA 05: 472n. Evito utilizar toda a nota pois parece haver um problema de interpretação, publicação e tradução. Segundo a edição da *Meiner Verlag*, nessa nota houve um acréscimo nas edições B e C que ao invés de afirmar “que se trata de um princípio prático suficientemente fundado”, afirma “mas não segundo um princípio prático suficientemente fundado”. De qualquer forma, não se trata de “um princípio suficiente do ponto de vista moral” como ocorre na tradução portuguesa.

ao chocar com as exigências da razão teórica, não possui qualquer solidez para a demonstração (da possibilidade do objeto da moralidade), mas oscilará pelo contrário entre mandamentos práticos e dúvidas teóricas.⁷⁰⁶

Essa passagem corrobora em larga medida o que já foi assinalado anteriormente:

1. A confiança presente na fé não é algo que se encontra presente na própria lei, no sentido de que elas sejam inseparáveis, isto é, que a partir da própria lei a fé já fosse necessariamente justificada;
2. Trata-se de uma adesão que o próprio indivíduo coloca, mas não de forma contingente, pois não se trata de mera opinião;
3. A validade da fé é dada a partir de uma necessidade subjetiva que surge no uso prático da razão;
4. Esse uso prático surge da visão racional ampliada em que a relação do uso teórico com o uso prático da razão pura se encontra em perspectiva;
5. Nesse caso, é bastante plausível que a formulação ‘que a fé é algo que o indivíduo mesmo coloca’ também faça referência à ‘máxima da razão pura’, isto é, a um princípio subjetivo que orienta o funcionamento integrado de todas as faculdades superiores de conhecimento.

No intuito de entender um pouco mais essas nuances a respeito da relação entre liberdade e não-contigência no conceito de crença racional, pode ser esclarecedor pensar como essa relação se daria a partir da perspectiva do agente. Pode-se encontrar espalhados nos textos de Kant a consideração das seguintes possibilidades:

1. *Indivíduo que age apenas conforme a moral por que acredita em Deus*: para ele, tanto a ação moral, quanto a fé são ilegítimas. Trata-se de um indivíduo que não tem o direito de acreditar em algo, já que ele não faz nada a respeito, sendo que sua crença não passa de um misticismo e de uma absurdidade.⁷⁰⁷
2. *O indivíduo moral e ateu*: trata-se do indivíduo “que recusa toda a validade àquelas ideias da razão, pelo fato de faltar à sua realidade uma fundamentação teórica. Por isso ele julga dogmaticamente. Uma falta de fé dogmática não pode porém subsistir com uma máxima moral que domine na maneira de pensar (na verdade a razão não pode perseguir um fim que é reconhecido como simples fantasia)”.⁷⁰⁸ Essa é uma postura dogmática, pois assentir a respeito do juízo “Deus é não existente” é tão

⁷⁰⁶ KU, AA 05: 472. **Negrito acrescentado.**

⁷⁰⁷ Cf. KU, AA 05: 452.

⁷⁰⁸ KU, AA 05: 472.

dogmático quando afirmar teoricamente que “Deus existe”. Porém, a atribuição de dogmatismo nesses termos é uma simplificação um pouco grosseira. O ateu moral poderia assumir não o juízo “Deus é não existente”, mas “eu acredito que Deus não existe”. Essa seria, por exemplo, a posição, segundo Kant, de Espinoza.⁷⁰⁹ Então a discussão se torna mais complexa e se eleva a outro nível. Contudo, ainda assim haveria para Kant nessa posição uma contradição entre a razão teórica e a razão prática, pois se sustenta sobre um pressuposto injustificado, já que não há nenhum argumento racional que justifique a descrença. Além disso, essa posição promoveria uma esquizofrenia racional, pois a razão seria posta numa condição de perseguir algo que é, ao mesmo tempo, reconhecido como uma fantasia.

3. *O indivíduo moral cético*: trata-se do indivíduo que simplesmente age moralmente, mas decide se abster permanentemente de qualquer julgamento a respeito da possibilidade de realização dos seus fins. Trata-se de alguém que renuncia a todo julgar (*suspensio iudicci sceptica*).⁷¹⁰ Essa não é uma posição razoável para Kant, pois se trata de uma abdicação de todo julgar, portanto, uma abdicação do uso da razão.

4. *O indivíduo moral que adota o método cético*: trata-se daquele indivíduo que suspende seu juízo, ‘na medida em que não tem bastantes razões para tomar algo por verdadeiro (*suspensio iudicii indagatoria*)’.⁷¹¹ Pode-se dizer ainda que ele possui uma ‘dúvida de fé’ [*Zweifelglaube*], “para a qual é obstáculo somente a falta de convencimento através de princípios da razão especulativa, mas a que uma perspicácia dos limites da última **pode** retirar a influência sobre o comportamento e instaurar-lhe como substituto uma preponderante adesão prática.”⁷¹² Essa postura é aquela adotada pelo verdadeiro filósofo, o qual mantém entre seus instrumentos “a navalha de Ockham”.⁷¹³ Kant acredita que tal postura é um momento necessário da

⁷⁰⁹ Cf. *KU*, AA 05: 452f. Para Lebrun, esse seria o caso de “um platônico niilista: seria esta a absurda condição do sujeito moral submetido à Lei, se ele não considerasse, *enquanto age*, que natureza e liberdade *podem* unificar-se neste mundo sob a lei da liberdade, e que o fenômeno *poderá* conformar-se ao suprassensível” (LEBRUN, 1986, 89).

⁷¹⁰ Cf. *Log*, AA 09: 74.

⁷¹¹ Cf. *Log*, AA 09: 74.

⁷¹² *KU*, AA 05: 472f. **Negrito acrescentado.**

⁷¹³ Na verdade, a própria utilização do princípio lógico da economia da razão (a saber, não multiplicar as entidades desnecessariamente) na investigação da natureza pressupõe um princípio transcendental (Cf. *KrV*, B 678f.), o qual, por sua vez, é o próprio fundamento do conceito de teleologia. Em outras palavras,

reflexão, mas não deveria ser uma situação permanente. Contudo, como a passagem desse estágio para a crença não pode ser obrigado teoricamente por nenhum argumento, resta apenas se fiar na possibilidade de uma “autocompreensão” [*Einsicht*] dos limites da razão. Por isso, Kant fala que a superação desse estágio *pode* acontecer, mas não que *deva* acontecer. Na verdade, Kant vai além do *poder*, sua argumentação a partir da perspectiva da razão interessada ou de uma precisão da razão pretende sustentar que essa passagem *precisa acontecer* no intuito do uso integrado da racionalidade em sentido expandido, mas isso ainda é distinto do “dever”

5. *O indivíduo moral que acredita na possibilidade de realização do sumo bem.* Trata-se, segundo Kant, da posição racional mais coerente a ser adota. Ela se caracteriza pelo indivíduo que age moralmente, por puro respeito à lei moral e independente de qualquer consideração sobre os ganhos individuais que suas ações possam lhe trazer. Esse indivíduo, uma vez que cumpre seu dever por respeito a lei moral, angaria o direito de acreditar que suas ações não foram em vão, isto é, que elas de fato exerceram influência na aproximação ao ideal do sumo bem. O ato do indivíduo que passa a acreditar não é um ato volitivo sustentado sobre um interesse particular qualquer, mas ocorre sobre um interesse que surge de uma precisão da razão pura que é fundamentalmente prática.

Ainda que a fé não possa ser *imposta* por argumentos teóricos ou práticos, a filosofia pode considerá-la como uma parte objetiva do seu sistema, pois se trata da resposta a uma questão que surge naturalmente da própria razão pura. Na media que se coloca a questão “se faço o que devo, então o que me é permitido esperar?”, a razão pode respondê-la objetivamente, no sentido de apresentar a única resposta legítima. Dito de outra forma, o indivíduo singular pode decidir permanecer enquanto “indivíduo moral que adota o método cético”, mas, se em algum momento ele se dispuser a acreditar em algo, então, apenas a razão esclarecida sobre seus limites é que pode dar uma resposta legítima, sendo que essa resposta assume o *status* de uma resposta necessária. Esse raciocínio se funda sobre a função lógica presente nos juízos

o princípio da economia da razão (“navalha de Ockham”) é o próprio fundamento da teleologia transcendental, ou ainda, a teleologia transcendental é exatamente o que salvaguarda o princípio da economia da razão (Cf. *KU*, AA 05: 411. 16-29). Nesse caso, a teleologia crítica está de acordo com o famoso princípio de Ockham. Por isso, Kant pensa que o indivíduo moral que adota o método cético e tem consciência dos limites da razão, não permanecerá muito tempo nessa situação e passará a acreditar na existência de Deus.

hipotéticos “se x, então y”.⁷¹⁴ Nesse caso, a partir do esclarecimento dos limites do conhecimento possível realizado na *KrV*, a seguinte inferência condicional se torna necessariamente verdadeira: “se decido acreditar em algo, então o único assentimento legítimo é aquele que se sustenta em princípios *a priori*, ainda que apenas subjetivamente necessários”. Em suma, não posso ser obrigado por meio de argumentos racionais a acreditar em algo, isto é, (o *antecedens* permanece como um princípio subjetivo para a filosofia transcendental), porém, caso se queira acreditar em algo, então a resposta deve ser dada a partir das máximas da razão pura e de um modo necessário. Por isso, o ateísmo não é uma crença racionalmente válida e por isso a ideia de uma história universal e de uma religião pertencem à arquetônica da razão pura, a saber, não se trata de respostas contingentes a perguntas contingentes, mas se trata de respostas subjetivamente necessárias a uma questão que surge inevitavelmente na razão pura.

4° *Aspecto: A fé não é inferior ao saber.* A forma de exposição das diversas formas de assentimento pode conduzir à impressão equivocada de que elas seriam diferentes graus de uma mesma forma. Contudo, a crença racional “não é inferior em grau a nenhum saber, embora quanto à natureza seja completamente distinta dele”,⁷¹⁵ ela também “distingue-se da opinião, não segundo o grau, mas pela relação que ela tem enquanto conhecimento com o agir.”⁷¹⁶ Na *KU*, é apresentado uma distinção não com base nos tipos de assentimento, mas com base nas características das “coisas conhecíveis”, as quais podem por princípio se vincular àqueles tipos de assentimento. Nesse caso, haveria três espécies, as coisas de opinião, os fatos, e as coisas de fé. Na categoria das coisas de opinião se encontram “objetos de um conhecimento possível em si (objetos do mundo dos sentidos), o qual é porém para nós impossível, segundo o simples grau da faculdade por nós possuída”,⁷¹⁷ tendo-se, nesse caso, o éter dos físicos modernos e a existência de habitantes em outros planetas como exemplo. Entre as coisas que são objeto de conhecimento estrito senso, estão os objetos cuja realidade objetiva pode ser demonstrada, quer por experiência, quer *a priori*, e no último caso, ou teoricamente (na Geometria), ou praticamente (através da liberdade). Já entre as coisas de fé estão apenas “os objetos que têm de ser pensados *a priori*, em relação ao uso

⁷¹⁴ Cf. *KrV*, B 98ff.

⁷¹⁵ *WDO*, AA 08: 141.

⁷¹⁶ *Log*, AA 09: 67 n.

⁷¹⁷ *KU*, AA 05: 467.

conforme ao dever da razão pura prática”.⁷¹⁸ Note-se que não há o estabelecimento de hierarquias qualitativas, pois se trata de uma referência a objetos de naturezas completamente distintas, pelo menos em relação aos objetos de crença, por um lado, e os objetos de saber e de opinião, por outro.

A partir das características dessa diferença entre o *assentimento* do saber e o *assentimento* da crença, sugere-se que a crença se refere a uma “teoria” que poderia ser chamada de um *conhecimento regulativo prático*, se Kant tivesse moldado esse termo. Que ele não o tenha feito se deve a sua prudência linguística em evitar a criação de novas palavras na filosofia e de procurar reutilizar termos em discursos racionais, desde que eles tenham um núcleo filosófico que possa ser mantido ou polido. Kant fez isso com o termo “ideia”, “sumo bem”, “história da natureza” e também com o termo “crença/fé” [*Glaube*].⁷¹⁹ Nesse sentido, discorda-se de Hamm, que defende que não se pode pensar o sumo bem como dotado de um “caráter regulativo”.⁷²⁰ Se a reconstrução realizada acima estiver correta, não existe um caráter obrigante prático *stricto sensu* em relação à possibilidade de realização do sumo bem. Contudo, por outro lado, a não contingência se refere ao fato da teoria kantiana do sumo bem ser a única resposta racional possível, caso se queira pensar o âmbito da *realização da moral*, mas em termos abrangentes, isto é, não no âmbito exclusivo da ação mesma, mas de uma totalidade de efeitos do meu agir.

⁷¹⁸ *KU*, AA 05: 469.

⁷¹⁹ Cf. *KrV* B 368ff.; *KpV*, AA 05: 108f.; *ÜGTP*, AA 08: 162f. 33-05; *KU*, AA 05: 471f.n. Veja-se a defesa de sua posição a respeito desse tema: *KpV*, AA 05: 10f.

⁷²⁰ Cf. HAMM, 2011, 53s. Também discorda-se da interpretação segundo a qual o problema do sumo bem pode ser explicado a partir de uma distinção entre contexto de fundamentação e contexto de realização da moral, pois o próprio Kant reconhece ser possível agir e, por conseguinte, realizar a moral, sem que seja necessário acreditar na possibilidade do sumo bem. Essa divergência retorna à questão de que o sumo bem não é o objeto necessário da vontade, mas é o *objeto total* de uma vontade determinada pela lei moral, tal como se mostrou na seção anterior. Em alguns momentos Kant faz a distinção entre o nível da lei moral, que é prescritivo e imediato, e o nível do sumo bem, como sendo vinculado indiretamente à lei moral e estando num nível consequente (*als Folgerung*) (Cf. *EEKU*, AA 20: 219. 15-29). Contudo, essa formulação de Kant também não auxilia muito, pois permanece a questão sobre qual justificativa o sumo bem se segue como uma consequência.

A partir do que foi mostrado no capítulo anterior {Cap.4.3.ii} a respeito do conhecimento regulativo, pode-se agora dizer que, *mutatis mutandis*, o assentimento enquanto “crença racional prática” se refere a uma “teoria” que também poderia ser denominada como “conhecimento regulativo prático”, a qual possuiria os seguintes aspectos:

1. Trata-se de um conhecimento basicamente metodológico que usa de uma representação por analogia, a qual não pode ser atribuída aos objetos enquanto tais, pois não se tem legitimidade para isso, mas que, por outro lado, permite que se pense o objeto em questão de uma forma racional e não de uma forma ocasional, ou aleatória. Isso também não significa que esse conhecimento não possa estar presente na própria estrutura do mundo, ainda que essa conclusão jamais possa ser comprovada. Dito de outra forma, trata-se de um conhecimento que não determina o que algo é, mas analogicamente postula um referencial ideal a partir do qual se alcança um auxílio para se pensar a possibilidade de um estruturação abrangente e sistemática da realidade;
2. Não se sustenta sobre uma lei da razão, mas sobre uma máxima, isto é, sobre um princípio subjetivamente necessário;
3. Esse aspecto da “necessidade subjetiva” se refere à *impossibilidade* de abdicar desse princípio na medida em que se queira conhecer as leis empíricas, no caso do conhecimento regulativo teórico, ou se representar a possibilidade de realização do sumo bem, no caso do conhecimento regulativo prático.
4. O conhecimento regulativo se “efetiva” ou “realiza” apenas quando ele é gradualmente substituído por um conhecimento determinante, isto é, no caso da teoria da natureza, quando a causalidade mecânica “vai atrás” explicando o que a teleologia física “pensou”, ou no caso da teoria moral, quando a causalidade pela liberdade “vai na frente” realizando o bem, a partir do que o sumo bem fica cada vez mais próximo. Em suma, ainda que Kant reitere várias vezes que a teleologia não faz parte da composição do objeto fenomênico enquanto tal, ela ainda funciona como um procedimento imprescindível para a estruturação ampliada do mundo fenomênico, seja na formulação dos conceitos empíricos e de leis empíricas a respeito do mundo orgânico, seja na formulação de uma teoria ampliada que articule as ações morais num campo de sentido ampliado.

Mais ou menos a partir de 1795, Kant passou a qualificar esse novo tipo de conhecimento (ao qual se sugere que seja denominado de conhecimento regulativo prático) como um *conhecimento dogmático* fundado no campo prático. Nesse sentido, lê-se em *ZeF* que a ideia de uma Natureza é vacilante teoricamente, mas que, por outro lado, se

266

encontra “bem fundada no plano dogmático e, segundo sua realidade, no propósito prático”.⁷²¹ De forma semelhante, em *FM* Kant volta a nomear essa “teoria com um uso meramente prático” como sendo uma “consideração prático-dogmática [*praktisch-dogmatischer Rücksicht*]”,⁷²² ou ainda, que se trata de uma “intenção da razão que não é teórica, mas que é prático-dogmática, ainda que subjetiva”,⁷²³ no sentido de que vale para os homens enquanto seres racionais mundanos.⁷²⁴ Mas em todos os momentos essa teoria é fundada sobre uma *precisão* da razão que permanece válida enquanto um assentimento de *crença*.⁷²⁵ Isso mostra que Kant persistiu em sua intenção de garantir ao sumo bem um campo teórico com validade prática.

Portanto, quando Kant afirma que “a pressuposição [da possibilidade do sumo bem] é tão necessária quanto a lei moral, em relação à qual ela também é unicamente válida”,⁷²⁶ é preciso levar isso a sério, mas também com alguma reserva. Kant está dizendo que a crença é *tão necessária quanto*, mas não que ela tenha o mesmo tipo necessidade. Em outras palavras, assim como no campo do saber, seja teórico ou prático, também no campo da crença não é permitido que o indivíduo acredite racionalmente na impossibilidade do sumo bem. A diferença é que no caso da lei moral, o indivíduo está coagido moralmente a agir, ainda que não o faça, no caso da crença, ele pode se abster de se decidir (*agnóstico resoluto, enquanto o indivíduo moral que se agarra ao método cético*), mas caso ele decida pensar além da sua mera ação particular, então não lhe cabe outra alternativa *racional* senão acreditar na possibilidade de realização do sumo bem, caso ele queira ter uma crença legítima, isto é, uma crença que pode ser racional e transcendentemente justificada.

Apesar da crença e do saber serem convicções de espécies distintas e de haver uma certa ordem de prioridade em que a razão pode responder as suas questões (“que posso saber?”, “que devo fazer”), disso não se segue que a crença seja inferior ao saber, seja teórico ou prático. “À firmeza da fé é inerente a consciência da sua invariabilidade.”⁷²⁷ É preciso relembrar e levar a sério a célebre frase de Kant pronunciada no

⁷²¹ *ZeF*, AA 08: 362. 8-11.

⁷²² *FM*, AA 20: 294ff.

⁷²³ *FM*, AA 20: 305.

⁷²⁴ *FM*, AA 20: 306.

⁷²⁵ Cf. *FM*, AA 20: 295-301.

⁷²⁶ *KpV*, AA 05:144n.

