

Rodrigo Almeida Martins

**A IDEIA DE ESTADO DE NATUREZA NA FILOSOFIA
KANTIANA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis
2016

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

Martins, Rodrigo Almeida

A ideia de estado de natureza na filosofia kantiana /
Rodrigo Almeida Martins ; orientador, Delamar José Volpato
Dutra - Florianópolis, SC, 2016.

231 p.

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

Inclui referências

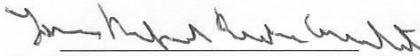
1. Filosofia. 2. Filosofia. 3. Kant. 4. Política. 5.
Estado de Natureza. I. Dutra, Delamar José Volpato. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Rodrigo Almeida Martins

“A IDEIA DE ESTADO DE NATUREZA NA FILOSOFIA KANTIANA”

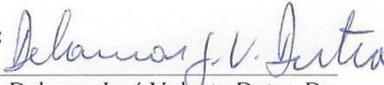
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 22 de dezembro de 2016.



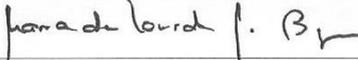
Prof. Jonas Rafael Becker Arenhart, Dr.
Coordenador do Curso em exercício

Banca Examinadora:

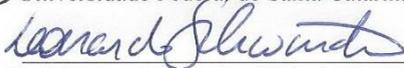


Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Maria de Lourdes Alves Borges, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Leonardo Francisco Schwinden, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Charles Feldhaus, Dr.
Universidade Estadual de Londrina

Para Luna, minha companheira de vida
e das batalhas que a acompanham.

AGRADECIMENTOS

Não sou defensor de nenhuma fé, mas agradeço primeiramente à Deus como princípio racional da existência, por ter tido a saúde necessária para este trabalho. À minha família, pelos valores através da qual construo a minha vida. À UFSC e ao Departamento de Filosofia pela oportunidade de angariar conhecimentos que até mesmo não tem nenhum valor econômico, mas não tem preço como representação do desenvolvimento teórico da espécie humana. Ao professor Delamar José Volpato Dutra, pela confiança em nosso trabalho, de modo a garantir a liberdade necessária para conciliar a pesquisa com as problemáticas da vida. Por fim, a todos aqueles que participam de minha vida valorizando-a com suas experiências pessoais.

RESUMO

O estado de natureza é uma ideia amplamente desenvolvida durante a idade moderna. Sendo teorizada por vários filósofos. Dessa empreitada Immanuel Kant não se furtou. Nada obstante, diferente de outros filósofos do período, seu sistema jurídico ou político, se houver, está solidamente inserido em sua metafísica. De tal modo, apesar da ideia de estado de natureza partir de uma especulação jurídica sobre o Estado, vê-se que na arquitetura kantiana o desenvolvimento dessa ideia pode romper com os limites do Direito, avançando sobre o sistema moral a partir da história filosófica kantiana como ramo de ponderação que especula o progresso moral do gênero humano. Progresso que se esquematiza como uma ideia de um projeto que se realiza no tempo em direção a um ideal. Nesse retrocesso linear e conceitual sobre o início do progresso humano a ideia de estado de natureza denota ao menos duas funções: ou como ideia de um estado anterior que serve de substrato material para a construção da realidade sensível; ou como princípio que guarda em si as disposições naturais do gênero humano que devem ser realizadas na natureza, e, por conseguinte, no mundo. Os objetivos deste ensaio se voltam ao interesse de deslindar esse trajeto, explorando a sistemática kantiana de modo a perceber as nuances desse caminho, cujo retrocesso se faz junto à ideia de estado de natureza.

Palavras-chave: Estado de Natureza. Ideia. Mundo. História Filosófica. Progresso do Gênero Humano.