⁷²⁷ *WDO*, AA 08: 141n.

segundo *Prefácio* da primeira *Crítica*: “tive de suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*”.⁷²⁸

5º *Aspecto*. *A fé como um reforço negativo para a moral*. A própria fé, enquanto um assentimento livre, acaba tendo em si mesma numa perspectiva prática um valor moral. Nesse sentido, a própria aceitação da crença acaba tendo um “efeito reverso sobre os princípios subjetivos da moralidade e seu fortalecimento está novamente numa intenção moral”.⁷²⁹ Nesse caso o reverso também se segue: quanto menor a fé, tanto mais difícil de se “continuar fiel ao apelo de sua determinação interior e não enfraquecer o respeito a que a lei moral interior diretamente lhe sugere que obedeça (...)”.⁷³⁰ Ainda que algumas vezes o texto kantiano sugira uma leitura mais drástica do que essa, sistematicamente pode-se dizer apenas que a crença na possibilidade de realização do sumo bem tem um efeito positivo na disposição de ânimo do indivíduo moral, no sentido da teoria lhe servir como um seguro de que sua ação pode ser inserida numa visão moral do mundo. Essa segurança auxilia o indivíduo na sua contínua luta para alcançar uma constância na ação moral e o fortalecimento de seu caráter virtuoso.⁷³¹ Inversamente, pode-se dizer que a falta da fé prejudica a ação moral, ainda que não impeça sua possibilidade ou retire sua normatividade. É nesse sentido que, por exemplo, a crença em Deus entra na parte final do catecismo moral esboçado no final da *Doutrina das virtudes*.⁷³²

A partir disso, torna-se visível a relação que existe na filosofia kantiana entre os conceitos de esperança e de crença. O uso que Kant faz do conceito de esperança não se refere àquele que os indivíduos cotidianamente fazem. O conceito de esperança é abordado no contexto da filosofia transcendental, segundo aquilo que nele pode ser pensado a *priori*. Nesse sentido, os conceitos de “esperança” e “crença” estão muito próximos um do outro e ocupam o mesmo “campo semântico”.

⁷²⁸ *KrV*, B XXX.

⁷²⁹ *FM*, AA 20: 299.

⁷³⁰ *KU*, AA 05: 452. Também em: “Ora, se não pudesse se encontrar meio algum de erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção deste mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão, que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, com forças unidas, se oporia ao mal, então, por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo da recaída sob seu domínio.” (*RGV*, AA 06: 94. 07-14)

⁷³¹ Cf. *SF*, AA 07: 43f. 31-12.

⁷³² Cf. *MS*, AA 06: 482.

Na verdade, ambos se vinculam a aspectos distintos do mesmo assentimento, sendo que a crença é usada num contexto em que se discute o *status* lógico e epistemológico daquele assentimento, enquanto que a esperança é mais utilizada em contextos em que se tematiza a perspectiva prática do sujeito agente. Pode-se dizer que a “crença” se refere ao *status* teórico que a esperança assume, quando ela já se encontra conscientemente justificada e suficientemente enraizada no ânimo do agente. Em outras palavras, a esperança alcança através de um processo crítico o status de um assentimento subjetivamente necessário, o qual também pode ser chamado de crença racional.

Nas seções acima fez-se uma reconstrução que não esteve vinculada à ordem temporal de publicação dos textos de Kant. A partir disso se poderia fazer a crítica de que toda a reconstrução é anacrônica, visto que pareceria desconsiderar a transformação do pensamento kantiano, em especial no campo da fundamentação do agir.

Frente a essa crítica sustenta-se aqui que a exposição feita acima reconhece a doutrina prática madura de Kant, tal como exposta na *KpV*, por conseguinte, a fundamentação autônoma da razão prática pura. Contudo, também é importante acentuar que, ainda que haja, por um lado, uma mudança na relação da lei moral com o sumo bem, isto é, a imperatividade da lei não é mais estabelecida de uma forma correlativa com a ideia de sumo bem,⁷³³ por outro lado, ainda há algo que permanece no tipo de vínculo que se estabelece entre o sumo bem e a lei moral, isto é, em todo o período crítico Kant se manteve constante na compreensão de que o sumo bem deveria ser visto apenas como um objeto de crença. Portanto, a existência de uma evolução no pensamento moral de Kant é inegável, mas há também algo que permanece, o *status* da justificação do sumo bem enquanto um objeto de esperança e crença.

5.2 A história universal como uma resposta necessária à questão da esperança

Na seção anterior estabeleceu-se uma interpretação a respeito do caráter do vínculo entre a moralidade e o problema do sumo bem. Junto

⁷³³ Como é sabido, na *KrV* ainda existe uma teoria heterônoma da moralidade: “A razão é forçada ou a admitir um tal Regente, juntamente com a vida num mundo tal, que temos que encarar o futuro, ou a considerar as leis morais como quimeras vazias, pois sem este pressuposto as consequências necessárias que a razão conecta com tais leis estariam fadadas a não se realizarem.” (*KrV*, B 839)

com isso defendeu-se a legitimidade transcendental da questão sobre “que me é permitido esperar?” e do status teórico do que constitui sua resposta. Seguindo o intuito de encontrar o lugar sistemático da filosofia da história no contexto da arquitetura da razão, realiza-se agora um segundo movimento argumentativo, a saber, vincula-se a questão da esperança à filosofia da história.

Num primeiro momento analisa-se as nuances da formulação kantiana da pergunta sobre a esperança e como se pode ler os textos de filosofia da história como uma resposta a ela. Finalmente, na segunda parte desse subcapítulo, reconstrói-se o significado da história universal como uma visão moral do mundo e das implicações desse projeto.

i. Aspectos da questão “que me é permitido esperar?”

Para se compreender o vínculo entre a história universal e a questão da esperança inicia-se com uma análise do seguinte excerto da *IaG*:

É decerto um anúncio estranho e, quanto à aparência, incongruente querer conceber uma *história* segundo uma ideia de como teria que ser o curso do mundo, se ele devesse se ajustar a certos fins racionais; parece que num tal intento, apenas poderia vir à luz um *romance*. Mas se, por suposição, a Natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem plano ou meta final, semelhante ideia poderia ser muito útil.⁷³⁴

Dois pontos são muito importantes aqui. O primeiro diz respeito ao fato da história universal ser um projeto segundo o qual o mundo *deveria ser* [*sein sollte*]. Kant utiliza o verbo “dever” no tempo verbal denominado *Konjunktiv II*, o que equivale no português ao pretérito imperfeito. Ele simplesmente poderia ter dito: ‘*wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftig Zwecken angemessen wäre*’, isto é, ‘como o curso do mundo teria que ser, caso ele se ajustasse a fins racionais’, ou ainda, ‘*wie der Weltlauf gehen müßte, weil er gewissen vernünftig Zwecken angemessen sein soll*’, isto é, ‘como o mundo teria que ser, por que ele deve se ajustar a fins racionais’. Por que ele não optou por essas formas? Na primeira alternativa, a história universal seria parte da Metafísica da natureza, na segunda, parte constitutiva da Metafísica dos costumes. Que ela não possa ser nenhuma das duas, foi

⁷³⁴ *IaG*, AA 08: 29. 06-13.

mostrado no capítulo anterior {Cap. 4.1 e 4.2}. O segundo ponto importante se refere à *utilidade* do projeto e não a sua *verdade ou falsidade*. Isso já indica que não se trata de apresentar uma teoria com um intuito teórico, pois nesse caso, a tentativa de oferecer afirmações verdadeiras deveria ser a meta de tal disciplina.

Após a passagem acima, Kant apresenta *quatro tipos de utilidades de uma história universal*: uma utilidade, à primeira vista, teórico-sistemática, de compreender o agregado da história como sistema; duas utilidades pragmáticas, descobrir um fio condutor para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas e da possibilidade de uma arte de predição de futuras mudanças políticas, e aliviar o peso da história, enquanto acúmulo de fatos e narrativas para a descendência; finalmente, uma utilidade moral, a saber, “abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o gênero humano se apresenta ao longe como atingindo finalmente o estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e seu destino se cumprir aqui na terra”.⁷³⁵ A partir do que se mostrou até o momento, fica claro que apenas a “utilidade” prática relativa à esperança é que pode indicar um fundamento suficiente para angariar legitimidade transcendental para a história universal.

Se cruzarmos o que se encontra nessa passagem com as considerações feitas por Kant a respeito da questão “que me é permitido esperar?”, pode-se apontar quatro aspectos importantes a respeito da relação entre história universal e esperança:

1º Aspecto: o interesse desinteressado. As questões apresentadas no final da *KrV* não são consequências de uma análise antropológica da razão, nem são resultado de uma generalização feita a partir de interesses egoístas. Trata-se, para Kant, de questões às quais ‘todo o interesse de minha razão’ (tanto o teórico quanto o especulativo) se dirige, sendo a razão entendida aqui como a *razão pura*. Como se mostrou acima, as características distintivas desse interesse são a universalidade, isto é, não se restringe a alguns seres humanos nem a determinadas culturas, mas surge do funcionamento inerente à própria razão humana, e o desinteresse, isto é, não se trata de buscar algo em vista do benefício do próprio indivíduo. Nos textos de filosofia da história esse *interesse desinteressado* pode ser encontrado em várias passagens, dentre elas a seguinte:

⁷³⁵ *IaG*, AA 08: 30. 14-19.

Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (decerto sem intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam.⁷³⁶

Esse texto foi lido equivocadamente por muitos comentadores tal como se Kant estivesse legitimando nosso sofrimento em detrimento de um ideal futuro de felicidade, ou, o que é pior, instrumentalizando as gerações passadas e, por conseguinte, destruindo as bases de sua própria filosofia moral. Na verdade, o que Kant quer acentuar nessa passagem é *o desinteresse* que pode ser percebido (não sempre, mas muitas vezes) quando as gerações trabalham para dar melhores “condições de vida” para as gerações futuras, independentemente delas terem uma relação de parentesco. *Trata-se de um indício, um signo, que pode e deve ser interpretado como uma “incorporação” daquele interesse da razão pura.* Em outra passagem de *TP* esse mesmo aspecto é retomado:

A esperança [*Hoffnung*] de tempos melhores, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na atividade dos que retamente pensavam; e o afável Mendelssohn teve também de ter isso em conta, ao esforçar-se com tanto zelo em prol da ilustração e da prosperidade da nação a que pertencia. Pois, não podia racionalmente esperar [*hoffen*] que ele próprio e por sua conta apenas trabalhasse, se outros após ele não enveredassem pela mesma senda. No triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o gênero humano, quanto antes do que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, como uma **benevolência desinteressada** [*uneigennützigem Wohlwollen*], pois já há muito estaremos no

⁷³⁶ *IaG*, AA 08: 20. 12-20.

túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado.⁷³⁷

Esse excerto mostra com grande clareza o quanto a esperança e a benevolência desinteressada (que nesse caso é o mesmo conceito que o interesse desinteressado, mas com outra terminologia) são estreitamente vinculadas no âmbito da filosofia da história. Com a morte de Frederico Guilherme II em 1797 e o enfraquecimento da lei da censura, Kant retorna a esse tema no *Conflito das faculdades*, mas com um enfoque especial no acontecimento da Revolução francesa:

De um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do gênero humano. Este acontecimento não consta, digamos, de ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens (...). É simplesmente **o modo de pensar** dos espectadores que se manifesta publicamente neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, **uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada** [*allgemeine und doch uneigennütige Theilnehmung*] dos jogadores num dos lados, contra os do outro, inclusive com o perigo de se lhes tornar muito desvantajosa esta parcialidade, **demonstra assim (por causa da universalidade) e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um caráter moral**, pelo menos, na disposição, caráter que não só **deixa esperar** [*hoffen läßt*] a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal.⁷³⁸

Esse modo de pensar desinteressado e universal ‘prova a existência de um caráter moral no gênero humano e a realidade do progresso’. A força dessa ‘prova’ deve ser inserida no contexto de uma teoria da crença racional. Afinal, é empiricamente constatável que havia uma quantidade considerável de pessoas (monarquistas, aristocratas e simpatizantes em geral, em especial ingleses) que eram completamente avessos à Revolução francesa. Nesse caso, de forma alguma seria possível legitimar em sentido estritamente teórico uma afirmação como a que segue: “esta revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de

⁷³⁷ TP, AA 08: 309. 21-33. **Negrito acrescentado.**

⁷³⁸ SF, AA 07: 85. 1-18. **Negrito acrescentado.**

todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo) com uma *participação* segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo”.⁷³⁹ Por isso, é importante ressaltar que o signo histórico *está apenas indicando* [*als hindeutend*] algo.⁷⁴⁰ Devido à nossa organização racional

⁷³⁹ SF, AA 07: 85. 24-27. **Negrito acrescentado.**

⁷⁴⁰ Sobre uma análise semelhante dessa figura do signo histórico ver Hamm, 2005, 84ss. Discorda-se da leitura que atribui à *cultura da disciplina* e ao *signo histórico* um valor estético ou mesmo um vínculo com o juízo estético (Cf. ARENDT, 1982, 72-76; LYOTARD, 1987, 74-88; TERRA, 2003, 64, 82, 99, 142-145; PERES, 2004, 119s; 2008). A filosofia da história e o juízo teleológico até podem ter pontos de contato com a estética (Cf. DÜSING, 1968, 130ss; 226ss.), mas a estética não possui nenhuma função positiva e constitutiva na justificação e fundamentação de uma história universal, de uma teleologia e, por conseguinte, da política. Os argumentos são os seguintes: 1. A principal característica do juízo estético é que ele *não se orienta segundo um fim ou conceito, nem busca o conhecimento de algo*, mas é exatamente isso que orienta o juízo teleológico, a filosofia da história e a política. 2. O fato do entusiasmo se tratar de um elemento sensível, não significa de forma alguma que ele seja um elemento estético, no sentido do juízo estético, pois se esse fosse o caso, então tanto a *KrV* e a *KpV* seriam parte da teoria estética de Kant, já que na primeira é preciso que sejam dadas *sensações* para a determinação de um objeto e, na segunda, o respeito, enquanto um *sentimento*, também tem uma função positiva na fundamentação da moralidade. A própria contemplação das propriedades geométricas pode permitir algum sentimento estético, mas isso não traz nenhuma interferência ou modificação para a geometria mesma, seja em sua justificação, seja em sua metodologia (Cf. *KU*, AA 05: 365f.). 3. Na passagem que define o *sensus communis* na *KU*, o que Kant está fazendo no §40 é uma espécie de “análise da linguagem” do uso comum do termo para, a partir dela, realizar uma “depuração filosófica”, coisa bastante comum na obra kantiana. Note-se que Kant retoma a perspectiva da sua posição filosófica quando fala “eu retomo o fio interrompido por este episódio e digo que o gosto com maior direito que o são entendimento pode ser chamado de *sensus communis*; e que a faculdade estética, **antes** que a intelectual, pode usar o nome de um sentido comunitário” (*KU*, AA 05: 395. 20-24. **Negrito acrescentado**). Logo em seguida, ele coloca a nota “pode-se designar o gosto como *sensus communis aestheticus* e o entendimento humano comum como *sensus communis logicus*.” Ora, apenas o *sensus communis estético* possui legitimidade transcendental, pois o *sensus communis logicus*, que não tem nada a ver com a estética, não passa de um entendimento comum que julga na perspectiva empírico-prática e que sempre utiliza conceitos, ainda que obscuramente (Cf. *KU*, AA 05: 238. 06-11; *Anth*, AA 07: 139f.; *Log*, AA 09: 17). Nesse sentido, o *sensus communis logicus* pode ser ensinado no uso público da razão e depurado em princípios lógico-racionais, o que não é o caso do juízo estético. 4. Se olharmos atentamente em

274

até mesmo *os débeis indícios* [*schwachen Spuren*] da aproximação do fim terminal são muito importantes.⁷⁴¹ Essa indicação somente possui “valor teórico” quando pensada no contexto de um conhecimento regulativo prático. Essa teoria, cuja atribuição é essencialmente prática, tem legitimidade para apontar a certos acontecimentos e interpretá-los *como se* eles fossem provas. Em outras palavras, é a partir do interesse prático da razão pura que se pode interpretar certos acontecimentos como se eles fossem uma “manifestação empírica” da disposição moral do ser humano.

2º *Aspecto: a particularidade da concessão da crença.* Na terceira pergunta da razão pura, Kant não utiliza o verbo “poder” [*können*], nem o verbo “dever” [*sollen*], mas o verbo “permitir” [*dürfen*]. A resposta a uma pergunta formulada com o verbo poder (*was kann ich hoffen?*) seria uma resposta que deveria ser inserida no campo do conhecimento possível. Seria uma pergunta empírica com uma resposta igualmente empírica, pois a pergunta se refere à totalidade de esperanças que os indivíduos de fato podem ter, tal como enriquecer por meio de um jogo de azar ou encontrar o amor da sua vida. Nesse caso, todas as representações de um futuro desejado seriam respostas legítimas, desde que elas não estivessem em contradição com as leis da experiência possível, pois nesse caso seriam desejos vazios, tal como o desejo de quebrar as leis da gravidade e voar sem qualquer auxílio de instrumentos. Por outro lado, uma pergunta formulada com o verbo “dever” [*was soll ich hoffen?*] seria por princípio sem sentido, pois é

SF, a definição de signo histórico se refere a uma maneira de pensar do espectador (*Denkungsart der Zuschauer*) e não a uma maneira de *sentir*, mas, principalmente, esse modo de pensar não surge através de um *livre jogo das faculdades superiores de conhecimento*, mas é de antemão determinado moralmente. Kant afirma claramente que “a causa moral aqui interveniente é dupla: a primeira é a do *direito* (...) em segundo lugar a do *fim* (...)” (*SF*, AA 07: 85. 30-33). Essa dupla interveniência moral mostra que a participação desinteressada no ajuizamento da Revolução francesa não se refere ao desinteresse do juízo estético, mas ao *interesse* desinteressado da razão prática pura, a qual funda a teleologia moral. Portanto, acredita-se que não é possível estabelecer uma passagem reflexiva necessário entre o juízo estético e o juízo teleológico no nível da legitimação de um determinado discurso racional, por conseguinte, entre a estética, de um lado, e a filosofia da história e a política, de outro. Em outro lugar Kant afirma ainda que “uma estética dos costumes não é, decerto, uma parte da metafísica dos costumes, mas sim uma exposição subjetiva dessa mesma metafísica” (*MS*, AA 06: 406. 19-21).

⁷⁴¹ *IaG*, AA 08: 27. 25-29.

possível impor a alguém o que se deve fazer, mas não se pode impor aquilo ao qual se deve ter esperança.

O verbo “permitir” [*dürfen*] implica uma condição prática no sentido de “quando faço o que devo, que me é então permitido esperar”. Desse modo, a terceira pergunta da razão pura “é concomitantemente prática e teórica, e de um modo tal que o prático serve unicamente como fio condutor para se responder à questão teórica e, no caso desta, elevar-se à questão especulativa.”⁷⁴² Isso significa que a resposta a essa pergunta precisa se referir àquilo que “é” ou “*seria*”, mas sob o fio condutor do “*dever*”. No caso da história universal trata-se de uma resposta ‘de como o curso do mundo teria que ser, se ele devesse se ajustar a fins racionais’. Essa resposta não é uma teoria sobre a experiência, que se funda sobre um interesse teórico da razão, mas uma teoria sobre um mundo possível, na medida em que obedecêssemos nosso dever. Pode-se dizer que a questão sobre a esperança tem a função de tornar concebível teoricamente a questão da realização do bem num sentido ampliado, isto é, do sumo bem.⁷⁴³

A partir disso pode-se dizer que o indivíduo alcança o direito de acreditar numa história universal apenas na medida em que ele agiu moralmente. Em outras palavras, apenas o indivíduo que se esforça no cumprimento da lei moral pode ter esperança de que sua ação contribua para o progresso, visto que o direito à esperança é dependente do agir moral. Essa condicionalidade gera uma subjetividade em relação à resposta, a qual não ocorre com relação às outras duas questões. Essa “subjetividade” é enfatizada por Kant quando ele utiliza a primeira pessoa do discurso:

De minha parte, pelo contrário, confio [*vertraue*] na teoria, que dimana do princípio de direito sobre o que *deve ser* a relação entre os homens e os Estados (...) ao mesmo tempo, **confio** também (*in subsidium*) na natureza das coisas (...), pois nesta última **é também a natureza humana que se tem em conta**: a qual, já que nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever, **não posso ou quero sustentar** [*halten kann oder will*] tão mergulhada no mal que a razão moral

⁷⁴² *KrV*, B 833.

⁷⁴³ Cf. “Daí que a nossa felicidade continue a ser apenas um desejo, que não pode nunca converter-se em esperança se não vier a intervir um qualquer outro poder.” (*MS*, AA 06: 482.13-16).

prática, após muitas tentativas falhas, não acabe por triunfar, e a deusa também representar como digna de ser amada.⁷⁴⁴

Esse caráter peculiar do *status da crença* pode ser expresso na terminologia kantiana afirmando-se que a questão da esperança angaria apenas um *território*, mas não um determinado *domínio* na arquitetônica do conhecimento humano {Cf. 4.3.ii}.

Nesse sentido, discorda-se de Geismann, para quem a filosofia da história é interpretada no horizonte da pergunta

que me é permitido esperar, se ajo de maneira *conforme* ao dever no mundo fenomenal, e não, ao contrário, à pergunta, o que me é permitido esperar quando ajo *por* dever. A moralidade enquanto tal não pode ter nenhum efeito nesse mundo. Portanto, dos efeitos enquanto tais também não se pode chegar aos móveis.⁷⁴⁵

Ora, pelo que se mostrou até aqui, essa leitura é equivocada por que a razão pura não poderia responder a uma pergunta cuja pressuposição fosse simplesmente uma ação conforme ao dever. Um indivíduo que age conforme ao dever tem apenas o direito de esperar que ele não seja punido por nenhuma instituição jurídica, uma vez que ele respeitou os limites externos da liberdade de outrem. A essa ação não é possível legitimar nenhuma esperança racional, afinal, como seria possível que a filosofia da história fosse vista como uma resposta à ação de alguém que agiu sem nenhuma intenção de promover aquilo ao qual a *esperança racional* (crença) se propõe a responder. Na verdade, o problema seria ainda maior, pois uma pessoa que age conscientemente apenas conforme ao dever e afirma acreditar no progresso, estaria *mentido*.⁷⁴⁶ Em outras

⁷⁴⁴ TP, AA 08: 313. 07-19. **Negrito acrescentado.**

⁷⁴⁵ GEISMANN, 2009, 110, n.748.

⁷⁴⁶ Cf. “Nem sempre se pode estar certo a respeito da *verdade* daquilo que se diz a si mesmo ou a outrem (pois é possível errar); mas se pode e deve estar certo da *veracidade* do seu pronunciamento ou da sua confissão, pois disso se é consciente imediatamente. No primeiro caso, compara-se a afirmação com o objeto no juízo lógico (através do entendimento); mas no segundo caso, ele reconhece seu assentimento em relação ao sujeito (diante da consciência). Ao fazer um pronunciamento na perspectiva da primeira [da verdade] sem estar consciente da última [da veracidade], então ele mente, pois está alegando outra coisa daquilo que ele está consciente.” (MpVT, AA 08: 267. 27-35. Tradução própria)

palavras, essa pessoa tem consciência que a sua ação não tem nenhuma relação com aquilo que razão prática pura prescreve, por conseguinte, também não pode ter nenhuma relação com aquilo que a razão prática pura pode responder para a questão da esperança, isto é, sobre a legitimidade da crença num contínuo progresso moral da humanidade. Nesse sentido, a leitura estritamente jurídica da filosofia da história se encontra frente a mais uma dificuldade sistemática.

3º *Aspecto: a esperança não é um esperar, mas um acreditar.* A terceira questão não é formulada com o verbo aguardar/esperar [*erwarten*], mas com o verbo ‘ter esperança’ [*hoffen*]. Essa opção também traz consequências drásticas para o significado da própria questão. No caso de “esperar/aguardar” [*erwarten*], a questão exigiria uma resposta teórica dotada de valor de verdade em relação ao futuro, sendo que ela poderia ser testada. Esse teste poderia ser feito de dois modos, ou se chegando ao estado futuro em questão e, então comprovando sua realidade, ou na medida em que se pode avaliar a validade da análise dos dados e das leis empíricas a partir das quais se faz a previsão e chegando-se à conclusão de que a previsão não se encontra satisfatoriamente fundada. Dito de outra forma, *esperar/aguardar* por algo significa assentir com uma afirmação teórica a respeito de um acontecimento futuro, o qual está temporalmente determinado e submetido às leis da experiência e do conhecimento possível. Já a *esperança*, por outro lado, se apresenta como um assentimento que não pode ser nem comprovado, nem refutado teoricamente. Nesse caso, a única coisa a ser feita é apresentar experiências empíricas que possam ser *interpretadas como indícios ou signos do progresso*, isto é, elas são apresentadas como argumentos que pretendem tornar mais “palpável” teoricamente a “concretude” da esperança. Nesse sentido, lê-se, por exemplo que,

Não sou obrigado a provar esse pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar. (...) Ora, é possível que na história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as **minhas esperanças** [*Hoffnungen*] que, **se fossem comprovativas** [*wenn sie beweisend wären*], poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho, que, segundo a aparência, é inútil. (...) As razões empíricas contrárias a obtenção destas resoluções inspiradas pela **esperança** são aqui inoperantes. Pois, pretender que o que ainda não se conseguiu até agora também jamais se levará a efeito não

justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico (como, por exemplo, a viagem aérea com balões aerostáticos), e menos ainda a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se torna um dever.⁷⁴⁷

Portanto, a esperança se funda, por um lado, na certeza de que sua resolução não pode ser refutada nem por meio de argumentos *a priori*, nem por meio de argumentos empíricos; e, por outro lado, se funda sobre o “dever de atuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor”. Em *ZeF*, isso é reafirmado:

a natureza garante a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas; sem dúvida, com uma segurança que não é suficiente para *vaticinar* (teoricamente) o futuro mas chega, no entanto, no propósito prático, e transforma num dever o trabalho em vista deste fim (não simplesmente químérico).⁷⁴⁸

Em *SF*, Kant recoloca a questão “como é possível uma história *a priori*?” e responde: “se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia.”⁷⁴⁹ Trata-se de uma resposta irônica àqueles que acreditam ser possível oferecer uma resposta teórica e determinante a essa pergunta, isto é, enquanto o aguardar de um acontecimento. Mas no que segue, ainda que o vocabulário não seja sempre tão rigoroso quanto alhures, já que Kant usa o verbo *erwarten* em várias formulações, fica claro pelo contexto do escrito que se trata sempre da legitimidade da esperança. Apenas sobre essa chave de leitura é possível tornar o texto coerente. Assim, lê-se que

não devemos também a nós prometer excessivamente a propósito dos homens no seu progresso para o melhor para, com razão, não incorrerem no escárnio do político, que de bom grado tomaria esta **esperança** pelo devaneio de uma cabeça exaltada.*

* Ter a esperança de realizar algum dia um produto político, tal como aqui se pensa [a

⁷⁴⁷ *TP*, AA 08: 309f. **Negrito acrescentado.**

⁷⁴⁸ *ZeF*, AA 08: 368. 15-20.

⁷⁴⁹ *SF*, AA 07: 79f.. 23-02.

Atlântica de Platão, a Utopia de Morus, a Oceana de Harrington e a Severambia de Allais] é um doce sonho; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável* mas, até onde se pode harmonizar com a lei moral, é o dever, não dos cidadãos, mas dos chefes do estado.⁷⁵⁰

A esperança legítima se refere a algo que jamais pode se dar de forma completa e acabada, pois para o ser humano “apenas a aproximação a esta ideia nos é imposta pela Natureza.”⁷⁵¹ Acreditar que isso poderia de fato se realizar completamente seria um ‘doce sonho’ ou o ‘devaneio de uma cabeça exaltada’, mas não uma esperança racionalmente fundada.

Visto que a história universal não é uma narrativa pensada no âmbito de uma predição, fica excluída uma leitura conformista, segundo a qual os indivíduos poderiam simplesmente aguardar comodamente a chegada de um futuro melhor. Por outro lado, a história universal é apresentada como uma resposta que impede que o indivíduo moral se transforme aos poucos em um misantropo. É nesse sentido que a possibilidade de uma história universal é colocada em *TP* no contexto da questão de se o gênero humano pode ser amado ou se ele deve ser um objeto de desdém, ao qual se faz o bem, mas se desvia o olhar com desprezo.⁷⁵² Por isso Kant ressalta que

Semelhante *justificação* da Natureza - ou melhor, da *Providência* - não é nenhum motivo irrelevante para escolher um determinado ponto de vista da consideração do mundo. Pois, de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar o seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da sabedoria suprema - a história do gênero humano - continua a ser uma objeção incessante, cuja visão nos força a desviar os olhos com desagrado e, porque desesperamos de alguma vez nela encontrar uma integral intenção racional, nos induz a *esperá-la* [*hoffen*] apenas no outro mundo?⁷⁵³

⁷⁵⁰ *SF*, AA 07: 92. 07-10.

⁷⁵¹ *IaG*, AA 08: 23. 24-25.

⁷⁵² Cf. *TP*, AA 08: 307. 05-08.

⁷⁵³ *IaG*, AA 08: 30. 21-28.

Antes de se passar ao próximo aspecto é importante fazer uma consideração a respeito de um possível problema sobre a aplicação do conceito de crença/fé à ideia de uma história universal. Como foi dito anteriormente, a crença se vincula a objetos que transcendem a experiência possível e que não estão ao alcance do agir humano, o que não parece ser o caso da história, já que o progresso moral é algo que deve ser objeto da ação humana e não o produto de algum auxílio divino.⁷⁵⁴ Nesse caso, em que sentido se fala de crença no caso da história? A crença se refere indiretamente a um objeto transcendente, no sentido de que pressupõe que o mundo foi criado de tal forma que ele não é avesso ao processo de moralização. Nesse sentido, para assumir que o progresso seja possível não basta a força da lei moral (na qual está presente a tese “dever implica poder”), mas é preciso assumir que não existe nenhum elemento na constituição antropológica do ser humano que o impeça de criar planos ampliados (intersubjetivos, interculturais e intergeracional) que promovam o esclarecimento, isto é, trata-se da assunção de que a espécie humana não é avessa ao esclarecimento. Essa parte da assunção depende de uma compreensão teleológica do mundo, a qual, por sua vez, faz referência a um sábio criador do mundo (um objeto que transcende os limites da experiência humana). Por isso, pode-se falar de uma crença relativa à história *em sentido derivativo*.

4º Aspecto: *duas respostas diferentes para duas perspectivas distintas*. Segundo Kant, “toda a *esperança* está voltada para a felicidade”, mas ela deve ser vista como vinculada à lei moral, não como regra de prudência, mas como uma lei que busca apenas o *merecimento de ser feliz*. Mas, ao menos na *KrV*, o conceito de felicidade que surge como resposta à esperança não é o conceito comum e empírico de felicidade, o qual não passa de um ideal da imaginação. Como mostra Düsing de forma bastante convincente,

Kant apresenta nas reflexões da década de setenta e do início da década de oitenta e em parte também na *KrV* um conceito de felicidade que se distinguirá claramente do seu conceito tardio de felicidade. (...) A felicidade como componente do sumo bem não pode, portanto, ser condicionada empiricamente. Ela precisa ser representada muito mais como uma felicidade intelectual. (...) Ela resulta de um livre consentimento do indivíduo na lei do querer universal; a consciência dessa

⁷⁵⁴ Agradeço ao Professor Hans Christian Klotz que me apresentou essa questão.

concordância é segundo o próprio Kant uma condição da felicidade e da alegria, as quais são puramente intelectuais. (...) [Assim] a verdadeira felicidade não é a satisfação das carências, impulsos e interesses naturais, isto é, ela não é física, senão que, por ela dever ser o resultado necessário da moralidade, tem que ser representada enquanto felicidade do ‘mundo intelectual’.⁷⁵⁵

Em outras palavras, é importante assinalar aqui que quando Kant afirma na *KrV* que toda esperança da razão pura se dirige para a felicidade, nesse caso, “felicidade não é realmente a maior soma da satisfação, mas o prazer que resulta da satisfação da consciência da sua autoprodução [*Selbstmacht*]”,⁷⁵⁶ enquanto autarquia da razão pura. Esse conceito de felicidade, enquanto autocontentamento positivo, perde, segundo Düsing, seu significado e é substituído na *KpV* por um mero ‘autocontentamento negativo’, no sentido da consciência da independência da autodeterminação em relação aos impulsos sensíveis. Contudo, discorda-se a esse respeito de Düsing, pois na verdade parece haver três conceitos distintos de felicidade na *KpV*: o primeiro, um conceito “meramente empírico”, enquanto ideal da imaginação;⁷⁵⁷ o segundo, um autocontentamento negativo que representa, tal como assinalado por Düsing, uma consciência da independência da sua autodeterminação que, nesse caso, não teria nada a ver com o conceito de sumo bem;⁷⁵⁸ e um terceiro conceito pensado como o elemento do sumo bem. Esse terceiro conceito é representado como um ideal da razão prática em pensar um sistema em que o indivíduo virtuoso seja recompensado por sua ação. Nesse caso, ele precisa ter elementos do primeiro conceito de felicidade, isto é, precisa dizer respeito a uma positividade presente na satisfação dos impulsos sensíveis, mas também precisa ter elementos do segundo conceito, ou seja, precisa ser a consequência de um arbítrio determinado pela lei moral. Dito de outra forma, o terceiro conceito de felicidade não é meramente negativo, pois não se trata de um mero contentamento em saber que se agiu por dever, mas também não é meramente empírico, pois não depende de um simples ideal construído pela faculdade da imaginação. Pode-se dizer

⁷⁵⁵ DÜSING, 1971, 23s. Tradução própria.

⁷⁵⁶ *Refl 7202*, AA 19: 276. 30-32.

⁷⁵⁷ Cf. *KpV*, AA 05: 22-28.

⁷⁵⁸ Cf. *KpV*, AA 05: 116-118.

que o terceiro conceito de felicidade teria como uma de suas notas a representação de um mundo no qual as consequências empíricas das boas ações do sujeito moral também trouxessem resultados benéficos, ou ainda, seria a representação de um mundo empírico que estaria de acordo com os desejos do indivíduo moral e não de acordo com os desejos egoístas de um indivíduo qualquer.⁷⁵⁹ Parece ser exatamente essa a definição de felicidade que constitui esse terceiro conceito:

felicidade é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, *tudo se passa segundo seu desejo e vontade* e depende, pois, da concordância da natureza como todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade.⁷⁶⁰

Enfim, a relação entre esperança e esse conceito moral de felicidade também pode ser dupla, dependendo da relação em que se representa o sujeito agente. Sugere-se aqui que a terceira questão da razão pura possa ser dividida em duas questões diferentes: 1 “Quando faço o que devo, o que me é permitido esperar *para mim?*”; ou 2 “Quando faço o que devo, o que me é permitido esperar *para o gênero humano?*” Naturalmente que as respostas a cada uma dessas questões são distintas, ainda que tenham elementos em comum.

No primeiro caso, a resposta se concentra na perspectiva do indivíduo moral e se refere a um além mundo, pois as leis da natureza não podem ser quebradas por qualquer interferência divina. Nesse sentido, a representação do sumo bem só pode ser pensada de forma legítima num mundo que não seja o mundo empírico que conhecemos, por conseguinte, a partir dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma. Nesse sentido, a religião racional oferece uma resposta à pergunta sobre a esperança a partir da perspectiva do sujeito e a ela não se pode vincular nenhuma história universal *em sentido estrito*, “pois enquanto fundada na fé moral pura, a religião não é nenhum estado público, mas cada qual só por si mesmo se pode tornar consciente dos progressos que nela fez”.⁷⁶¹ Além disso, a resposta à essa questão é bastante precária, pois o “além-mundo” permanece completamente irrepresentável, visto que ultrapassar inclusive a capacidade simbólico-regulativa da razão, isto é, além dos postulados não é possível criar mais

⁷⁵⁹ Kleingeld (1995, 153ss) também defende uma interpretação que segue esse raciocínio.

⁷⁶⁰ Cf. *KpV*, AA 05: 124. 21-25.

⁷⁶¹ *RGV*, AA 06: 124. 11-13.

nenhum conteúdo simbólico a respeito do que seria essa condição.⁷⁶² Por isso, no livro *RGV*, o discurso racional acaba se restringindo a uma crítica moral às instituições e à interpretação bíblica.

No segundo caso, a resposta se concentra no indivíduo como membro de uma espécie e no progresso que precisa acontecer *neste mundo*. Dito de outro modo, quando se cumpre o dever, então a razão coloca a questão sobre o que ela pode esperar a respeito das consequências dessa ação para os outros seres humanos no mundo. Portanto o segundo aspecto da pergunta se projeta para a história futura do gênero humano. Mas para se responder a essa pergunta é preciso uma teoria abrangente a respeito da relação entre a história humana e a natureza, pois a única possibilidade racional de se estabelecer algum vínculo racional entre ambas é por meio da representação de uma “intenção da Natureza” e de uma teoria teleológica, a qual estabeleça uma vinculação entre as duas formas de legislação, a lei moral e as leis da natureza. Isso ocorre devido a necessidade racional envolvida na própria noção de natureza, enquanto um sistema de leis que não podem ser rompidas, uma vez que estejam em movimento. Mesmo uma natureza teleológica precisa respeitar esse critério, isto é, se há uma teleologia, ela deve estar presente em toda a natureza (presente, passado e futuro) e em todos os âmbitos (desde os micro-organismos até o ser humano, visto como espécie, isto é, não restrito a algum âmbito cultural). Por isso, a representação de uma natureza teleológica na perspectiva kantiana é extremamente formal, restringindo-se apenas a aspectos bastante gerais sobre como se pode pensar que as ações morais tenham efeitos positivos para o progresso do gênero humano.

A perspectiva da natureza teleológica não afirma mais do que a existência de uma disposição moral que pode ser empiricamente

⁷⁶² Tentar teorizar sobre a imortalidade da alma, por exemplo, conduz à quebra-cabeças com os quais dificilmente se pode acreditar que Kant se preocupava (Cf. BECK, 1960, 270s). Na *RGV* Kant sugere explicitamente que os objetos da crença religiosa devem ser interpretados como princípios regulativos e não como princípios constitutivos e dogmáticos: “Em geral, se em vez dos princípios *constitutivos* do conhecimentos de objetos supra-sensíveis, cujo discernimento nos é impossível, restringíssemos o nosso juízo aos princípios *regulativos*, que se contentam com o possível uso prático dos mesmos, as coisas estariam bem melhor quanto a sabedoria humana em muitos pontos, e um pretensão saber sobre o que, no fundo nada se sabe não incubaria sutilezas racionais sem fundamento, embora durante algum tempo brilhantes, para, no fim de contas, daí resultar desvantagem para a moralidade.” (*RGV*, AA 06: 71n.)

realizada a partir do esforço intencional individual e coletivo na criação de instituições mantenedoras e promovedoras da liberdade. Para que seja possível pensar um *progresso constante e indefinido* em direção ao desenvolvimento da liberdade é preciso que se assuma *mutatis mutandis* na filosofia da história dois “postulados”, os quais servirão de base para se pensar uma teleologia moral, a saber, primeiro, o postulado da existência de uma Natureza sabiamente organizada segundo a intenção de um sábio e moral Criador, e o segundo, o postulado da imortalidade da espécie.⁷⁶³

Nesse sentido, o conceito de felicidade que pode ser representado no horizonte dos textos de filosofia da história nem é um conceito relativo ao âmbito meramente individual, nem um conceito vinculado à satisfação de carências e desejos meramente empíricos {Cf. 2.1}. Trata-se de uma espécie de *contentamento racional em relação à sua condição natural e não uma satisfação sensível com sua condição histórica e empírica atual*. É nesse sentido que devem ser lidas passagens como:

A natureza quis que o homem (...) não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão.⁷⁶⁴

Os motivos naturais, as fontes da insociabilidade e da resistência em geral, (...) revelam de igual modo o ordenamento de um sábio criador; e não, por exemplo, a mão de um espírito mau, que, por inveja, tenha estragado ou danificado a sua obra magnificente.⁷⁶⁵

O papel dos homens é, pois, muito delicado. Não sabemos qual é a constituição dos habitantes dos outros planetas e qual a sua índole; mas se

⁷⁶³ Sobre a possibilidade de se pensar em postulados para a história universal concorda-se em linhas gerais com Lindstedt (1999). Para se evitar equívocos, o que se diz a respeito da imortalidade da espécie humana não é que ela seja imortal, pois sabe-se que ela é mortal. O que não se sabe é se ela irá necessariamente perecer. Pela indefinição teórica do seu futuro, assume-se, para fins de representação de um progresso indefinido, que a espécie é imortal. Nesse sentido, o postulado da imortalidade da alma e da imortalidade da espécie possuem diferenças.