ABSTRACT

The state of nature is an idea widely developed during the modern age. Being theorized by several philosophers. Immanuel Kant did not steal from this enterprise. However, unlike other philosophers of the period, its legal or political system, if any, is solidly embedded in its metaphysics. Thus, in spite of the idea of a state of nature based on a legal speculation on the State, it is seen that in the Kantian architecture the development of this idea can break with the limits of the Law, advancing on the moral system from the Kantian philosophical history. As a branch of pondering that speculates on the moral progress of the human race. Progress that is schematized as an idea of a project that takes place in time towards an ideal. In this linear and conceptual regression on the beginning of human progress the idea of a state of nature denotes at least two functions: either as an idea of an earlier state that serves as a material substrate for the construction of the sensible reality; Or as a principle which holds within itself the natural dispositions of mankind which must be realized in nature, and therefore in the world. The objective of this essay is to show the interest of demarcating this path, exploring the Kantian systematics in order to perceive the nuances of this path, whose setback is made with the idea of a state of nature.

Keywords: State of Nature. Idea. World. Philosophical history. Progress of mankind.

LISTA DE ABREVIATURAS

Junto ao texto as citações das obras de Kant seguirá forma autor-data em respeito à configuração adotada pela ABNT. Contudo, em nota de rodapé será apresentada a forma recomendada pela *Akademie-Ausgabe* e adotada pela Sociedade Kant Brasileira: Siglum, AA (Bd.-Nr): Seite[n]. Ex. IaG, AA 08:30.

Apenas a *Crítica da razão pura* segue a paginação original A/B, nos mesmos moldes apresentados pela *Akademie*.

- Anth* *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 07)
Antropologia em sentido pragmático
- Bem* *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA 20)
Comentários às observações sobre o sentimento do belo e do sublime
- EAD* *Das Ende aller Dinge* (AA 08)
O fim de todas as coisas
- EEKU* *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20)
Primeira introdução à crítica do juízo
- FM* *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (AA 20)
Progressos da metafísica acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?
- GMS* *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)
Fundamentação da metafísica dos costumes
- GSE* *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA 02)
Observações sobre o sentimento do belo e do sublime

<i>IaG</i>	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)</i> Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita
<i>KpV</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)</i> Crítica da razão prática
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft (Originalpaginierung A/B)</i> Crítica da razão pura (Paginação original A/B)
<i>KU</i>	<i>Kritik der Urteilskraft (AA 05)</i> Crítica da faculdade do juízo
<i>Log</i>	<i>Logik (Jäsche) (AA 09)</i> Lógica
<i>MAM</i>	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08)</i> Começo conjectural da história humana
<i>MAN</i>	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04)</i> Princípios metafísicos da ciência da natureza
<i>MS</i>	<i>Die Metaphysik der Sitten (AA 06)</i> Metafísica dos costumes
<i>OP</i>	<i>Opus Postumum (AA 21 u. 22)</i>
<i>Päd</i>	<i>Pädagogik (AA 09)</i> Pedagogia
<i>PG</i>	<i>Physische Geographie (AA 09)</i> Geografia Física
<i>Prol</i>	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)</i> Prolegômenos a toda metafísica futura

<i>Refl</i>	<i>Reflexion (AA 14-19)</i> Reflexões
<i>RGV</i>	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)</i> Religião nos limites da simples razão
<i>SF</i>	<i>Der Streit der Fakultäten (AA 07)</i> O Conflito das faculdades
<i>TP</i>	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)</i> Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática
<i>ÜGTP</i>	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08)</i> Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia
<i>VKK</i>	<i>Versuch über die Krankheiten des Kopfes (AA 02)</i> Ensaio sobre as doenças mentais
<i>V-MS</i>	<i>Vorlesungen Über Moralphilosophie (AA 27)</i> Lições sobre Ética
<i>V-NR/Feyerabend</i>	<i>Naturrecht Feyerabend (AA 27)</i> Curso de Direito Natural (1784): segundo anotações do aluno Gottfried Feyerabend
<i>WA</i>	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)</i> Resposta à pergunta: que é esclarecimento?
<i>WDO</i>	<i>Was heißt sich im Denken orientiren? (AA 08)</i> O que significa orientar-se no pensamento?
<i>ZeF</i>	<i>Zum ewigen Frieden (AA 08)</i> À paz perpétua