⁷⁶⁴ *IaG*, AA 08: 19. 18-22.

⁷⁶⁵ *IaG*, AA 08: 21f. 35-04.

cumpríssemos bem esta missão da Natureza, poderíamos gloriar-nos de ocupar, entre os nossos vizinhos do edifício cósmico, um posto não pequeno. Para nós (...) apenas a espécie pode esperar [*hoffen*] isso.⁷⁶⁶

contentamento com a providência e com o curso das coisas humanas em sua totalidade, o qual não vai do bom para o mau, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor; e cada indivíduo é chamado pela natureza a participar daquele progresso, tanto quanto está em suas forças.⁷⁶⁷

Portanto, deve ser claro que a filosofia kantiana da história procura afastar uma possível insatisfação do homem moral com o mundo e com a providência, mas não a sua insatisfação em relação àquilo que ele até o momento fez de si mesmo. Além disso, o contentamento com a providência somente pode ser o resultado de um merecimento de ser feliz, isto é, um contentamento que o ser racional moral pode sentir à medida que ele angaria o direito de acreditar que suas ações estão contribuindo para o progresso moral do gênero humano.

A distinção entre a filosofia da religião e a filosofia da história é uma consequência de se abordar de forma distinta a questão do sumo bem. Ambas podem ser vistas como respostas distintas, mas complementares à pergunta sobre a esperança. Enquanto que a primeira aponta para a perspectiva individual e para um além mundo, a segunda aponta para a relação do indivíduo e sua espécie, a qual precisa se restringir ao horizonte deste mundo. Nesse sentido, toda a literatura a respeito da problemática kantiana do sumo bem pode ser posta sobre um novo horizonte. Não é necessário negar a legitimidade de uma abordagem em detrimento de outra. Ambas as leituras não são excludentes, o que faz jus ao próprio *opus* kantiano, pois os textos que tematizam o sumo bem político e o sumo bem moral sempre foram publicados paralelamente.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ *IaG*, AA 08: 23n.

⁷⁶⁷ *MAM*, AA 08: 123. 23-27.

⁷⁶⁸ Nesse caso, contra Förster (1992, 84s), pode-se dizer que já na *RGV* não se trata de um texto que procura defender um Deus que garantirá a concordância entre felicidade e merecimento de ser feliz *neste* mundo. Além disso, a tese de Förster de que a pergunta sobre a esperança desaparece completamente no *Opus* 286

Na medida em que a resposta à questão 3.2 “Quando faço o que devo, o que me é permitido esperar *para o gênero humano?*” pressupõe necessariamente um vínculo entre Natureza e liberdade *neste* mundo, não basta simplesmente afirmar que esse vínculo é possível (possibilidade lógica), é necessário mostrar *como* de fato ele é possível (possibilidade real). Trata-se de apresentar uma teoria que consiga garantir a possibilidade real da realização do sumo bem. Nesse sentido, a resposta à questão da esperança em relação ao gênero humano se vincula necessariamente a uma teleologia, a qual, por sua vez, é desenvolvida em sua forma definitiva na *KU* como uma forma do juízo teleológico. Isso permanecerá como uma diferença entre a filosofia da história e a filosofia da religião, isto é, a história universal é essencialmente teleológica, enquanto que a religião, em sentido estrito, não pode passar de um “lugar opaco” reconhecido como possível, ou apenas como crítica das religiões históricas a partir da verdadeira religião.

De qualquer modo, uma teleologia moral pode conduzir a uma teologia moral, de forma que ambos os aspectos da questão “que me é permitido esperar?” podem ser vistos como coordenados. É exatamente isso que acontece ao final da terceira *Crítica*. Nesse sentido, poderia-se dizer que, num pensador com uma preocupação tão sistemática como é o caso de Kant, se ele respondeu a primeira questão “que posso saber?” na primeira *Crítica* e a segunda questão “que devo fazer?” na segunda *Crítica*, seria de se admirar se ele não tivesse tentado oferecer uma resposta satisfatória à terceira questão “que me é permitido esperar?” na terceira *Crítica*.⁷⁶⁹

postumum não parece ser um argumento suficiente para sustentar que essa questão deixa de ter importância para Kant.

⁷⁶⁹ Nesse sentido parafrazeando a sugestão de Thies (2007, 318). Contudo, afirmar isso não significa dizer que quando Kant escreveu esse texto na primeira *Crítica*, ele quisesse respondê-la apenas na terceira, pois é sabido que, naquele momento, Kant acreditava que a *Crítica da razão pura* seria a única crítica, a qual seria suficiente para dar conta tanto da moral quanto da teoria do conhecimento.

ii. A história universal no sistema da filosofia: uma imagem moral do mundo

O conceito de sumo bem foi justificado até agora no interior da filosofia prática kantiana na medida em que ele foi vinculado necessariamente a um *fato legitimador*, a saber, a *precisão da razão prática* em alcançar um uso ampliado e coerente de sua faculdade. Em seguida, vinculou-se o tema do sumo bem à questão da esperança e, em seguida, à ideia de uma história universal. Ou seja, a história universal se funda sobre o direito da razão prática em realizar um uso ampliado de sua capacidade no intuito de produzir uma reflexão prática abrangente. Agora pretende-se completar essa prova do pertencimento da filosofia da história ao sistema da razão pura mostrando que a ideia de uma história universal atua de fato como um componente necessário do próprio sistema da razão pura na medida em que ela, finalmente, ajuda a tornar possível tal sistema. Em outras palavras, pretende-se mostrar que sem a ideia de uma história universal a própria razão não conseguiria se compreender como completamente sistemática e, por conseguinte, como razão. Ou ainda, que a história universal é condição de possibilidade de uma autocompreensão racional da própria razão.

Segundo Henrich, o conceito de “*imagem de mundo*” é inerente à filosofia kantiana, legitima-se a partir de certas operações mentais e é empregado em determinados contextos.⁷⁷⁰ No horizonte da filosofia crítico-transcendental, trata-se de mostrar que se pode conhecer ou estabelecer a *priori* uma determinada imagem do mundo. No caso da teoria do conhecimento, determinada imagem do mundo resulta como sendo necessária na medida em que é condição de possibilidade da própria unidade da autoconsciência. A partir disso, se pode entender por que tal visão de mundo é natural, indispensável e teoricamente legítima para nós.

Esse mesmo tipo de raciocínio também se aplica ao campo da ética. Nesse caso, surge a noção de uma “*imagem moral de mundo*” à qual corresponde um conjunto de crenças que estão inseparavelmente ligadas à perspectiva do agente moral e que estão ligadas coerentemente em uma única rede conceitual. Podem existir imagens morais de mundo contrastantes, mas um indivíduo moralmente esclarecido somente poderia ter uma única imagem moral do mundo, a qual teria que satisfazer dois critérios: 1. A capacidade de ser integrada a outras *imagens de mundo* de modo que se evite o surgimento de uma anarquia

⁷⁷⁰ Cf. HENRICH, 1992; DÜSING, 1962, 229ss.

entre diferentes imagens de mundo; 2. Que essa imagem moral do mundo sobreviva a outras imagens morais competidoras, isto é, ela deve permanecer razoável e imune a críticas de arbitrariedade e irracionalidade e ainda deve manter uma certa centralidade e superioridade em relação às outras visões morais competidoras. Uma vez que ela tenha satisfeito esses dois critérios, pode-se falar de uma “visão moral de mundo” no singular.

Ainda segundo Henrich, todas as três *Críticas* juntas procuram, através da investigação dos diversos discursos racionais e de sua origem, oferecer uma resposta ao que seria a “visão moral do mundo”, entendida no singular. Nesse sentido é que deveria ser lida a passagem na qual Kant afirma que ‘teve de suprimir o saber para obter lugar para a fé’, sendo que essa fé não é nada mais do que o conteúdo da imagem moral de mundo. Contudo, os discursos das três *Críticas* permanecem relativamente independentes, por isso,

um sistema somente pode ser vislumbrado quando for entendido o modo no qual os discursos se encaixam e se complementam mutuamente. Consequentemente, o sistema deve ser alcançado por ascensão - não por meio de uma derivação lógica de um conjunto de premissas que possivelmente convençam de modo intuitivo.⁷⁷¹

Nesse caso, se o conceito de “imagem moral de mundo” é central para a filosofia crítico-transcendental, então a solução a respeito dessa noção também se torna um componente do próprio *design* do sistema da razão pura.

Portanto, seguindo a sugestão de Henrich, conseguir-se-ia mostrar que a filosofia da história possui um lugar necessário no sistema da filosofia na medida em que a ideia de uma história universal fosse um componente necessário da “imagem moral de mundo” que a filosofia crítico-transcendental se propõe a oferecer. Mas, por outro lado, esse pertencimento deveria ser dado nos moldes de uma dedução transcendental, isto é, deve ser mostrado que a ideia de uma história universal deve ser uma condição de possibilidade de um determinado aspecto da autoconsciência.

A argumentação nessa seção será dividida em três momentos: 1. *Contrariamente à posição Henrich*, defende-se que é possível vincular necessariamente a autoconsciência moral do indivíduo com uma

⁷⁷¹ HENRICH, 1992, 7. Tradução própria.

imagem moral do mundo sem ferir a autonomia da vontade; 2. Mostra-se como a história universal constitui um elemento necessário de uma imagem moral do mundo que ‘reflete’ o sistema da razão; 3. Apresenta-se uma breve consideração sobre a natureza da razão e sobre a forma de justificação da história universal.

1º Momento. Seria possível na teoria kantiana uma consciência moral ampliada? Segundo Henrich, haveria duas formas pelas quais uma imagem moral do mundo poderia se vincular a uma consciência moral. *A primeira forma* é quando a consciência moral se completa em si mesma e não precisa de uma concepção de mundo. Nesse caso, a imagem moral do mundo surge apenas quando aquela consciência moral é exposta a indagações e críticas, sendo a criação de uma imagem moral uma estratégia de defesa para sua integridade moral. Essa vinculação pode ser espontânea e não precisa ser mediada por uma especulação filosófica. De qualquer forma, ainda se trata de um conjunto de crenças que surgem de necessidades da consciência, isto é, a razão trabalha em aliança com o interesse moral. *A segunda forma* é quando a imagem moral e a consciência moral surgem conjuntamente e simultaneamente como um complexo simples e indivisível, enquanto consciência e sua consequência. Nesse caso, apenas duas tarefas permanecem para o filósofo profissional, a saber, analisar e entender a constituição da imagem moral como emergindo da própria perspectiva moral e justificar a moralidade e a imagem moral contra ataques que querem lhe atribuir o status de mera ilusão. Nesse caso, a justificação é sempre atribuída à consciência moral e à imagem moral de uma só vez.⁷⁷²

Para Henrich, a filosofia kantiana se encaixa no segundo modelo, isto é, o surgimento da perspectiva moral deve ser compreendido simultaneamente com o surgimento de uma imagem moral do mundo. Esse seria o caso inclusive a partir do desenvolvimento do seu modelo moral definitivo na *KpV*. Mas Kant também passaria, a partir da sua doutrina do facto da razão, a ter dificuldades em explicar por que ambas deveriam permanecer conjugadas, afinal, o respeito passa a ser a única motivação da boa vontade. Assim, Kant teria mantido o vínculo entre consciência moral e imagem moral de mundo devido à profunda influência que a visão de Rousseau exercia sobre ele.⁷⁷³ Por isso, Kant não se ateu o suficiente a uma análise da razão que justificasse a reivindicação de que toda ação moral deva ocorrer tomando em consideração o propósito final do mundo. Nesse sentido,

⁷⁷² Cf. HENRICH, 1992, 11ss.

⁷⁷³ Cf. HENRICH, 1992, 24.

Kant argumentou corretamente que toda conduta moral iria colapsar se nós tivéssemos que acreditar que todas as ações morais tivessem efeitos que impedissem que seus objetivos fossem atualizados. Mas aceitar isso e afirmar que todas as ações morais conjuntamente objetivam o sumo bem no mundo são claramente duas coisas distintas.⁷⁷⁴

Tendo percebido esse problema, Kant tentaria resolver isso na *KU* a partir de diversos conceitos de finalidade, mas por nunca se sentir satisfeito, teria trabalhado nesse tema o resto de sua vida sem encontrar uma solução definitiva, sendo que foi na *RGV* que Kant teria colocado esse problema pela primeira vez em termos de um *juízo sintético a priori*.

A análise de Henrich é bastante aguda e oferece um arcabouço conceitual importante e claro, o qual será em certa medida utilizado no que segue. Contudo, discorda-se fundamentalmente de sua análise por dois motivos. Em primeiro lugar, como se defendeu anteriormente, a relação do sumo bem com a lei moral se apresenta *como sintética a priori* já na *KpV*, em segundo lugar, propõe-se que não existem apenas dois, mas existe também um terceiro modo pelo qual uma consciência moral pode se vincular a uma imagem moral do mundo.

O terceiro modelo desconsiderado por Henrich se refere a um vínculo entre consciência moral e imagem moral do mundo que não depende de um vínculo direto e imediato entre a lei moral (a consciência moral) e o sumo bem (a imagem moral do mundo), mas que também não se refere a um vínculo mediado por carências que poderiam surgir de forma aleatória na medida em que a consciência moral fosse pressionada por alguma crítica ou por visões de mundo concorrentes. Em outras palavras, para Henrich ou a imagem moral do mundo surge imediatamente junto com a lei moral, ou ela surge como uma ficção útil que o sujeito precisa para se convencer da realidade da lei moral.⁷⁷⁵ Um terceiro modelo seria um vínculo necessário, mas indireto e mediato entre a lei moral e o sumo bem (ou entre consciência moral e imagem

⁷⁷⁴ HENRICH, 1992, 26. Tradução própria. Cf. “Kant realmente não mostrou porque a vontade finita, a qual pode somente realizar fins morais determinados e que, portanto, deve aguardar em geral apenas a possibilidade de tais fins, postula necessariamente a possibilidade da respectiva realidade objetiva do sumo bem em geral, isto é, o melhor de todo o mundo.” (DÜSING, 1971, 41. Tradução própria)

⁷⁷⁵ Cf. HENRICH, 1992, 25.

moral do mundo) que não surge da própria lei moral enquanto tal, mas de uma intencionalidade abrangente da razão enquanto uma faculdade que engloba em si diversos tipos de operações mentais que atuam articuladamente.

A consciência moral possui dois níveis de intencionalidade, como se fossem camadas a partir das quais a vontade projeta seu querer. O primeiro nível é aquele no qual a vontade se exerce de forma *determinante* e no qual se inscreve o conceito daquilo que é o *bem*. Nesse nível, a consciência se concretiza de forma objetiva na intencionalidade das ações, mas não consegue alcançar de forma completa o seu objeto, isto é, aquilo que constituiria o efeito das ações, não apenas o fim. Dito de outra forma, a teoria moral kantiana do respeito pela lei moral chega a determinar o fim da ação, mas apenas até o conceito de bem. O efeito da ação, isto é, aquilo que é desencadeado fenomenicamente pelo agir, permanece inalcançável ao âmbito de determinação daquela consciência. Mesmo assim, a vontade se compreende como boa e como sendo efetivada de forma suficiente na medida em que a lei moral é o móbil da ação. Nesse sentido, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma (...). A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor.”⁷⁷⁶ Esse primeiro nível da consciência moral, pode ser chamado de *consciência moral stricto sensu*.

A consciência moral nesse primeiro nível intenciona sair de si, ela quer projetar seu campo de atuação para além da determinação das máximas da ação, afinal, “não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham”.⁷⁷⁷ Contudo, apesar dela querer isso, ela não consegue ultrapassar esse limite que lhe é inerente enquanto vontade de um ser racional finito. Mas essa incapacidade não a torna *indiferente* ao que acontece fora desse limite. Isso se mostra quando se considera aquilo que aconteceria àquela consciência se ela se representasse como inserida num mundo no qual sua intencionalidade ficasse absolutamente detida dentro desse primeiro nível, isto é, sua ‘conduta moral iria colapsar se o indivíduo moral tivesse que acreditar que todas as suas ações morais tivessem efeitos que impedissem que seus objetivos fossem atualizados’. Em outras palavras, se a consciência moral se percebesse como inserida num mundo governada por um gênio maligno (não apenas enquanto

⁷⁷⁶ GMS, AA 04, 394. 13-16; 26-27.

⁷⁷⁷ GMS, AA 04, 394. 23-24.

uma natureza que não se importasse com os fins morais), a racionalidade iria colapsar em si mesma e o agir moral perderia todo o sentido.⁷⁷⁸ Isso mostra que a consciência moral quer ultrapassar seus limites e transformar o mundo segundo a sua racionalidade prática, mas ela também sabe que não consegue nenhuma garantia para isso e que ela também não precisa de nenhuma garantia para que ela possa atuar. Afinal, ela sabe que “*pode porque deve*”.

O segundo nível da consciência moral não surge diretamente e imediatamente da própria consciência da lei moral, por isso “não se deve dizer que é necessário para a moral admitir a felicidade de todos os seres racionais do mundo de acordo com a respectiva moralidade, mas sim que é pela moralidade que é necessário admitir isso.”⁷⁷⁹ Essa formulação indica um ultrapassar daquele limite da consciência moral *stricto sensu*. A intencionalidade da consciência não se restringe mais a determinação moral da ação, mas busca os efeitos, os quais, por sua vez, não são necessários para a consciência de primeiro nível, ainda que ela não seja indiferente a eles. Mesmo assim, existe um vínculo entre ambas, pois o primeiro nível da consciência moral sempre funciona como uma condição desse outro nível que surge. Denomina-se esse segundo nível de *consciência moral ampliada*.

Ainda que a consciência moral ampliada tenha como condição a consciência moral, uma não surge simplesmente da outra, senão elas seriam simplesmente uma e a mesma. A espécie de intencionalidade em cada uma é diferente, na primeira se trata de uma *intencionalidade*

⁷⁷⁸ Cf. “Mas a razão especulativa não compreende em absoluto a exequibilidade daquela intenção [promover o fim terminal de todos os seres racionais] (nem do lado da nossa própria faculdade física, nem da colaboração da natureza). Ela tem antes que considerar, por essas razões, como uma expectativa infundada e nula, ainda que bem intencionada, e tanto quanto nós de modo racional podemos julgar, admitir um tal sucesso da nossa boa ação a partir da mera natureza (em nós e fora de nós), sem Deus e a imortalidade, assim como tem que considerar a própria lei como mera ilusão da nossa razão de um ponto de vista prático, **no caso dela poder ter uma certeza completa deste juízo**. Mas como a razão especulativa se convence completamente que isso não pode acontecer, mas que em contrapartida aquela ideias cujo objeto se situa para lá da natureza podem ser pensadas sem contradição, terá então que reconhecer aquelas ideias, para a sua própria lei prática e para a tarefa desse modo imposta, por isso de um ponto de vista moral, **a fim de não entrar em contradição consigo mesma.**” (KU, AA 05: 471n. **negrito acrescentado**) Também em TP, AA 08: 309. 14-17.

⁷⁷⁹ KU, AA 05: 450n.

determinante, na segunda, de uma *intencionalidade meramente reflexionante*. Na primeira, a ação moral é feita porque há um mandamento, uma lei, na segunda uma ação (enquanto um assentimento) é feita porque há uma *precisão* da razão pura que também é prática.

A consciência moral ampliada não é estritamente moral, mas é prática. Ela não apresenta uma outra lei moral, nem apresenta um novo aspecto da lei, e, por isso, não acrescenta nenhum elemento constitutivo para a filosofia prática *stricto sensu*, logo não pertence essencialmente ao cerne da Metafísica dos costumes, isto é, enquanto uma parte constitutiva dela. Em outras palavras, não existe um mandamento especial referente ao sumo bem. Esse caráter prático, que não é estritamente moral, se refere à intencionalidade da razão entendida como um ‘organismo’, no qual todas as suas faculdades intencionam realizar algo que finalmente precisa ser posto em conjunto.

Para que a razão pura não se compreenda como “esquizofrênica”, é insuficiente que os seus diferentes usos não se contradigam, ela precisa compreendê-los como integrados e pertencentes a uma mesma autoconsciência. Aquilo que o “eu” conhece e aquilo que o “eu” deve fazer precisam ser integrados de forma que ambas as atividades sejam promovidas segundo uma imagem de mundo que abranja ambos os usos. Contudo essa promoção depende de que ambas as atividades estejam finalmente convergindo para um mesmo ponto, senão, seus esforços individuais anulariam a possibilidade de um uso ampliado. A precisão dessa convergência já é indicada na *KrV*,

Fins essenciais nem por isso são os supremos; só pode haver um único fim supremo (quando se atinge uma perfeita unidade sistemática da razão). Consequentemente, os fins essenciais são ou o fim último ou os fins subalternos que como meios que pertencem necessariamente àquele. O fim último não é outro senão a inteira destinação do homem, e a filosofia a respeito desta última chama-se Moral.⁷⁸⁰

Seria fácil tomar essa passagem como afirmando que o conceito de Moral apresentado acima é equivalente à filosofia moral kantiana *stricto sensu*, ou seja, apenas ao cumprimento do dever. No entanto é importante notar que nesse contexto Kant está falando de um *conceito cósmico* de filosofia e pensando também no antigo *ideal do filósofo*

⁷⁸⁰ *KrV*, B 868.

como um *ideal* de um indivíduo que alcançou o “autodomínio pela razão”. Essa mudança também ocorre, como se apontou anteriormente, entre os conceitos de virtude na *KpV*, isto é, se na *Analítica* “virtude” era concebida como “disposição moral em luta”, na *Dialética*, virtude passa a se referir ao ideal do indivíduo virtuoso, o qual só poderia ser alcançado sob a pressuposição da imortalidade da alma. Ora, a consciência moral ampliada é na verdade a autoconsciência da razão pura em sua integralidade, a qual, por sua vez, é eminentemente moral, mas não em sentido estrito da consciência de estar submetido a um mandamento moral, mas em sentido ampliado de se compreender como fim terminal da criação, o qual precisa se realizar em um processo indefinido. A realização desse ideal implica coordenar diversos tipos de atividades que não estão vinculadas apenas à determinação objetiva da vontade, mas também à capacidade de entender e compreender o mundo (tal como na formação de um juízo experienciado, como Kant fala em *TP*)⁷⁸¹ de modo a não apenas realizar o bem, mas objetivá-lo no mundo empírico.

Quando se fala dessa consciência moral ampliada e de sua vinculação ao ideal do sábio moral, precisa ficar claro que o *status* dessa consciência não pode ser o mesmo da consciência moral *stricto sensu*. Se essa é imediata e objetiva, aquela é mediata e reflexiva. O que isso significa? *Em primeiro lugar*, tal como a consciência moral *stricto sensu*, essa consciência moral ampliada não pode ser restrita a algum contexto empírico, mas deve poder ser estendida a uma totalidade. Nesse sentido, não se pode dizer que a possibilidade de estender a intencionalidade prática é restrita a algumas ações e não a outras, que abarque alguns indivíduos ou povos e não a outros, que ocorra em alguma época e não em outras. Enfim, se se trata de pensar na possibilidade de um uso ampliado das faculdades, esse uso tem que ser racional e por conseguinte, universal. *Em segundo lugar*, e nisso ambas diferem, essa consciência moral ampliada se funda sobre *um princípio subjetivo* da razão pura, o qual também é essencialmente prático, por que o fim último da razão é prático, isto é, o fim último da razão deve ser a realização da sua forma mais própria e mais ativa, que é o atuar no mundo. Sendo esse princípio *subjetivo e prático*, a imagem do mundo que se origina dele é moral, mas não é uma imagem determinante, sendo que o sumo bem aparece nessa reflexão apenas como um ponto de referência a partir do qual a razão pode se aproximar indefinidamente a partir da sua atuação. Isso significa que a própria unidade sistemática da

⁷⁸¹ Cf. *TP*, AA 08: 275f.

razão não pode ser provada, mas é um pressuposto subjetivamente necessário, do qual se pode aproximar indefinidamente na medida em que se realiza a imagem moral do mundo, visto que essa surge como um reflexo daquela unidade.

Isso mostra que aquilo a que aqui se chama de segundo nível da consciência não pressupõe um terceiro ou quarto nível, mas é um nível de autoconsciência que se alarga indefinidamente e que estará sempre em construção. Mas não se trata de um crescimento desorientado, pois ela toma o conceito de sumo bem, seja político seja moral, como um referencial de construção. Nesse sentido, o sumo bem é sempre um conceito necessário enquanto unidade projetada, mas não como um conceito pronto, que indica uma unidade dada.

Kant afirma que “não é o homem em *conformidade* com leis morais, isto é, tal que se comporte de acordo com elas, que é o fim terminal da criação. (...) É só do *homem sob leis morais* que podemos dizer, sem ultrapassar os limites de nossa compreensão: a sua existência constitui o fim terminal do mundo.”⁷⁸² Ou seja, a imagem moral do mundo não está postulando que o homem em algum momento alcançará a plena conformidade com as leis morais, mas que o homem subordinado às leis morais tem condições de, por meio de seu esforço, se aproximar indefinidamente de tal ideal, por conseguinte, tornando real a imagem moral do mundo e fortalecendo continuamente a unidade sistemática da razão. Nesse sentido lê-se a seguinte passagem:

Por isso é ao menos possível (e o fundamento para isso encontra-se no modo de pensar moral [*moralischer Denkungsart*]) representar uma **precisão moral** [*moralisches Bedürfnis*] da existência de um ser, sob a qual, quer a nossa moralidade **ganhe mais forças**, quer também (ao menos segundo o nosso modo de ver) **mais amplitude**, ou seja, ganhe um novo objeto para o seu desempenho. Isto é, torna-se possível admitir um ser legislador moral fora do mundo, a partir de um fundamento (**decerto somente subjetivo**) moral puro, livre de todas as influências estranhas, sem qualquer consideração a demonstrações teóricas, ainda menos a interesses egoístas, mas baseados simplesmente **na recomendação** [*bloße*

⁷⁸² KU, AA 05: 449n.

Anpreisung] de uma razão pura prática e por si mesma legisladora.⁷⁸³

Ainda que Kant sempre faça referência à ‘razão pura prática e legisladora por si mesma’, o que poderia indicar uma imanência do sumo bem à consciência moral, também sempre é acentuado que se trata de uma moralidade que se torna mais ampla, sendo que esse movimento ocorre por uma *precisão moral*. Essa precisão moral somente pode fazer sentido se for lida no contexto de um uso da razão pura em seu uso ampliado, de uma necessidade subjetiva de alcançar um sistema completo dos fins práticos, isto é, até alcançar ‘o fim supremo (quando se atinge uma perfeita unidade sistemática da razão)’.⁷⁸⁴ Interpretar essa precisão da razão prática pura como surgindo fora do âmbito da consciência moral *stricto sensu* é o único modo de garantir simultaneamente a fundamentação autônoma da moralidade e a legitimação de uma imagem moral de mundo.

Esse terceiro modo não vislumbrado por Henrich se apresenta como uma forma legítima de interpretação na medida em que encontra vários suportes textuais e se coaduna com as principais teses e com o *design* do sistema da filosofia kantiana.

Portanto, se a consciência moral *stricto sensu* se guia pelo princípio “*posso porque devo*”, a consciência moral ampliada se guia pela máxima da razão prática pura “*acredito porque preciso*”.

2º Momento. *O quê representa a ideia de uma história universal para uma consciência moral ampliada?* A consciência moral ampliada nem é algo dado *a priori*, nem se funda *imediatamente* sobre o *factum* da lei moral. Ela se vincula a um fato legitimador apenas subjetivamente necessário: uma *precisão da razão prática pura*. Na verdade, a consciência moral ampliada possui no conceito de sumo bem um referencial que orienta sua *reflexão e o procedimento* para acrescentar conteúdos. Todavia, o conceito de sumo bem pensado em uma perspectiva do sujeito individual não é passível de preenchimento de conteúdo, pois isso ultrapassaria o limite legítimo de toda a reflexão na medida em que se trata de algo que se projeta para um além-mundo. Isso não significa que esse conceito de sumo bem seja ilegítimo, mas que ele, como referencial, não tem potencial de estabelecer mais nenhum conteúdo para a consciência moral ampliada.⁷⁸⁵

⁷⁸³ KU, AA 05: 446. 10-20. Tradução modificada e **negrito acrescentado**.

⁷⁸⁴ Cf. *KrV*, B 868.

⁷⁸⁵ Cf. *SF*, AA 07: 43f. 31-20.

Nesse caso, a única forma de fornecer conteúdos é utilizando a noção de sumo bem aplicada ao contexto da espécie humana. Ao se pensar uma imagem moral do mundo enquanto uma ligação sistemática entre natureza e liberdade, deve-se ver esse vínculo sempre em termos de uma *legalidade*, de forma que seja possível representar não apenas *que é possível*, enquanto possibilidade lógico-transcendental, mas também *como é possível* a realização da liberdade na natureza, enquanto possibilidade real. Em outras palavras, a representação da realização de um propósito moral no mundo não pode ser possível tendo em vista uma casuística baseada em contextos socioculturais específicos. Se puder haver uma teoria que nos possibilite pensar um vínculo entre liberdade e natureza, ela deve ser racional e universal, mesmo que apenas subjetivamente necessária.

Para Kant, essa mediação somente pode ser feita por meio do conceito de *teleologia moral*, o qual se legitima exatamente sobre aquela precisão da razão prática pura {Cf. Cap. 4.3.ii}. A partir desse conceito torna-se possível a representação tanto de uma história universal, quanto de uma antropologia moral. Nesse sentido, pode-se dizer que na filosofia kantiana a imagem moral do mundo se torna possível à medida que a história universal e a antropologia moral⁷⁸⁶ se transformam nos meios pelos quais a reflexão teleológica passa a acrescentar conteúdos à consciência moral ampliada. Expresso dessa forma, pareceria que “imagem moral do mundo” e “consciência moral ampliada” fossem a mesma coisa. Na verdade, a imagem moral do mundo possui um espectro bem mais amplo do que a consciência moral ampliada, pois esta se constitui apenas de elementos eminentemente práticos, isto é, daqueles que dependem do agir humano, enquanto que aquela abarca também uma série de elementos teóricos e estéticos que não podem ser considerados como vinculados diretamente ao agir. Por exemplo, a imagem moral do mundo pode abarcar também uma teleologia física e a teoria estética, mas ambas não são parte de uma *consciência moral ampliada*, pois essa pressupõe uma intencionalidade prática, ou ainda, uma forma de querer.

Um aspecto realmente importante a respeito do procedimento reflexionante prático que constitui a consciência moral ampliada é que, a partir dele, ela se constitui como uma consciência *intersubjetiva e*

⁷⁸⁶ Fala-se aqui da Antropologia moral como uma parte da Antropologia pragmática (enquanto conhecimento “daquilo que o homem faz de si mesmo, ou pode e deve fazer de si mesmo enquanto ser que age livremente” *Antr.* AA 07: 119. 12-14) e vinculada especialmente à faculdade de desejar.

histórica. A intersubjetividade é entendida aqui em dois aspectos: primeiro, ela depende da experiência intersubjetiva para ser criada; segundo, ela pode ser compartilhada por todo o ser humano, isto é, ela deve poder ser acessada como uma experiência moral sua. A consciência moral ampliada é criada de forma intersubjetiva, pois ela é o discurso racional que surge da liberdade do uso público da razão. É nesse contexto que se pode inserir a análise de Kant a respeito do significado do Esclarecimento e da Revolução francesa, por exemplo. Na medida em que um acontecimento traz à tona algum fato moral relevante que jamais será esquecido, significa que ele se enraizou num discurso intersubjetivo do uso público da razão, ou ainda, que ele foi instituído como um conteúdo da consciência moral ampliada. Por outro lado, esse próprio acontecimento não seria um conteúdo dessa consciência se ele não pudesse ser acessado e compartilhado por outros indivíduos em outros momentos históricos e contextos geográfico-sociais distintos. Essa possibilidade de compartilhar experiências históricas enquanto conteúdos morais é o que permite pensar que a humanidade pode progredir, pois progredir também significa aprender com os erros e melhorar a partir da experiência acumulada. Somente se pode aprender com os erros dos outros, se existe algo que pode ser compartilhado. Nesse sentido, o próprio aprendizado histórico depende da possibilidade de existência de uma consciência moral ampliada. Com essa leitura, pode-se trazer uma nova luz a passagens como:

Assim, tal exposição da história é proveitosa e útil para o aprendizado e melhoramento do homem ao lhe mostrar que não deve atribuir qualquer culpa dos males que o oprimem à providência. Também lhe mostra que não é legítimo atribuir seus próprios delitos a um crime original de seus ancestrais, através do que haveria uma propensão para semelhantes infrações que se tornou herdada pela posteridade (pois ações arbitrárias não podem implicar nada que seja hereditário). **Ao contrário, essa exposição mostra que o homem deve reconhecer-se com todo o direito como o autor daquilo que foi feito pelos seus ancestrais e, portanto, tem de imputar totalmente a si mesmo a culpa por todos os males que surgem do mal uso de sua razão.** Ele pode muito bem tornar-se consciente de que ele se comportaria exatamente da mesma forma naquelas circunstâncias e de que também teria feito do

primeiro uso da razão um emprego incorreto (mesmo contra o aviso da natureza). Se esse ponto se encontra legitimado moralmente, então, os males propriamente físicos dificilmente poderiam decidir em nosso favor numa avaliação de mérito e culpa.⁷⁸⁷

Note-se que na consideração de Kant não está em jogo a legitimação do que aconteceu, nem a afirmação de um determinismo histórico. O ponto central se refere à questão de um *reconhecimento de responsabilidade intersubjetiva*, isto é, a criação de uma consciência moral ampliada que, devido a sua intersubjetividade, pode ser atribuída à espécie humana em sua totalidade. Nesse sentido, o ser humano precisa se reconhecer como responsável por suas ações num nível intersubjetivo. Em outras palavras, os acertos e os erros das gerações passadas e mesmo de outros povos são nossos acertos e nossos erros. *Precisa-se aprender com os erros e acertos realizados pela humanidade e precisa-se reconhecer o seu próprio agir num horizonte de sentido histórico ampliado.* Não deveríamos julgar o que aconteceu na história a partir de uma perspectiva externa, como se estivéssemos sob a história, pois estamos sempre *nos julgando*. Nesse sentido, também pode-se ler a célebre frase de Kant de que “o *Esclarecimento é a saída do homem da menoridade de que ele próprio é culpado*”,⁷⁸⁸ ou de que para a Natureza importa antes a *autoestima racional* do homem do que o bem-estar que ele pode alcançar.⁷⁸⁹

A consciência moral ampliada é essencialmente histórica no sentido de que ela ao mesmo tempo em que serve de alicerce para uma história universal, também se “alimenta” dela. A consciência moral ampliada é aquela que possibilita uma teleologia moral e por isso serve de alicerce para a história universal. Sob outra perspectiva, a história universal passa a ser uma fonte de conteúdos daquela consciência, ou ainda, ela pode ser vista como a própria consciência moral ampliada que se exterioriza num discurso racional. Sem os conteúdos articulados por uma história universal, as experiências históricas seriam simplesmente acumuladas enquanto um grande amontoado ou agregado de fatos racionalmente desconexos (ainda que causalmente conexos), os quais

⁷⁸⁷ MAM, AA 08: 123. 05-21. Tradução própria e **negrito acrescentado**.

⁷⁸⁸ WA, AA 08: 35. 01-02.

⁷⁸⁹ Cf. IaG, AA 08: 20. 02-09. O desenvolvimento das *consequências* de uma reflexão que siga esse caminho podem ser muito produtivas, mas extrapolam os limites desse trabalho.

seriam apenas um ‘peso deixado às gerações futuras ao longo dos séculos’.⁷⁹⁰ A precisão de transformar o agregado dos fatos humanos num sistema⁷⁹¹ nada mais é do que a precisão racional *prática* de transformar meros fatos em conteúdos de uma consciência moral ampliada. Algo semelhante acontece, *mutatis mutandis*, com a historiografia, isto é, uma vez que os acontecimentos da história antiga não foram autenticados pela “*historiografia*” de um “público ilustrado”, eles são simplesmente *terra incógnita*.⁷⁹² Da mesma forma, se as experiências moralmente relevantes do gênero humano não forem integradas em uma história universal e, por conseguinte, não forem transformadas em conteúdos de uma consciência moral ampliada, elas não poderão ser tomadas como momentos de autoavaliação, autojulgamento e auto-orientação do agir prático-ampliado, o qual se expressa essencialmente no agir político. Por conseguinte, será perdida a possibilidade delas serem consideradas experiências morais do gênero humano e, por conseguinte, experiências minhas. Nesse sentido, uma história universal é o meio essencial pelo qual a própria consciência moral ‘ganhe mais forças e mais amplitude’.

Também se pode dizer, em comparação com a biologia, que a história universal possui, *mutatis mutandis*, o status teórico de um *conhecimento regulativo*. Ambas não podem provar objetivamente seu pressuposto, de modo que se possa afirmar que se trata de um conhecimento do objeto, porém, não se pode abdicar de usar esse “conhecimento metodológico” a menos que se abdique de todo julgamento, mas isso também ocorre apenas sob o pressuposto infundado de uma máxima de pensar empirista que é completamente distinta de um verdadeiro conhecimento dos limites da razão. Se a razão precisa estender sua racionalidade sobre um campo de objetos e também tem legitimidade para isso, não há motivos para impedir essa ampliação, desde que ela seja feita de modo a respeitar os limites que a própria razão impôs a si mesma por meio de uma reflexão transcendental. Além disso, negar a razão o direito sobre um campo de racionalidade que lhe é legítimo, somente dá margem ao surgimento de “fantasmas da mente”. Dito de outro modo, da mesma forma que o conhecimento da natureza não pode incorporar explicações teleológicas, a história universal não faz parte do conhecimento prático *stricto sensu*, isto é, ela não se funda sobre o mandamento moral, nem a autonomia da vontade depende em

⁷⁹⁰ Cf. *IaG*, AA 08: 30f.

⁷⁹¹ Cf. *IaG*, AA 08: 29. 13-16.

⁷⁹² Cf. *IaG*, AA 08: 29n.

alguma medida da possibilidade da história universal, ou seja, a história universal não faz parte da consciência moral *stricto sensu*. Porém, uma vez que haja uma *precisão* ou um *interesse prático* da razão em buscar algum sentido no agregado dos fenômenos históricos do gênero humano, então a *única* forma racional de fazer isso é a partir de um princípio que surge da própria razão prática pura. Mais do que isso, negar o direito à razão prática de construir para si uma *consciência moral ampliada* apenas deixa a razão prática exposta a um limbo de irracionalidade que, com o passar do tempo, será gradativamente povoado por fantasmas que irão *desgastar* a consciência moral *stricto sensu*.