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1	
O SISTEMA EPISTÊMICO E O SIGNIFICADO DA IDEIA	23
1.1 O IDEALISMO TRANSCENDENTAL	26
1.1.1 Fontes e métodos da Filosofia Transcendental.....	27
1.1.2 O realismo empírico	34
<i>1.1.2.1 Realismo empírico e a antropologia pragmática.....</i>	<i>37</i>
1.2 O CONHECIMENTO E OS LIMITES DA RAZÃO	42
1.2.1 O que posso conhecer.....	42
<i>1.2.1.1 A sensibilidade e a intuição.....</i>	<i>44</i>
<i>1.2.1.1.1 Espaço e Tempo: as condições a priori da experiência.....</i>	<i>46</i>
<i>1.2.1.2 O entendimento e as suas categorias</i>	<i>50</i>
1.2.2 O que posso pensar.....	51
<i>1.2.2.1 A busca do incondicionado e a ideia de totalidade.....</i>	<i>58</i>
1.3 O ESTADO DE NATUREZA, UMA IDEIA	61
CAPÍTULO 2	
A CONSTRUÇÃO DO MUNDO MORAL.....	67
2.1 NATUREZA E LIBERDADE, AS CAUSAS NO MUNDO	67
2.1.1 A ideia cosmológica	70
2.1.2 As séries no tempo	73
2.1.3 A terceira antinomia da razão.....	74
2.2 A IDEIA COSMOLÓGICA DE MUNDO	79
2.2.1 O mundo: uma ideia e um ideal.....	81
2.2.2 O Opus Postumum	84
2.2.3 O sistema do mundo.....	89
<i>2.2.3.1 A ideia de um mundo moral</i>	<i>94</i>
CAPÍTULO 3	
HISTÓRIA, PROGRESSO E GÊNERO HUMANO.....	97
3.1 Filosofia da história ou história filosófica	97
3.1.1 O arquiteto do progresso	100
3.1.2 Os progressos possíveis.....	102
<i>3.1.2.1 Fim último e fim terminal.....</i>	<i>109</i>
3.2 PROGRESSO E GÊNERO HUMANO	113
3.2.1 O egoísmo e suas facetas.....	116
<i>3.2.1.1 A paixão pela liberdade</i>	<i>120</i>
<i>3.2.1.1.1 Aspectos da liberdade como uma paixão.....</i>	<i>121</i>

3.2.2 As disposições do gênero humano	125
3.2.2.1 <i>O início do trajeto: umas simples ideia</i>	129
3.2.2.2 <i>O caráter da espécie: suas disposições</i>	133
3.2.2.2.1 <i>O primeiro estágio das disposições naturais do gênero humano</i>	137
3.2.2.2.2 <i>A disposição técnica: o início do conflito e do progresso</i> ..	143
3.2.2.2.3 <i>A sociável insociabilidade: do antagonismo ao progresso</i> . 146	
3.3 HISTÓRIA, MUNDO E GÊNERO HUMANO	158

CAPÍTULO 4

A SAÍDA DO ESTADO DE NATUREZA: A CONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL

4.1 O ESTADO DE NATUREZA JURÍDICO	162
4.1.1 O direito inato: a liberdade e suas variações	166
4.1.1.1 <i>Os direitos inatos em espécie</i>	171
4.1.2 O meu e o teu anterior ao Estado	174
4.1.2.1 <i>A posse comunitária originária</i>	179
4.1.2.1.1 <i>O casamento como posse e relação civil</i>.....	181
4.1.2.2 <i>Direito e coerção</i>	183
4.1.3 Justiça, Direito e estado de natureza	188
4.1.4 Os estados possíveis do Direito.....	196
4.1.4.1 <i>A passagem do Direito Privado para o Direito Público: o contrato originário</i>	200
4.1.5 Revolução, reforma e estado de natureza.....	203
4.1.5.1 <i>Educação como processo de reforma e evolução</i>	206
4.1.6 O estado de natureza e o direito internacional	209

CONCLUSÃO..... 215

REFERÊNCIAS..... 221

INTRODUÇÃO

A filosofia da idade moderna representou um período extremamente rico da reflexão humana. Com isso, muito dos pressupostos através da qual a sociedade contemporânea se estrutura atualmente tiveram como fonte original as ideias desse período. Postura essa que no que se refere ao escopo da política assume um viés bem mais marcante.

De tal modo, particularmente junto aos filósofos que se prestaram a desenvolver teorias sobre a constituição do Estado, a ampla maioria deles se interessou em especular a ideia de um estado anterior à constituição do Estado. O qual serviria de fonte ou substrato material para o estabelecimento do Estado.

Para tanto, Thomas Hobbes, Hugo Grotius, John Locke, e, também, Jean-Jacques Rousseau tiveram o interesse nesse estado, em que ficou reconhecida a denominação “estado de natureza”. Mesmo porque, a ponderação sobre a ideia de um estado anterior ao Estado e ao Direito Público coadunava com várias proposições atinentes a um Direito Natural do gênero humano dado pela razão; mesmo porque o “direito natural fundamenta-se na metafísica” (GUIMARÃES, 1991, p. 6), de tal modo, teria validação *a priori*. Tendência a que Immanuel Kant não se furtou.

Contudo, é importante salientar que, conforme exposto por Skinner (1996), a ideia de um estado de natureza não teve origem na idade moderna, mas se fazia presente desde a filosofia medieval. Particularmente, na filosofia tomista no interesse de distinguir o estado de natureza da humanidade com um estado divino em que todos os ideais de perfeição adstritos à divindade estariam consubstanciados. Porém, é com Hobbes que essa ideia assume um viés distinto, fundamentando-a junto à política, de modo a afastá-la de qualquer conotação religiosa. Desenvolvendo-a, de tal modo, sobre pressupostos da razão humana.

Assim, Hobbes não só iniciou o que se convencionou como Filosofia Política, mas também deu o paradigma através da qual a ideia do estado de natureza seria tratada, conforme bem ressaltado por Pinho (2013). Servindo como paradigma de uma ideia a ser superada, melhorada, ou simplesmente refutada.

Entretanto, apesar da riqueza de detalhes que a ideia do estado de natureza nas filosofias de Hobbes, Locke e Rousseau (entre outros conforme citado) tem permitido desenvolver, no que se refere às ideias de Kant, pouco se dissertou. Salvo é claro textos que tratem desse tema

de forma contingente junto à Doutrina do Direito. E mesmo assim, de forma incidental ao tratar de outras acepções desse ramo da moral kantiana em que haveria a necessidade de alguma menção à ideia de estado de natureza.

Todavia, apesar dessa tendência, um texto de Ricardo Terra (1995) se mostra como uma exceção ao desenvolver um capítulo próprio de sua obra especificamente sobre a ideia do estado de natureza junto à doutrina do direito. Dispondo, inclusive, sobre uma das principais passagens sobre a ideia de estado de natureza – isto é, uma citada nos *Comentários às Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime (Bem)* –, em que as características dessa ideia são apresentadas de forma resumida. Aliás, é com base nesse texto que o objetivo deste ensaio se desenvolve, pois ele representa o paradigma dos textos que tratam do estado de natureza. Ou seja, vinculam-na à Doutrina do Direito, com alguma remissão a um estado de natureza ético, em que o primeiro se relacionaria a uma comunidade jurídica, e o segundo a uma comunidade ética.

Assim, nosso interesse é tentar ajustar essa ideia ao sistema filosófico kantiano como um todo. Isto é, dissecando a ideia a sua própria categoria como objeto da razão a que pertence, ou seja, como uma "ideia", um conceito da razão pensado por ela no interesse de avançar sobre o incondicionado. Ou seja, naquilo que não pode ser devidamente sensibilizado pela intuição, mas que a razão não pode se furtar de especular.