Portanto, a história universal é condição de possibilidade para a atribuição de conteúdo à *consciência moral ampliada*, a qual não é apenas um elemento que se desenvolve naturalmente da razão prática pura, como também é algo que já está presente no discurso do entendimento comum. Nesse caso, da mesma forma que era habitual a Kant, poder-se-ia fazer uma análise de vários tipos de discurso público e mostrar como aquela consciência moral ampliada se enraizada cada vez mais nos discursos políticos e sociais, nas suas mais diversas formas. De todo modo, para completar o projeto de uma dedução transcendental do conceito de uma história universal, pretendeu-se mostrar que ela é condição de possibilidade de algo que, sob um determinado aspecto, é imprescindível para a razão, a saber, mostrou-se que a história universal é condição de possibilidade para a unidade da consciência moral ampliada e para a representação da unidade da razão pura. Além disso, com isso também se possui uma maneira de mostrar que a razão pode compreender a história do gênero humano como sendo a sua história.

3º Momento. *Breve retomada da dedução do vínculo sistemático entre a ideia de uma História universal e o sistema da razão.* “Sob o governo da razão, de modo algum é admissível que os nossos conhecimentos perfaçam uma rapsódia, ao contrário, têm que constituir um sistema unicamente no qual é possível sustentar e promover fins essenciais da razão.”⁷⁹³ Para Kant, a razão é essencialmente sistemática no sentido de que suas diversas faculdades e operações se articulam de maneira a ‘sustentar e promover’ os seus fins. A razão é concebida como um sistema orgânico no qual há a interação de um conjunto de faculdades para a produção de representações, sendo que tal concepção se legitima a partir da análise da forma como ela atua. Em primeiro lugar, num organismo é “necessário que as partes somente sejam

⁷⁹³ KrV, B 860.

possíveis mediante a sua relação ao todo”,⁷⁹⁴ ou seja, cada faculdade deve atuar de forma a promover o funcionamento e os fins do todo. Nesse caso, por exemplo, a possibilidade de representação de um objeto como tal depende da atuação conjunta da faculdade da sensibilidade e do entendimento, assim como a representação simbólica de Deus depende da limitação do conhecimento objetivo, da possibilidade de transferência de conteúdo empírico simbólico para um conceito transcendente e, ainda, uma precisão prática legitimada a partir do contexto de uma razão prática pura. Em outras palavras, nada que a razão produz surge de forma isolada e sem relação a um uso articulado de várias faculdades. A própria forma da legitimação da razão prática pura através de um *factum* da razão é entendido apenas no contexto da compreensão dos limites que o uso de uma faculdade impõe à outra, ambos os usos se restringindo e se impulsionando articuladamente.

Se apenas esse primeiro critério fosse preenchido, então a razão seria tal como um relógio, onde “uma parte é o instrumento do movimento das outras, mas uma roda não é causa eficiente da produção da outra; uma parte existe na verdade em função da outra, mas não é através dessa outra que ela existe.”⁷⁹⁵ Por isso, uma razão concebida de forma orgânica também precisa cumprir um segundo critério, a saber, é preciso que “as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma”.⁷⁹⁶ Que Kant compreenda a razão dessa forma não há dúvidas, ele mesmo afirma isso em vários momentos, seja a respeito da relação entre as partes,⁷⁹⁷ seja quando diz que talvez a sensibilidade e o entendimento brotem de uma raiz comum escondida nas profundezas da alma.⁷⁹⁸ Contudo, ele não pode oferecer uma prova objetiva e definitiva de que a razão funcione como um organismo. Mas o fato da razão produzir ilusões inevitáveis é um forte argumento em favor disso. Seria difícil pensar que uma razão que não fosse um uma rede interligada de diversas operações distintas que atuassem e se restringissem

⁷⁹⁴ *KU*, AA 05: 373. 04-06.

⁷⁹⁵ *KU*, AA 05: 374. 09-11.

⁷⁹⁶ *KU*, AA 05: 373. 17-19.

⁷⁹⁷ Cf. “a razão pura especulativa contém uma verdadeira estrutura articulada onde tudo é órgão, ou seja, onde tudo existe para cada parte e cada parte para todas as outras, portanto a menor fragilidade, seja um defeito (erro) ou deficiência, terá que se trair inevitavelmente no uso.” (*KrV*, B XXXVII-XXXVIII)

⁷⁹⁸ Cf. *KrV*, B 29.

mutuamente, isto é, que uma razão enquanto um conjunto coordenado de faculdades fosse capaz de cair em confusões e *criar* novas representações a partir disso.⁷⁹⁹ Quando uma máquina cognitiva complexa, tal como o computador, entra em pane, isto é, quando suas operações (programas) se chocam ou se misturam equivocadamente, ele não cria a partir disso um programa novo completamente diferente dos anteriores, mas simplesmente trava. Portanto, a criação de ilusões que podem ser contidas e esclarecidas, mas jamais “deletadas” são um reflexo de que as diversas operações da razão pura surgem e funcionam como um todo organizado.

Da mesma forma que acontece no sistema da razão pura, que tende para um fim, também se representa a história humana como tendendo a um fim. Nesse caso, a razão parece dizer aos homens que

o mundo só possui um valor na medida em que os seres racionais são nele adequados ao fim último da sua existência; se tal fim último não houvesse de alcançar-se, a própria criação parecer-lhe-ia privada de finalidade: como um espetáculo que não tem nenhum desfecho e não dá a conhecer nenhuma intenção moral.⁸⁰⁰

Tem-se assim na realizabilidade do sumo bem no mundo um referencial articulador de valor para existência humana no mundo, em outras palavras, estabelece-se um horizonte sob o qual se pode produzir um discurso racional capaz de vincular liberdade e natureza.

Porém, a vinculação entre natureza e liberdade parece produzir uma antinomia histórica:

De uma perspectiva teórico-dogmática o homem não pode tornar compreensível a possibilidade do fim terminal para o qual ele deve se esforçar, mas que também não está totalmente em seu poder, pois se ele colocasse sua promoção sobre o fundamento de uma teleologia física, ele eliminaria a moral, que constitui o elemento mais importante do fim terminal; mas se ele funda sobre a moral tudo aquilo que diz respeito ao fim terminal, ele não consegue se representar a superação da sua incapacidade, já que o fim

⁷⁹⁹ Cf. HENRICH, 1989, 46.

⁸⁰⁰ *EaD*, AA 08: 331. 01-05.

terminal não pode ser separado do aspecto físico contido no conceito de sumo bem.⁸⁰¹

Mas se a razão teórica não consegue estabelecer esse vínculo, disso não se segue que a razão não possa e não deva dar resposta alguma. A razão tem um interesse natural e inevitável a respeito da possibilidade do sumo bem no mundo. Por isso, se “se negar à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar nas coisas que concernem aos objetos suprassensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica aberta uma ampla porta a todo o devaneio, superstição, e até mesmo ao ateísmo.”⁸⁰² Da própria precisão prático-sistemática surge assim um “princípio prático-dogmático de transição para esse ideal de perfeição cósmica”, a partir do qual a razão prática “para si faz uma teoria, à qual, deste ponto de vista, nada mais pode conceder do que a possibilidade de ser pensável, o que não é suficiente para garantir realidade objetiva de uma perspectiva teórica, mas satisfaz plenamente a razão de uma perspectiva dogmático-moral.”⁸⁰³ Portanto, aquela antinomia histórica é superada a partir da doutrina do idealismo transcendental, na medida em que distingue os objetos em fenômenos e noumenos, mas também na medida em que distingue entre um uso teórico e um uso prático da razão e, finalmente, entre um uso prático *stricto sensu* e um uso prático dogmático (prático ampliado, ou reflexivo-prático, ou ainda prático-sistemático).

Assim, a própria possibilidade sistemática de uma história universal é o reflexo da unidade sistemática da razão e a unidade sistemática da razão só é alcançada a partir da justificação da ideia de uma história universal. Essa aparente circularidade se mostra na verdade como uma argumentação holística,⁸⁰⁴ na qual a ideia de uma história

⁸⁰¹ FM, AA 20: 306f. 35-08.

⁸⁰² WDO, AA 08: 143. 07-10. Nesse caso, a razão especulativa “torna-se (...) (propriamente só para assegurar seu uso prático), negativa, isto é, procedendo com aquelas ideias não de modo extensivo, mas purificante, para deter, de um lado, o *antropomorfismo* como *fonte de superstição* ou como uma ampliação ilusória daqueles conceitos mediante uma pretensa experiência e, de outro, o *fanatismo* que ela promete através de uma intuição suprassensível ou de sentimentos semelhante.” (KpV, AA 05:135f.)

⁸⁰³ FM, AA 20: 307. 19-23.

⁸⁰⁴ Cf. “A argumentação filosófica precisa ser holística no seguinte sentido: todo resultado que alcançamos precisa ser testado frente aos resultados que tiverem sido alcançados em outros campos da filosofia. Alguém não pode apresentar insights filosóficos sem hesitação e separadamente de outras

universal se legitima na medida em que aponta para um fato legitimador, mas também porque origina um discurso racional que se articula com todos os outros discursos da razão pura de forma que o todo, representado numa visão moral de mundo, possa “crescer internamente (*per intus susceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), tal como acontece com um corpo animal”.⁸⁰⁵

Um crescimento da razão significa, a partir de uma crítica da razão pura, a eliminação dos erros que corroem internamente os limites que garantem a legitimidade de determinados discursos, mas também uma garantia de legitimidade de tipos distintos de discursos racionais, na medida em que eles são inerentes à racionalidade. Nesse sentido, “[s]e a natureza humana está destinada a aspirar pelo sumo bem, então também a medida de suas faculdades de conhecer, principalmente a relação delas entre si, tem que ser admitida como conveniente a esse fim.”⁸⁰⁶ Entretanto, essa legitimidade de aspiração não pode ser reivindicada internamente a partir de nenhum âmbito de discurso objetivo, seja teórico ou prático, pois ordenar algo que não está em nosso poder é absurdo e conhecer teoricamente a possibilidade do sumo bem destruiria tanto os limites do conhecimento quanto o valor moral das ações, na medida em que “a maioria das ações conformes à lei ocorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever”.⁸⁰⁷

Um estudo genealógico da razão, enquanto um todo organizado, não pode oferecer argumentos lógico-dedutivos, mas a dedução transcendental é finalmente também uma argumentação holística que se comprova pela sua própria capacidade de solucionar ilusões e integrar discursos inerentes à razão em uma imagem moral do mundo. Essa argumentação holística, que diferencia a argumentação filosófica da argumentação matemática, deve ser avaliada de forma diferenciada, sendo que para a dedução de um princípio sintético *a priori* “o filósofo precisa abranger com a vista o todo da sua ciência, para poder julgar cada princípio na sua relação com todos os outros e a partir disso atribuir a cada um o seu verdadeiro valor.”⁸⁰⁸ Assim, a filosofia crítico-

provas que estejamos inclinados a aceitar (...). Esse ponto de vista explica a reivindicação de Kant de que a *Crítica* se torna convincente apenas por meio da totalidade de teoremas e provas.” (HENRICH, 1989, 41. Tradução própria.)

⁸⁰⁵ *KrV*, B 861.

⁸⁰⁶ *KpV*, AA 05: 146. 17-20. Tradução modificada.

⁸⁰⁷ *KpV*, AA 05: 147. 18-19.

⁸⁰⁸ *Refl.* 2513, AA 16: 400. 07-09. Tradução própria.

transcendental se propõe a construir discursos racionais sobre uma totalidade, tal com é o caso de uma visão moral do mundo, mas faz isso sem comprometer certos fundamentos da sã razão humana ou do senso comum, tais como a racionalidade e a rigorosidade epistemológica do conhecimento teórico, ou a autonomia da vontade.

Ora, ao longo desse capítulo procurou-se oferecer uma dedução transcendental para a história universal. Para isso se buscou: 1. encontrar um fato legitimador que cumprisse o papel de *quid facti* adequado ao *quid juris* transcendental, a saber, o conceito de *precisão da razão prática pura*; 2. mostrar que a história universal é condição de possibilidade de um determinado tipo de representação que é inerente à razão pura, qual seja, uma *consciência moral ampliada*; 3. garantir que a argumentação refletisse o caráter holístico da argumentação transcendental, isto é, respeitasse a diferença entre contextos argumentativos e mantivesse os limites que a razão pura já havia se imposto alhures, ao mesmo tempo em que considerasse as relações que também precisam se estabelecer entre os diversos contextos na medida em que se trata sempre de uma razão única, que se diferencia apenas em seus usos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história universal como imagem moral do mundo: história, política, esperança e responsabilidade

Segundo Nagl-Docekal, haveria três objeções paradigmáticas à filosofia da história de cunho moderno. *A primeira crítica* é feita a partir da perspectiva da filosofia da ciência e tem seu expoente em Popper. Segundo ele, a filosofia da história não pode oferecer um mecanismo para testar suas hipóteses e inferências a respeito do futuro, por isso, não pertence ao domínio da ciência, mas ao da profecia. *A segunda crítica* é feita a partir da perspectiva da teoria crítica e tem como seus expoentes Benjamin, Adorno e Horkheimer. Para Benjamin, a filosofia da história legitima o terror e a repressão, pois a noção de progresso se sustenta sobre o silêncio a respeito da perspectiva das vítimas da história. Para Adorno e Horkheimer, a filosofia da história tanto toma a perspectiva do vitorioso, quanto se torna insustentável na medida em que se percebe o lado contraditório do progresso e da inovação tecnológica, de modo que o domínio da natureza se transforma facilmente no seu contrário. *A terceira crítica* é feita a partir da perspectiva pós-moderna e tem entre seus expoentes Lyotard. Nesse caso, a filosofia da história ou a “grande narrativa” é culpada tanto por perder de vista a particularidade e a diversidade das diferentes culturas, quanto por ela ser uma narrativa de legitimação sob a qual se promove o terror da homogeneização.⁸⁰⁹

Em relação à primeira crítica, foi mostrado que a filosofia kantiana da história não tem intenção de ser uma teoria com validade e utilidade teórico-especulativa {Cf. 1.1 e 4.1}. Em relação à segunda, mostrou-se que a filosofia kantiana da história não legitima a perspectiva dos vitoriosos, muito menos que a sua proposta de esclarecimento se restringe a um modelo meramente técnico-científico {Cf. 3.3}. Em relação à terceira crítica, não se tratou de modo específico em uma única seção, mas a partir do conjunto do que foi tratado nessa tese, pode-se dizer que a ideia de uma história universal em Kant não estabelece um nivelamento ou um subjugar da diversidade religiosa, cultural, linguística ou racial.⁸¹⁰ O progresso se expressa na

⁸⁰⁹ Cf. NAGL-DOCEKAL, 2005, 174-177. Não se pode entrar aqui na discussão se as críticas formuladas pela autora de fato correspondem àquelas formuladas pelos autores em questão.

⁸¹⁰ Kant inclusive afirma que não é do interesse da natureza que haja a fusão dos caracteres, mas que quanto maior a diversidade, tanto melhor, seja da

institucionalização de um direito cosmopolita alicerçado numa Federação de nações e não num Estado mundial, o que se mostra como condição de possibilidade para se garantir que a pluralidade seja respeitada e possa continuar existindo. Dito de outra forma, “o interesse da razão que se dirige para a unidade e totalidade está muito longe de uma visão monista da humanidade. A universalidade não significa o fixar de uma generalidade dominadora.”⁸¹¹

Para entender a proposta kantiana de uma história universal e sua relação com a política é de fundamental importância perceber o caráter peculiar que assume a noção de esperança. Kant se diferencia de autores como Hobbes, Descartes, Espinoza, Locke e Hume, os quais compreendiam a esperança como uma emoção ou como uma paixão.⁸¹² Nesse caso, no fundamento da esperança estariam, por um lado, considerações sobre a probabilidade de se alcançar o objeto desejado, de outro, uma constituição humana que busca objetos de prazer e evita objetos que podem causar sofrimento. Ainda que a esperança se assente sob uma racionalidade instrumental de considerações de probabilidade, ela mesma permanece como um sentimento involuntário que pode ou não surgir em relação a qualquer objeto considerado aprazível. Em outras palavras, a esperança não é algo a que se teria o direito ou que surgiria a partir de uma reflexão racional, mas é simplesmente algo que se *sente* em relação a qualquer objeto do desejo após se realizar um cálculo instrumental sobre as chances e o grau de incerteza. Portanto, ainda que um certo tipo de racionalidade instrumental esteja envolvida, a ênfase é no aspecto irracional da paixão ou da emoção.

Frente a essa concepção emotivista, Kant defendeu o caráter racional da esperança e a transformou em uma categoria filosófica. Ela surge de um interesse racional fundado na natureza da própria razão pura. Sua legitimidade é alcançada a partir de três fundamentos distintos. O primeiro deles é a garantia transcendental de que nenhuma teoria sobre o fim da história humana pode ser *teoricamente*

perspectiva biológica, seja cultural, através da diversidade das línguas e das religiões (Cf. *ÜGTP*, AA 08: 166f. 33-18; *ZeF*, AA 08: 367. 08-29; *RGV*, AA 06: 123n). Mesmo defendendo um direito cosmopolita de hospitalidade universal, não lhe é moralmente indiferente a atuação violenta das sociedades comerciais, isto é, “potências que *querem* fazer muitas coisas por piedade e pretendem considerar-se como eleitas dentro da ortodoxia, enquanto bebem a injustiça como água” (*ZeF*, AA 08: 359. 17-19).

⁸¹¹ ANGEHRN, 2003, 339. Tradução própria.

⁸¹² Cf. MITTLEMAN, 2009, 24ss.

comprovada, seja *a priori*, seja *a posteriori*. Segundo, existe um mandamento moral da razão que exige que o ser humano obedeça à lei moral, por conseguinte, que ele também possa ser capaz de obedecê-la. Terceiro, existem fundamentos racionais teóricos e práticos para assumir a validade de uma concepção teleológica da natureza e, por conseguinte, também da história humana.

Essa legitimidade, sustentada especialmente sobre esse terceiro fundamento atribui um caráter especial para essa esperança, vinculando-a ao conceito de *crença*. A crença não é uma opinião, a qual possui valor de verdade e pode tornar-se um conhecimento na medida em que aquilo que é afirmado seja comprovado. Em outras palavras, apesar da esperança se referir a um objeto possível, a sua formulação judicativa não possui *valor de verdade*, possui apenas um valor de crença, a qual pode ser avaliada como uma *convicção bem fundada racionalmente* ou não, mas não como verdadeira ou falsa. Por outro lado, a crença não é um conhecimento prático *stricto sensu*, pois não possui a forma de um mandamento que pudesse ser vinculado diretamente à lei moral, ou ainda, não pode ser ordenada e não pode ser testada pelo imperativo categórico, enquanto uma máxima moral ou imoral. A esperança, na sua forma de crença, se constitui enquanto um *assentimento objetivamente insuficiente, mas subjetivamente suficiente*, isto é, não se pode dizer que é moralmente certo que a história humana está num contínuo progresso moral, mas apenas que *se está* moralmente certo disso.⁸¹³

A relação da esperança no progresso moral da humanidade e o projeto político tem pelo menos duas facetas distintas. De um lado, a esperança protege a teoria política, de outro, a esperança permite que o próprio projeto político incorpore uma estrutura prospectiva e pedagógica que possibilita administrar a tensão existente entre o que *deve ser* e o que *é*, além de dar conta também de um aspecto político motivacional.