Todavia, ressalta-se, desde já, que não partimos da metafísica – no sentido da ideia de estado de natureza ser puro ou transcendental, conforme o caso –, mas do caráter epistemológico adstrito à *Crítica da Razão Pura*. Mesmo porque, conforme exposto por Weil "[...] nenhum dos “modernos”, antes de Kant, relaciona sua teoria do Estado com seu sistema, em outros termos, com sua metafísica” (WEIL, 2012, p. 106). Postura que nos imprime o desejo de especular essa ideia a aspectos mais amplos da moral a partir da base epistemológica de sua arquitetura.

É essa a busca que tentamos desenvolver neste ensaio. Evidenciar de que forma a ideia de um estado de natureza se desenvolve no sistema kantiano a partir das faculdades de conhecer e pensar. Destacando os caracteres que permitem pensar essa ideia. Ramificando-se ao longo do sistema até atingir o seu efeito mais comum e específico junto ao direito, mas cujo trajeto impõe a sua presença em vários ramos do pensamento do filósofo. Notadamente a perspectiva histórica que o acompanha, lançando-a sobre diversos ramos da moral. Assim sendo, nossa pesquisa

irá se desenvolver através de quatro capítulos com os seguintes temas e objetivos de esclarecimento.

No **Capítulo 1** nos voltamos ao objetivo de elucidar o estado de natureza como um objeto da razão. Dispondo as características básicas e a forma através da qual uma ideia – um conceito da razão –, deve ser entendida, bem como diferenciada, das coisas da experiência. Mesmo porque, um ponto importante sobre o estado de natureza é que se trata de uma hipótese, uma teoria que não se concretiza junto à experiência sensível. Portanto, neste primeiro momento almejamos deslindar a ideia sem nos ater aos seus efeitos efetivos junto ao sistema kantiano e sua relação com o sistema moral. Mas este capítulo é também importante para especificar os limites – isto é, a demarcação –, através da qual nos é garantido especular sobre uma ideia, uma ideia sobre o estado de natureza. Observação através da qual nos é dado limites para interpretar a ideia que arremonta este ensaio.

No **Capítulo 2**, buscamos deslindar essa ideia dentro de um sistema racional mais amplo. De modo que acreditamos que ela se faz presente como uma ideia inserida junto às ideias cosmológicas – as que buscam a totalidade das representações –, com ênfase na ideia de mundo. Onde a ideia de estado de natureza estaria junto às séries que se formam no mundo; particularmente nas séries regressivas que buscam um antecedente ao condicionado dado na experiência. Em que o Estado e a sociedade civil como realidades no mundo sensível seriam o condicionado, e o desejo da razão de retroagir no tempo remeteria a ideia de um estado de natureza. Mas isso fica manifesto quando se evidencia a ideia de um mundo moral, uma totalidade que concebe todas as representações morais no mundo, mas também o ideal de um mundo regido pela liberdade. Todavia, um acréscimo que acreditamos necessário ao interesse deste capítulo é uma leitura do *Opus Postumum*. Para tanto, no sentido de que a ideia cosmológica de mundo e, principalmente, de homem assume uma conotação que agrega valor às séries no mundo tratadas na Filosofia Crítica ao colocar o homem como agente ativo no processo de transformação e construção do mundo. Nesta ação, fundando-se em sua liberdade prática, e, por conseguinte, pragmática.