Uma teoria histórica que legitime a esperança no progresso da humanidade protege a teoria política dos ataques de teorias dogmáticas como a do *fatalismo político*. A política, entendida como “teoria do direito aplicada”, deve se orientar por princípios morais fundados no conceito de dever, os quais foram expostos na *Doutrina do direito*. Mas, *se fosse possível* demonstrar que não é possível cumprir o dever, então a regra de prudência que orienta a *não visar o inexecuível* teria precedência frente ao mandamento moral de agir sobre a descendência

⁸¹³ Cf. *KrV*, B 857.

no intuito de torná-la sempre melhor.⁸¹⁴ Nesse caso haveria um colapso da razão, pois haveria uma *contradição* nos seus usos teórico e prático. Mas, como esse não é o caso, isto é, como não se pode demonstrar a impossibilidade do cumprir o dever, segue-se que o mandamento moral tem precedência e aquela regra de prudência não se aplica. Existe, contudo, uma distância entre o dever de atuar no progresso da humanidade e uma história universal que incorpore uma esperança no progresso, afinal *do dever segue-se o poder, não o existir*.⁸¹⁵ Nesse caso, uma teoria da história não se justifica imediata e suficientemente a partir do próprio conceito de dever. Então, por que Kant simplesmente não se restringe à tese de que o progresso da humanidade é possível, mas vai além, afirmando que é *preciso* acreditar que tal progresso de fato está ocorrendo?

A razão pura *precisa* apresentar uma resposta satisfatória para a questão sobre o que lhe é permitido esperar quando o indivíduo cumpre o dever, pois se trata de uma questão que tem sua origem na própria razão pura. A mera possibilidade lógica do progresso ou a sua não contraditoriedade não é uma resposta satisfatória, pois significaria dizer simplesmente que não é impossível pensá-lo. Entretanto, para uma *possibilidade real* é necessário mais do que isso, trata-se de construir uma teoria que dê suporte para a crença na possibilidade do progresso e isso, por sua vez, só pode ser feito com base numa ampla teoria teleológica da natureza. Dito de outra forma, garantir a possibilidade real ou prática do progresso significa dar conta de mostrar que faz sentido acreditar que o progresso de fato já vem ocorrendo, pois uma teoria teleológica da natureza não pode simplesmente começar a operar num determinado momento histórico, deixando todo o passado num completo limbo de irracionalidade. Assim, garantir a possibilidade real do progresso da humanidade na história já implica a construção de uma teoria que garanta a racionalidade da afirmação de que o progresso já vem ocorrendo.

A isso também se vincula, mas como motivo secundário, o embate de duas visões morais de mundo contrastantes. De um lado, a presumida faculdade superior de conhecimento, o Direito, de outro, a suposta faculdade inferior, a Filosofia. No ensaio *O conflito das faculdades*, Kant retoma esse tema que já esteve presente nos textos *Teoria e prática* e *À paz perpétua*, qual seja, de que a Filosofia apresentaria uma teoria que *não serve* para prática. Os juristas e os

⁸¹⁴ Cf. TP, AA 08: 309.

⁸¹⁵ Cf. ALLISON, 1995, 46; KLEINGELD, 1995, 55.

políticos recusam a teoria filosófica construída no conceito de dever com base na premissa de que a Filosofia apresenta uma teoria que parte do pressuposto de como os homens *deveriam ser*, enquanto que o Direito e os Políticos afirmam que a prática precisa de uma teoria que surja da própria prática, isto é, de uma teoria que se oriente segundo o que os *homens são*.⁸¹⁶ Nesse sentido, Kant dispara uma crítica fulminante:

Os nossos políticos, no âmbito da sua influência, fazem outro tanto e são igualmente felizes no seu presságio. - Importa, dizem eles, tomar os homens como são, e não como pedantes ignaros do mundo ou como benévolos fantasistas sonhando que deviam ser. Mas o *como* são deveria significar: o que deles *fizemos* por um injusto constrangimento, por desígnios traiçoeiros sugeridos ao governo, i.e., obstinados e inclinados a sublevação; e então, sem dúvida, quando ele larga um pouco as rédeas, tristes consequências se produzem que justificam a profecia dos homens de Estado pretensamente sábios.⁸¹⁷

Ora, não é sem motivo que a disputa entre a Filosofia e o Direito retoma no *Conflito das faculdades* a “questão renovada: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?” A legitimidade da crença no progresso da humanidade está diretamente vinculada à questão da *aplicabilidade* da doutrina kantiana do direito, a qual constitui a política no seu sentido verdadeiro. A impossibilidade dessa crença abre espaço para o surgimento de concepções abderitistas, terroristas ou eudemonistas da história, as quais estariam em oposição direta com a teoria política kantiana.⁸¹⁸ Portanto, para que a teoria política mantenha sua coerência dentro do sistema da razão, ela precisa

⁸¹⁶ Cf. “Mas esta habilidade para se adaptar a todas as circunstâncias lhes inspira a ilusão de também poderem julgar os princípios de uma constituição política em geral, segundo os conceitos do direito (portanto, *a priori*, e não empiricamente); se assumem ares de conhecer os homens (o que sem dúvida, é de esperar, pois têm que lidar com muitos) sem, no entanto, conhecer o *homem* e o que dele se pode fazer (para isso exige-se o ponto de vista superior da observação antropológica) (...)” (*Zef*, AA 08: 374. 01-08)

⁸¹⁷ *SF*, AA 07: 80. 14-23.

⁸¹⁸ Cf. *SF*, AA 07: 81-82.

se expandir e se incorporar numa visão moral do mundo, a partir do que ela pode realizar um enfrentamento político e teórico com relação a visões morais de mundo concorrentes. Assim, a consciência moral *precisa se ampliar* e formular para si mesma uma visão moral do mundo, por conseguinte, precisa formular uma teleologia moral manifestada nas formas de uma antropologia moral e de uma história universal. A partir disso, essa nova teoria com status de um *conhecimento regulativo prático* enfrenta as considerações dogmáticas da faculdade de Direito e da Política aplicada, as quais se autointitulam na posse do verdadeiro saber sobre o ser humano. A filosofia kantiana da história defende uma concepção crítica sobre o que os homens são na realidade: o que eles fizeram de si próprios no decorrer da história, mas também o que eles poderiam ter feito e ainda podem fazer de si no futuro de acordo com as suas faculdades.⁸¹⁹

A imagem moral do mundo surgida a partir de uma consciência moral ampliada permite pensar novos aspectos da relação entre o que o mundo deveria ser e aquilo que o mundo é. Kant não nega que seja necessário acrescentar algo intermediário para estabelecer uma relação entre teoria e prática. Essa função é atribuída à faculdade de julgar reflexionante. Contudo, essa faculdade de julgar não pode se orientar por conta própria, pois enquanto ela interpreta ou reflete sobre aquilo que o *mundo é* (o que sempre acontece segundo algum referencial conceitual), ela precisa ter como referencial aquilo que o mundo *deve ser*. Mas quando não se consegue aplicar diretamente uma teoria à prática, isso não é porque a teoria “tinha pouco valor para a prática, mas sim porque *não* se encontrava aí teoria *bastante* que o homem deveria ter aprendido da experiência”.⁸²⁰ Por isso, entra em cena a faculdade de julgar reflexionante criando uma teoria teleológica prática a partir da qual o homem possa preencher de conteúdos sua consciência moral ampliada, isto é, para que ele possa alcançar uma compreensão de sua história e de sua natureza de tal forma que consiga ao mesmo tempo cumprir o mandamento moral e realizar da melhor forma possível a sua intenção nos efeitos de sua ação, o que pressupõe que ele saiba de que modo conformar “como ele e o mundo estão” àquilo que “devem ser”.

Não se trata de inventar uma coisa intermédia entre o direito e a utilidade, tal como um “direito pragmaticamente condicionado”, pois “toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito”.⁸²¹ Mas

⁸¹⁹ Cf. *Anth*, AA 07: 321.

⁸²⁰ *TP*, AA 08: 275. 25-27.

⁸²¹ *ZeF*, AA 08: 380. 34-37.

também não se trata de tomar o dito “*fiat justitia, pereat mundus*” ao pé da letra, mal interpretando-o “como uma autorização de usar o próprio direito com o máximo rigor (o que se oporia ao dever ético)”.⁸²² O que está em questão é que as máximas políticas não devem ser regradas por algum conceito de bem-estar ou felicidade do estado, mas apenas pelo princípio do direito. Mas a aplicação desse direito precisa de prudência política e por conseguinte, de uma imagem moral do mundo que lhe permita ao mesmo tempo interpretar a realidade empírica, mas também pensar em modos de realizar o direito sem que a intenção se destrua em seus efeitos.

Desse modo, a própria teoria política e a teoria da esperança são articuladas no interior de uma imagem moral do mundo no intuito de solucionar uma tensão inerente ao projeto de esclarecimento moral e à realidade fenomênica. Essa integração ocorre de duas formas, de um lado, *lidando* com a contingência fenomênica, de outro, atuando como elemento motivacional.

A teoria política de Kant é conhecida por ser orientada segundo o conceito de dever e na direção da realização do ideal de uma república perfeita e de uma federação das nações que garanta um estado de paz perpétua entre as nações. Mas isso é apenas uma parte de toda a teoria. Para ampliar e fortalecer o seu próprio propósito, a consciência moral ampliada projeta sua intencionalidade no intuito de criar uma imagem moral do mundo, na qual seja possível conciliar da melhor forma possível sua orientação moral com o mundo da política tal como ela é feita, isto é, enquanto retorcida por jogos de poder e mentiras, onde o que em geral prevalece são a astúcia e a força em detrimento da boa vontade e do direito. Nesse sentido, pode-se traduzir o vínculo entre o que “deve ser” e aquilo que “é” pelo seguinte mote: “seja *prudente como a serpente, mas sem falsidade como a pomba*”.⁸²³ Isso significa que no âmbito da política interna, até que o povo esteja capaz de receber a influência da pura ideia da autoridade da lei e se encontre preparado para dar a si mesmo uma legislação própria, “um estado pode já se *governar* como uma república embora ainda possua, segundo a constituição vigente, um poder soberano despótico”.⁸²⁴ E no âmbito da política externa, “não se pode exigir a um Estado que tenha de renunciar à sua constituição, ainda que despótica (que, é porém, a mais forte em

⁸²² ZeF, AA 08: 379. 02-04.

⁸²³ “A política diz: ‘*sede prudentes como a serpente*’; a moral acrescenta (como condição limitativa): ‘*e sem falsidade como as pombas*’” (ZeF, AA 08: 370)

⁸²⁴ ZeF, AA 08: 372. 28-30.

relação aos inimigos exteriores), enquanto corre o perigo de ser imediatamente devorado por outros Estados”.⁸²⁵ Em tal caso é permitido ao Estado um ‘adiamento até melhor oportunidade’.

Mas o que permite Kant pressupor que haverá um momento em que o povo se torne capaz de legislar a si próprio ou que haverá momentos em que o Estado terá uma melhor oportunidade para renunciar à sua constituição despótica? Trata-se da esperança de que, com o passar do tempo, surgirão novas oportunidades para que a ideia de direito se concretize de uma forma melhor elaborada, mais do que isso, da esperança que os governantes e os políticos se tornem, além de prudentes, também com menos falsidade, a ponto de perceberem essa oportunidade e não a desperdiçarem em favor do seu amor-próprio. A esperança cumpre assim um papel importante na adequação da teoria política à realidade contingente: “ela produz uma mediação entre a ética normativa e a política tal como ela ocorre em condições espaço-temporais concretas”.⁸²⁶ Ela permite realizar concessões temporárias, sem que a própria teoria seja comprometida. Mas, e se os governantes e políticos legislarem apenas em favor próprio e forem “falsos como as cobras”? Então entra novamente em cena a esperança, mas agora sob a forma de uma confiança na Providência ou na Natureza: “confio também (*in subsidium*) na natureza das coisas, que obriga a ir para onde de bom grado não se deseja (o destino guia o dócil arrasta quem lhe resiste)”,⁸²⁷ ou ainda “*sero sapiunt Phryges* [Tarde se tornam sábios os Frígios]. As consequências dolorosas da guerra atual, porém, podem forçar o adivinho político a confessar uma orientação iminente do gênero humano para o melhor, que já agora está em perspectiva.”⁸²⁸ Em outras palavras, onde os políticos relutam em realizar as reformas, terão que lidar em algum momento com as revoluções e guerras que a natureza humana (não esclarecida) mesma suscita,⁸²⁹ pois “quando não se fala sequer do direito, mas apenas da força, o povo poderia também tentar a sua e assim tornar insegura toda a constituição legal.”⁸³⁰

A crença de que o esforço individual em prol de um bem maior inalcançável individualmente será complementado por outros é fundamental para que a própria atividade humana seja plena de sentido.

⁸²⁵ *ZeF*, AA 08: 373. 02-06.

⁸²⁶ ANGEHRN, 2003, 346.

⁸²⁷ *TP*, AA 08: 313.

⁸²⁸ *SF*, AA 07: 94. 04-07.

⁸²⁹ Cf. *ZeF*, AA 08: 373, n.

⁸³⁰ *TP*, AA 08: 306. 25-28.

A crença no progresso visa a estabelecer esse horizonte de sentido para o agir político, o qual o conceito de dever por si mesmo não consegue garantir de modo suficientemente amplo. Isso não significa que o dever cesse sem a esperança, mas que, para se permanecer em sua senda sem se tornar misantropo, precisa-se ter um horizonte de sentido que somente pode ser criado pela crença na possibilidade real do progresso moral da humanidade.⁸³¹ Por isso, “se nosso comprometimento para a abolição da injustiça se sustenta sobre uma confiança, ainda que limitada [de que nosso projeto não é completamente fútil], isso significa que adotamos *in nuce* uma filosofia da história no sentido de Kant, mesmo que não admitamos explicitamente isso.”⁸³² Afinal, “aqueles que se engajam ativamente pelos interesses morais do esclarecimento não podem conceber a história que lhes antecede senão como um processo de aprendizagem conflituoso, a que eles têm de dar prosseguimento a seu tempo enquanto herdeiros.”⁸³³

O *status* teórico da história universal enquanto um *conhecimento regulativo prático* ou *crença*, entendida em sentido técnico, permite que a esperança num futuro melhor seja mantida sem que se corra o risco de jogar a política ao fatalismo ou ao conformismo. Se o progresso moral da humanidade fosse algo teoricamente certo, então qual seria o motivo de nos empenharmos em sua realização? Tal como quando se aguarda a chegada de uma nova estação do ano ou de uma chuva (que pode ser predita segundo um cálculo de probabilidades meteorológicas), esperar-se-ia comodamente a chegada do progresso. Por outro lado, a crença na impossibilidade do progresso também minaria todos os esforços orientados para ele. Ora, para que o progresso possa ocorrer enquanto uma atividade propriamente humana, precisa-se acreditar que ele é possível, mais do que isso, que ele pode ser mantido enquanto um projeto intercultural e intergeracional. Isso, por sua vez, somente é possível se assumirmos que a espécie humana não é avessa a uma destinação moral, por conseguinte, que é possível algo como teleologia moral sobre a qual se possa pensar uma história universal e uma antropologia moral, pois apenas a partir disso é possível criar uma

⁸³¹ Cf. *KU*, AA 05: 452-453.

⁸³² NAGL-DOCEKAL, 2005, 185. Tradução própria.

⁸³³ HONNETH, 2008, 42. Naturalmente que a perspectiva de “deflação hermenêutica” que Honneth afirma ser necessária para retomara a filosofia kantiana da história é, na verdade, fruto de sua leitura *Metafísica* de Kant, a qual não corresponde, a meu ver, ao conceito de uma *Metafísica* transcendental tal como foi proposta por Kant.

consciência moral ampliada com conteúdos e experiências históricas que possam ser partilhadas intersubjetivamente e interhistoricamente. A própria possibilidade do progresso acaba dependendo de que haja uma imagem moral do mundo partilhada pelas pessoas, pois apenas a partir disso se pode conceber que os seres humanos continuem a trabalhar cada vez mais na promoção do progresso. Por outro lado, é somente trabalhando na promoção do progresso que se pode alcançar o direito de se ter esperança de que os próprios esforços contribuam de alguma forma para a constante melhora do gênero humano. Essa mútua dependência entre esperança e progresso somente é possível pelo fato da esperança ser entendida como um *assentimento racional* distinto da certeza teórica.

A história universal cria uma imagem moral do mundo, na qual os seres humanos não atribuem os males de que padecem a uma providência nem a um destino que justifique seu sofrimento em favor de um bem futuro, pois esse seria um meio covarde de querer se eximir da responsabilidade pela sua atual condição. É nesse sentido que se deve interpretar as afirmações de Kant, de que “é da maior importância *estar satisfeito com a providência*, (...) em parte, para recobrar a coragem sob as dificuldades e, em parte, para não perder de vista a própria culpa (...) e para não descuidar da ajuda ao próprio melhoramento.”⁸³⁴

A crítica de Kant aos moralistas políticos e aos adivinhos em geral não se restringe apenas à questão de que suas imagens morais do mundo são equivocadas, mas por eles acreditarem nela, agem de modo a ‘fazer justamente o que é necessário para introduzi-la’.⁸³⁵ Por isso, a esperança no progresso precisa ser pressuposta quando se pensa em meios institucionais que a longo prazo possam incorporar gradativamente os ideais de democracia e de esclarecimento, os quais, por sua vez, são os fundamentos de sua própria possibilidade. Em outras palavras, uma visão pessimista da história humana conduziria, segundo Kant, a uma organização muito distinta das instituições políticas, o que seria, por sua vez, a principal causa do próprio fracasso da realização dos ideais democráticos e iluministas. Por isso, os moralistas políticos, que defendem a impossibilidade da realização do dever a partir de sutilezas sobre o mecanismo natural de uma multidão humana que entra em sociedade, “não merecem ser ouvidos; sobretudo porque uma tão perniciosa teoria produz precisamente o mal que prediz, pois, segundo tal teoria, o homem é lançado para a classe das restantes máquinas vivas,

⁸³⁴ MAM, AA 08: 121. 02-09.

⁸³⁵ Cf. SF, AA 07: 80.

às quais se deixaria apenas ainda a consciência de não serem seres livres”⁸³⁶.

Dessa forma, “se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride ao infinito, então a *paz perpétua* (...) não é uma ideia vazia, mas uma tarefa [*Aufgabe*](...)”⁸³⁷. Essa tarefa deve ser executada não de baixo para cima, mas de cima para baixo, isto é, deve partir dos representantes do povo e dos políticos, pois o progresso deve ser mantido em marcha por meio de uma constante reforma nas instituições políticas e não por meio de revoluções.⁸³⁸

Dentre as tarefas de reforma que fazem parte daquela tarefa maior que é a paz perpétua, deveria ser posto em prática especialmente duas, a garantia do uso público da razão ou a liberdade da pena, especialmente para os filósofos, e também um plano integrado de educação refletido pelo poder político soberano com o propósito de manter uma reforma constante. Por meio da reforma de suas instituições e de um plano educacional o povo pode ir gradativamente se ilustrando através de uma “instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence”, mas não apenas no que se refere aos direitos positivos, mas também aos “direitos naturais e derivados do bom senso comum”.⁸³⁹ Assim, “se no ensino privado e público, se transformasse em princípio fazer uso constante [da virtude despojada de todos os seus espólios empíricos] (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descurou), a moralidade dos homens bem depressa haveria de melhorar.”⁸⁴⁰ Com isso não se deve esperar que o gênero humano amplie cada vez mais seu fundamento moral, pois “para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural)”⁸⁴¹. Porém, da constatação antropológica de que uma “solução perfeita é impossível: [já que] de um lenho tão retorcido de que o homem é feito, nada de inteiramente reto se pode fazer”,⁸⁴² ou de que “uma condição cosmopolita de segurança estatal pública não seja [e nunca será]

⁸³⁶ *ZeF*, AA 08: 378. 28-31.

⁸³⁷ *ZeF*, AA 08: 386. 27-31.

⁸³⁸ Cf. *SF*, AA 07: 92. 14-15.

⁸³⁹ *SF*, AA 07: 89. 19-22.

⁸⁴⁰ *TP*, AA 08: 288. 04-08.

⁸⁴¹ *SF*, AA 07: 92. 04-06.

⁸⁴² *IaG*, AA 08: 23. 22-25.

desprovida de perigos”,⁸⁴³ disso não se segue que *não* se possa acreditar que as futuras gerações sejam melhores no sentido de que, por meio de um aperfeiçoamento do método pedagógico e de um melhoramento gradual das instituições políticas, elas desenvolvam continuamente por si mesmas uma maior virtude moral, a partir do que a própria segurança e justiça pública continuamente se fortaleçam e as reformas se realizem.

O desenvolvimento dessa virtude moral, a qual também é um contínuo progresso de esclarecimento moral, apresenta-se, por sua vez, como um motor que impulsiona a própria possibilidade do progresso. Para que as reformas relativas às instituições políticas sejam realizadas segundo a orientação correta é preciso pressupor que o representante político responsável pela proposta e implementação das reformas tenha também cada vez mais virtude moral. Afinal, para que seja possível uma progressão para o melhor, é necessário “acima de tudo, uma *boa vontade* disposta a aceitá-la”.⁸⁴⁴ Esse aparente círculo vicioso, no qual também se insere a possibilidade do príncipe esclarecido,⁸⁴⁵ apenas pode ser rompido no horizonte de uma teleologia moral em que a razão humana, enquanto uma faculdade ativa, continuamente se esforça em realizar suas potencialidades e a partir de uma plano abrangente (pedagógico e institucional) de esclarecimento moral e de uma garantia de um uso público da razão.

A teleologia moral se estabelece no campo da política como um processo longo e contínuo, *mas não linear*. Não se trata de afirmar que todas as épocas sejam continua e sucessivamente mais adequadas à ideia de direito e do progresso moral do que as épocas anteriores a ela, mas que, a humanidade, uma vez que produza uma consciência moral ampliada, não precisa começar do zero toda vez que se esforça para realizar um projeto político. A espécie humana pode considerar as experiências das gerações passadas como as suas próprias experiências (seja em relação aos erros, seja em relação aos acertos), afinal “os conceitos corretos sobre a natureza de uma constituição possível exigem uma experiência muito grande e exercitada pelo frequente curso do mundo”.⁸⁴⁶ Ainda que não seja possível conter uma certa indignação quando se contempla a grande confusão da história humana no grande palco do mundo⁸⁴⁷ e mesmo “se a revolução ou a reforma da

⁸⁴³ *IaG*, AA 08: 26. 10-11.

⁸⁴⁴ *IaG*, AA 08: 23. 28-29.

⁸⁴⁵ Cf. *WA*, AA 08: 40.

⁸⁴⁶ *IaG*, AA 08: 23. 26-28.

⁸⁴⁷ Cf. *IaG*, AA 08: 17f.

constituição de um povo viesse a fracassar, ou se, após outorgada por algum tempo, tudo retornasse de novo à senda anterior (...), aquela predição filosófica nada perde, apesar de tudo a sua força.”⁸⁴⁸ Ainda que haja paragens e retrocessos a “progressão para o melhor não é mais de todo regressiva. Com efeito, semelhante fenômeno *não mais se esquece* na história da humanidade porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor (...)”.⁸⁴⁹ A impossibilidade do esquecimento é o reflexo de uma “consciência moral coletiva” a qual aos poucos se torna real e autoconsciente de si mesma na medida em que uma história universal vai articulando as experiências moralmente relevantes da espécie humana num discurso que faça parte de uma imagem moral do mundo, a qual, por sua vez, integre tanto a objetividade do conhecimento científico, quanto a autonomia da vontade.

Segundo Henrich, qualquer um que pense que o materialismo físico moderno é irresistivelmente forte precisa aceitar que toda sua vida pessoal, incluindo suas concepções de conhecimento, procedem dentro de uma rede de ilusões indispensáveis. Pensar diferente implica perceber que não é possível uma reconciliação fácil entre o conhecimento objetivo e as perspectivas do ponto de vista da primeira pessoa. “Apenas uma filosofia sutil pode eventualmente acomodar a última em profundidade sem ao mesmo tempo eliminá-la - talvez involuntariamente e apenas por implicação.”⁸⁵⁰ O que se mostrou nessa tese foi que o projeto kantiano de uma história universal se apresenta exatamente como uma filosofia sutil que consegue articular coerentemente vários tipos de discursos racionais, sem apagar suas diferenças. A história universal se mostra como um momento constitutivo e constituinte de uma consciência moral ampliada e de uma imagem moral do mundo, cujo objetivo não é realizar predições teóricas a respeito do futuro; nem sustentar um otimismo ingênuo com base em conquistas técnico-científicas; muito menos legitimar o *status quo* de um determinado modelo social ou advogar um sufocamento da diversidade cultural. Seu foco é legitimar uma interpretação do mundo e da política que consiga garantir ao mesmo tempo a *esperança* em relação ao progresso moral e a atribuição de *responsabilidade histórica*, e isso, sem minar uma fundamentação autônoma dos *domínios* teórico e prático da razão pura.

⁸⁴⁸ *SF*, AA 07: 88. 20-24.

⁸⁴⁹ *SF*, AA 07: 88. 10-13.

⁸⁵⁰ HENRICH, 1992, 28. Tradução própria.

Afinal, “não é nenhum motivo irrelevante escolher um determinado ponto de vista da consideração do mundo.”⁸⁵¹ Representar, seguindo-se a opinião de Mendelssohn, a espécie humana como condenada ao rochedo de Sísifo (em que “o gênero humano no seu conjunto [faz] pequenas oscilações, e nunca dá alguns passos à frente sem logo a seguir retroceder duas vezes mais depressa para seu estado anterior”⁸⁵²) implica negar qualquer possibilidade de “amar” o gênero humano, ainda que não “para fazer mal aos homens, mas para lidar o menos possível com eles.”⁸⁵³ Em suma, a ideia de uma história universal consegue fazer frente à perspectiva de que a condição humana na história seja vista como o Inferno descrito por Dante, em cujo pórtico se lia: “Abandonai toda a esperança, ó vós que aqui entrais!”⁸⁵⁴

⁸⁵¹ *IaG*, AA 08. 30. 20-21.

⁸⁵² *TP*, AA 08: 307. 27-30.

⁸⁵³ *TP*, AA 08: 307. 20-21.

⁸⁵⁴ ALIGHIERI, 2002, 17 - Canto III.

BIBLIOGRAFIA

Textos de Kant

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

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

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

_____. *Briefwechsel*. Bd. 10-13.

_____. *Das Ende aller Dinge*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

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

_____. *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

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

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

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

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

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

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

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

_____. *Logik [Jäsche]*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

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

_____. *Pädagogik [Rink]*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4.ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

_____. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Trad. Tania Maria Bernkopf. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*, no prelo.

_____. *Reflexionen zur Anthropologie*. Bd. 15.

_____. *Reflexionen zur Metaphysik*. Bd. 17-18.

_____. *Reflexionen zur Moralphilosophie*. Bd. 19.

_____. *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. Bd. 8.

_____. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. Bd. 8.

_____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Trad. Valerio Rohden. In: *Studia Kantiana*, n.10. 152-170. 2010.

_____. *Vorlesungen über Logik [Wiener; Blomberg]*. Bd. 24.

_____. *Vorlesungen über Moralphilosophie [Collins; Mongrovius]*. Bd. 27.

_____. *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie*. Bd. 8.

_____. *Was heißt: Sich im Denken Orientieren?* Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Zum ewigen Frieden*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

Textos de comentadores

ALIGUIERI, Dante. *A divina comédia*. Trad. Fábio Alberti. São Paulo: Nova cultural, 2002.

ALLISON, Henry. The gulf between nature and freedom and nature's guarantee of perpetual peace. In: *Eighth international Kant-congress*, 1995. Milwaukee: Marquette University Press, v.1, p. 37-49, 1995.

_____. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University press, 1995.

_____. Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history". In: RORTY, Amélie O.; SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's idea of a universal history with a cosmopolitan aim: a critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 24-45.

ANGEHRN, Emil. Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie. In: HEIDEMANN, Dietmar; ENGELHARD, Kristina (Hrsg.). *Warum Kant heute?*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. 328-351.

ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: Chicago University Press, 1982.

BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. London/Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BECKENKAMP, Joãosinho. Sobre a moralidade do direito em Kant. In: *Ethic@*, v.8, n.1, 63-83. 2009.

BITTNER, Rüdiger. Philosophy helps history. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 231-249.

BOOTH, J.W. Reason and History: Kant's other copernican revolution. In: *Kant-Studien*, n. 74, 56-71, 1983.

BORGES, Maria de Lourdes A. Physiology and the Controlling of Affects in Kant's Philosophy. In: *Kantian Review*, v. 13, p. 46-66, 2008.

_____. What can Kant teach us about emotions?. In: *The Journal of Philosophy*, USA, v. 04, n.003, p. 140-158, 2004.

BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner, 2007.

_____. Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik? In: *Kant-Studien*, n.88, 229-237, 1997.

_____. *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants 'Streit der Fakultäten'*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003.

CASWELL, Matthew. Kant's conception of the highest good, the *Gesinnung* and the theory of radical evil. In: *Kant-Studien*, n. 97, 184-209, 2006.

CUNICO, Gerardo. Erklärung für das Übersinnliche: physikoteleologischer und moralischer Gottesbeweis. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2008. 309-330.

DESPLAND, Michel. *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queens's University Press, 1973.

DIERINGER, Volker. Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kant's Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft. In: *Kant-Studien*, n. 93, 137-157, 2002.

DUPRÉ, Louis. Kant's theory of History and Progress. In: *The review of metaphysics*, vol. 1, n. 4, 813-828, 1998.

DÜSING, Klaus. Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien*, n.62, 5-42, 1971.

_____. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn: H. Bouvier, 1968.

FACKENHEIM, Emil L.. Kant's concept of history. In: *Kant-Studien*, n.48, 381-398, 1956/57.

FERGUSON, Adam. *An essay on the history of civil society*. 2. Ed. London: A. Millar and T. Cadell, 1768.

FORSCHNER, Maximilian. Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen“. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011, 71-90.

FÖRSTER, Eckart. “Was darf ich hoffen?” Zum problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 46, 168-185, 1992.

GALSTON, W. A., *Kant and the problem of history*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975.

GEISMANN, Georg. *Kant und kein Ende. Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

GUYER, Paul. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: University Press, 2000.

_____. The Crooked Timber of Mankind. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 129-149.

_____. Kant's teleological conception of philosophy and its development. In: HEIDEMANN, Dietmar (Ed). *Kant Yearbook 1/2009*. Berlin/New York: de Gruyter, 2009(b). 57-97.

HAMM, Christian. O lugar sistemático do sumo bem em Kant. In: *Studia Kantiana*, n. 11, 41-55, 2011.

_____. Sobre a sistematizabilidade da filosofia kantiana da história. In: *Veritas*, v.50, n.1, 67-88, 2005.

_____. Sobre o direito da necessidade e o limite da razão. In: *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 4, n. 1, p. 61-84, 2003.

HENRICH, Dieter. Ethics of autonomy. Translated by Louis Hunt. In: VELKEY, Richard. (Ed.). *The unity of reason. Essays on Kant's philosophy. Dieter Henrich*. London: Harvard University Press, 1994, 89-122.

_____. Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first *Critique*. In: FÖRSTER, Eckart. (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three Critiques and the Opus postumum*. Stanford: University Press, 1989, 29-46.

_____. Zu Kants Begriff der Philosophie. In: KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim (Hrsgs.). *Kritik und Metaphysik* (Festschrift für Heinz Heimsoeth), Berlin: de Gruyter, 1966, 40-59.

_____. The concept of moral insight and Kant's doctrine of the fact of reason. Translated by Manfred Kuhlen. In: VELKEY, Richard. (Ed.). 328

The unity of reason. Essays on Kant's philosophy. Dieter Henrich. London: Harvard University Press, 1994, 55-88.

_____. The moral image of the world. In: HENRICH, Dieter. *Aesthetic judgment and the moral image of the world.* Standford: Standford University Press, 1992, 3-28.

HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Wesbaden: Vourier Verlag, 1985.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant.* Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. „Königliche Völker“: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

_____. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs. In: SCHÖNRICH, G.; KATO, Y (Hrsg.) *Kant in der Diskussion der Moderne.* Frankfurt: Suhrkamp a. M., 1996, 396-407.

HONNETH, Alex. A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história. Trad. Luiz Repa e Maurício Keinert. In: PERES, Daniel; et al. (Orgs). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade.* São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008, 27-42.

HORSTMANN, Rolf-Peter. Why must there be a transcendental deduction in Kant's *Critique of judgment*? In: FÖRSTER, Eckart. (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three Critiques and the Opus postumum.* Standford: University Press, 1989, 157-176.

KAULBACH, Friedrich. Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie? In: *Kant-Studien*, 65-84, 1975.

KLEIN, Joel Thiago. A resposta kantiana à pergunta: que é esclarecimento?. In: *Ethic@*, v. 8, 211-227, 2009. (a)

_____. A relação entre educação e moral no horizonte da filosofia da história de Kant. In: *Revista Filosofazer*, v. 32, 121-134, 2008.

_____. As diferenças entre a história empírica e o projeto kantiano de uma história universal. In: SANTOS Antônio C.; PIRES, Cecília;

HELPER, Inácio. (Org.). *História e Barbárie*. Aracajú: Editora UFS, 2009(b), 167-189.

_____. Considerações entorno da tradução de Bedürfnis na obra kantiana. In: PINZAI, Alessandro; ROHDEN, Valerio. (Org.). *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: Nefiponline, 2010, 89-108.

_____. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. In: *Kant-Studien*, 2014, no prelo.

_____. Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: *Studia Kantiana*, v. 9, 161-186, 2009. (c)

KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 1995.

_____. Kant, history, and the idea of moral development. In: *History of philosophical quarterly*. v. 16, n. 1. 59-80, 1999.

_____. Kant on the unity of theoretical and practical reason. In: *The Review of Metaphysics*, v. 52, n. 2, 311-339, 1998.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the kingdom of ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KRÄMLING, Gerhard. Das höchste Gut als möglicher Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: *Kant-Studien*, n. 76, 273-288, 1985.

LABERGE, Pierre. Von der Garantie des ewigen Friedens. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, 149-170.

LANDGREBE, Ludwig. Die Geschichte in Denken Kants. In: *Studium Generale* 7, 533-544, 1954.

LAROCCA, Claudio. Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines Kantischen Konzepts. In: NAGL-DOCEKAL, Herta; LANGTHALER, Rudolf (Hrsg.). *Recht – Geschichte – Religion*: 330

Die Bedeutung Kants für die Gegenwart. Berlin: Akademie Verlag, 2004, 123-140.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: TERRA, Ricardo (Org.). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, 75-101.

LINDSTEDT, David. Kant: progress in Universal History as a postulate of practical reason. In: *Kant-Studien*, n. 90, 129-147, 1999.

LOUDEN, Robert B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings.* USA: Oxford Universtiy Press, 2000.

LUDWIG, Bernd. Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift. In: *Kant-Studien*, n. 88, 218-228, 1997.

_____. Bemerkungen zum Kommentar Brandts? Will die Natur unwiderstehlich die Republik? In: *Kant-Studien*, n.89, 80-83, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia.* Barcelona: Gedisa, 1987.

MEDICUS, Fritz. Kants Philosophie der Geschichte. In: *Kant-Studien*, n.7. 1-22 und 171-229. 1902.

MITTLEMAN, Alan. *Hope in a democratic age. Philosophy, religion, and political theory.* New York: Oxford University Press, 2009.

NAGL-DOCEKAL, Herta. Why Kant's reflection on history still have relevance. In: KOSLOSWKI, Peter. *The discovery of historicity in german idealism and historism.* Berlin: Springer, 2005. 172-186.

NIESEN, Peter. Volk-von-Teufel-Republicanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie. In: WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus. (Hrgs). *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, 568-604.

PINZANI, Alessandro. *An den Wurzeln moderner Demokratie: bürger und Staat in der Neuzeit.* Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2009a.

_____. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito de Kant. In: *Studia Kantiana*, v. 8, 94-119, 2009b.

_____. Botanische Antropologie und physikalische Staatslehre: zum Fünften und Sechsten Satz der *Idee*. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.) *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 2011. 63-78.

PERES, Daniel Tourinho. Direito, história e esquematismo prático. In: *Discurso*, n. 34, 109-124, 2004.

_____. Imaginação e razão prática. In: *Analytica*, v.12. n.1. 99-130. 2008.

PEREZ, Daniel Omar. Os significados da história em Kant. In: *Philosophica* (Lisboa), v. 28, 67-107, 2006.

POLLMANN, Arnd. Der Kummer der Vernunft: zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht. In: *Kant-Studien*, n.102, 60-88, 2011.

RATKE, Heinrich. *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

RAUSCHER, Frederick. The nature of “wholly empirical” history. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*. GERHARD, Volker *et.al.* Bd.4. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. 44-51.

REATH, Andrews. Two conceptions of the highest good in Kant. In: CHADWICK, Ruth F. (Ed.) *Immanuel Kant Critical Assessments (Kant's Moral and Political Philosophy)*. Vol. III. London/New York: Routledge, 1995.

REHBERG, August W. Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis. In: HENRICH, Dieter (Hrsg.) *Kant, Gentz, Rehberg: Über theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1967.

RIEDEL, Manfred. Einleitung. In: *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 1974, 03-20.

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2007. (CD-ROM)

SCHNEEWIND, Jerome B. Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 94-111.

SHELL, Susan. M. *The embodiment of reason. Kant on spirit, generation and community*. Chicago: University Press, 1996.

SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanente and transcendent. In: *The Philosophical Review*, vol. 68, n. 4, 469-492, 1959.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

STERN, Paul. The problem of history and temporality in kantian ethics. In: *Review of Metaphysics*, n.39, 505-545, 1986.

STEVENSON, Leslie. Opinion, belief or faith, and knowlegde. In: *Kantian Review*, v.7. 72-101. 2003.

TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

THIES, Christian. Was darf ich hoffen? Kant's „dritte Frage“ in seiner dritten Kritik. In: KERN, Udo (Hrsg). *Was ist und was sein soll*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, 301-318.

VELKLEY, Richard L. *Freedom and the end of reason: on the moral foundation of Kant's critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

VICENTI, Luc. *Educação e liberdade: Kant e Fichte*. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1994.

WATKINS, Eric. The antinomy of practical reason: reason, the unconditioned and the highest good. In: REATH, Adrews;

TIMMERMANN, Jens (Eds.). *Kant's critique of practical reason: a critical guide*. Cambridge University Press, 2010, 145-167.

WEYAND, Klaus. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universität, 1963.

WILD, Christoph. Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants. In: *Philosophisches Jahrbuch*, n. 77, 260-275, 1970.

WILLASCHEK, Marcus. The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate. In: REATH, Andrew; TIMMERMANN, Jens (Eds.). *Kant's critique of practical reason: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 168-196.

WILLIAMS, Howard. *Kant's political philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

WOOD, Allen W. *Kant's moral religion*. London; Ithaca: Cornell University Press, 1970.

_____. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

_____. Kant's fourth proposition: the unsociable sociability of human nature. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: University Press, 2009, 112-128.

_____. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. Unsocial sociability: the anthropological basis of kantian ethics. In: *Philosophical Topics*, n. 19, 325-351, 1991.

YOVEL, Yirmiahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: University Press, 1980.

ZÖLLER, Günter. "Die Seele des Systems": Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie. In: FULDA, Hans; STOLZENBERG, Jürgen (Hrsgs.). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, 2001. 53-72.