Entretanto, essa explicitação do significado parte das ideias cosmológicas pela função que essas ideias exercem, isto é, de totalidade. Assim, a totalidade que parte do condicionado na experiência requer movimentos da razão ao longo do tempo, em que o retrocesso racional ao passado é uma necessidade. Com isso, esse movimento a um passado racional nos garante as bases para a construção e interpretação do

mundo sensível em que o Direito como sistema regido pela liberdade denota a ideia de um processo de desenvolvimento da liberdade externa do gênero humano. Assim, postulamos a sua importância junto à história filosófica que se desenvolve no pensamento kantiano. Aglutinando, sob a égide da moral em sentido amplo, diversos sistemas de interesse desse ramo da reflexão kantiana que parte da liberdade prática. De modo que, a partir de suas características básicas se forja a ideia de saída do estado de natureza através da constituição de uma sociedade civil após o estabelecimento do Estado. Portanto, o viés histórico será nosso objeto no **Capítulo 3**, e, por conseguinte, a acepção jurídica, será o tema do **Capítulo 4**.

Com essas remissões, nosso objetivo é tentar responder a seguinte indagação: como podemos entender a ideia de estado de natureza dentro do sistema filosófico kantiano e como se processa a sua superação através da construção da ideia de uma sociedade civil? Cuja resposta, a nosso ver, representa muito mais do que um estado anterior à constituição do Estado. É uma ideia que se forja junto a moral em sentido amplo, cujo aspecto jurídico é somente a sua nuance mais destacada. Porém, a razão busca seus fundamentos em outras fontes do sistema, nuances que eventualmente podem ser autoevidentes, ou mesmo esquecidas, mas que neste ensaio desejamos tornar manifestas.

Assim, dispostos os objetos da pesquisa, é oportuno referenciar o método da apresentação do trabalho, em que damos grande ênfase às palavras do próprio filósofo. Assim sendo, direcionamos nossa pesquisa sobre comentários ou passagens do filósofo que se projetam para o objeto da investigação. De tal modo, acreditamos que mais do que tentar apresentar nossa interpretação dos temas, seja mais interessante dispor das palavras do filósofo, seguidos ou antecidos de nosso entendimento.

Com isso, quando houver a necessidade de maiores esclarecimentos, importamos ao ensaio os comentários de intérpretes, os quais, em algumas passagens manifestam debates que até então não foram muito bem esclarecidos. Quando houver esses conflitos de interpretação, tentaremos apresentar de forma resumida as características principais do debate, com a devida remissão aos efeitos que essas correntes impõem ao objeto da pesquisa. Assim, quando houver clareza do filósofo não haverá necessidade de interpretação, mas simples exposição do pensamento. Premissa que reforça o uso de várias citações diretas ao longo do ensaio, como forma de tentar apresentar o próprio filósofo e não o que acreditamos, ou terceiros entendem como tal.

CAPÍTULO 1

O SISTEMA EPISTÊMICO E O SIGNIFICADO DA IDEIA

Conforme explicitado na introdução, a importância das reflexões sobre a ideia do estado de natureza sempre tiveram por fundamento ressaltar o valor do Estado junto às sociedades humanas. Bem como tinham por objetivo idealizar uma teoria através da qual os homens se uniriam consolidando as sociedades organizadas tal qual hoje as conhecemos.

No entanto, a filosofia de Immanuel Kant nos permite ir um pouco além desse escopo. Contudo, sem alterar a essência do conceito adstrito à ideia de um estado anterior a constituição do Estado e do Direito Público, assentando-a junto ao sistema filosófico kantiano. Em especial ao mundo moral que se estrutura através de todos os conceitos inerentes aos efeitos consequentes à liberdade do gênero humano.

De tal modo, o objetivo deste capítulo é evidenciar o caráter epistêmico dessa ideia dentro do sistema filosófico kantiano nos termos da Filosofia Crítica que tem como texto principal a *Crítica da Razão Pura (KrV)*. Mas que, todavia, a ela não se resume. Tendo importantes contribuições nos *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura (Prol)*, bem como na *Lógica (Log)*. Esta, pois “a Lógica é mais do que uma mera crítica; é o cânon que serve posteriormente a crítica, quer dizer, como princípio da avaliação de todo o uso do entendimento em geral” (KANT, 2011d, p. 33)¹. Devendo, assim, ser compreendida como sendo a “ciências das regras do pensamento *in abstracto*” (KANT, 2011d, p. 37)².

Com isso, desde já é interessante externar um fato sobre a crítica kantiana ressaltado por Dicker (2004)³, que é a uma interpretação errada

¹ **Log**, AA 09:15.

² **Log**, AA 09:19.

³ “But even this qualified version of statement that Kant synthesized rationalism and empiricism is very inadequate, for Kant did not simply conjoin certain rationalist and empiricist views. Rather, he profoundly transformed those views themselves, in such a way that their meaning and implications were deeply altered. The result was a system of philosophy, called “the Critical Philosophy,” which is very different from any simple merger of rationalist and empiricist views. In the final analysis, Kant’s Critical Philosophy turns its back on both rationalist and empiricist. Nevertheless, it combines elements of both. It can truly be said of Kant’s philosophy that it *rejects* both rationalism and

da Filosofia Kantiana, em que ela é normalmente reduzida a uma simples amálgama das correntes racionalistas e empiristas que permearam a Filosofia da Idade Moderna. Para tanto, Kant na verdade reinterpreta os argumentos das duas correntes metafísicas, rejeitando argumentos de ambas, mas aceitando parcela de suas afirmações por meio de uma reinterpretação originária.

Nessa empreitada ele reconstruiu a metafísica através de conceitos objetivos e de certo modo subjetivos no interesse de estruturá-la com balizas bem próximas às das demais ciências. Este último objetivo sob influência notória e explícita da física newtoniana. De fato, conforme trabalho desenvolvido por Casini (1995) as pesquisas de Newton foram muito presentes no século XVIII e foram determinantes para a formação da consciência europeia do período. Onde o pesquisador cita nomes como Voltaire e Diderot, além do próprio Kant, como pensadores que foram diretamente influenciados pelas teorias do físico.

Sendo assim, junto a Kant a influência de Newton – que retroagia a sua formação acadêmica ainda como um estudante –, se fez presente no interesse de reduzir a metafísica aos seus elementos mais fundamentais. Desconstruindo-a, para posteriormente reformá-la sob os fundamentos de uma reflexão crítica, e não meramente dogmática tão pouco empirista.

De tal modo, sua filosofia – particularmente a construída após a *KrV* –, é manifestamente analítica quanto aos conceitos que a estruturam. Todavia, não fez isso sem grandes alterações na forma que a realidade de então era concebida, isto é, atacou de frente questões dogmáticas que permeavam até então o seu tempo. Fato observado por Weil quando este afirma que “se Kant buscou uma metafísica que fosse ciência sólida, ele só acreditou alcançá-la ao preço dessa destruição do conhecimento metafísico, condição necessária do sucesso” (WEIL, 2012, p. 19).

Assim, com a destruição da metafísica clássica instituiu-se uma metafísica renovada que não se manifestaria em uma crença ou fé cega, tal como a dos dogmáticos clássicos, mas uma crença pautada em princípios objetivos, mas que admitiriam a influência subjetiva daquele que julga. Portanto, ainda citando Weil “a fé-pensamento dá a si mesma a garantia” (WEIL, 2012, p. 58), citação que coaduna com Kant quando este afirma que:

empiricism yet *incorporates* elements elements of rationalist and empiricist thought”. (DICKER, 2004, p. 3-4).

[...] **A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a encontrar válida para a razão de todo o homem**, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará **sobre um princípio comum**, a saber, o objecto, com a qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será a verdade do juízo. (KANT, 2013b, p. 649, negrito a sublinhado nosso)⁴.

Assim sendo, a busca de Kant se dá na explicitação de um saber metafísico que seja necessário e objetivo, portanto, que seja certo para todos. Entretanto, para que um saber seja objetivo, no sentido de que valha para todos, ele não pode se vincular à experiência, pois as experiências são em muitos sentidos particulares e podem gerar, por consequência, conhecimentos distintos. Ou seja, a experiência é por excelência contingente.

Desse modo, no interesse de elucidar os rumos da razão, Kant propõe que “o verdadeiro problema da razão pura está contida na seguinte pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (KANT, 2013b, p. 49)⁵. Ou seja, como são possíveis conhecimentos que ampliam nossa realidade cognitiva por meio da síntese de argumentos, mas sem o auxílio da experiência. Portanto, no explícito interesse de buscar princípios objetivos e subjetivos junto ao processo de conhecimento.

Se for admissível a solução dessa pergunta, não só seria possível uma unidade sistemática da razão humana, ou seja, que tenha sentido para todos os seres racionais, dando sustentação ao argumento racionalista, mas também o argumento empirista seria sobrepujado. Em que este seria corrigido no sentido de que existem juízos válidos e independentes da experiência.

No entanto, ao permitir juízos sintéticos *a priori*, surge o risco de um retrocesso dogmático, ou seja, a possibilidade de afirmações dadas como verdade, mas sem qualquer ligação com a realidade empírica. Posto isso, adstrita ao objetivo de explicitar juízos sintéticos *a priori* há, também, a necessidade de apresentar os limites desses mesmos juízos sintéticos *a priori*. Esse objetivo que seria a matéria da *Dialética Transcendental*. De modo que, em síntese:

⁴ **KrV**, A 820, A 821/B 848, B 849.

⁵ **KrV**, B 19.

em contraposição ao empirismo existem fundamentos independentes da experiência, e por isso um conhecimento rigorosamente universal e necessário; porém este conhecimento se limita, contrariamente ao racionalismo, ao âmbito da experiência possível. (HÖFFE, 2005, p. 38-39).

Todavia, a fim de mais bem esclarecer essas observações acreditamos na necessidade de alguns comentários sobre o idealismo transcendental, bem como de sua contraparte, o realismo empírico.

1.1 O IDEALISMO TRANSCENDENTAL

Nos *Prol* Kant faz referência ao seu idealismo como sendo “transcendental, ou melhor, crítico” (KANT, 1987, p. 64)⁶, bem como na *KrV* é citado a denominação de “idealismo formal” (KANT, 2013b, p. 437)⁷. Dessas denominações a que encerra maiores informações é o “idealismo transcendental”, denominação básica da doutrina em que a Filosofia Crítica se assenta, cujo conceito nos é dado pelo próprio Kant ao afirmar que:

Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objectos considerados como coisas em si. (KANT, 2013b, p. 348)⁸.

À vista desse conceito seriam então desenvolvidas duas faculdades fundamentais que são a faculdade⁹ de conhecer, que daria o que poderíamos de fato considerar como conhecimento válido, e a faculdade de pensar, responsável pela função de explicitar os limites do ato de conhecer, mas também os fundamentos desse processo. Nada obstante, entre os limites da razão e a experiência, a faculdade de pensar

⁶ **Prol**, AA 04:71.

⁷ **KrV**, A 491/B 519.

⁸ **KrV**, A 369:373.

⁹ Conforme citado por Caygill, a palavra “faculdade” em Kant tem duas acepções, mas a que ora nos interessa é a segunda, devendo ser interpretada como “um potencial ou poder para realizar algum fim” (CAYGILL, 2000, p. 142).

poderia formular inúmeros outros conceitos, que teriam importância junto ao sistema. Expandindo-o, mas internamente. Nesse sentido:

O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); **pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*)**, tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins. (KANT, 2013b, p. 657, itálicos de Kant)¹⁰.

Entretanto, julgamos que somente é possível a compreensão do idealismo transcendental através da análise de suas contrapartes. Ou seja, é forçosa a referenciação ao racionalismo transcendental, que eventualmente pode se manifestar como sendo um idealismo empírico, bem como ao fato que o idealismo transcendental pode, em algum momento, se apresentar como sendo um realismo empírico. Conceitos dispostos a seguir.

1.1.1 Fontes e métodos da Filosofia Transcendental

A compreensão dos termos “idealismo”, “realismo”, “transcendental” e “empirismo” é imprescindível junto à filosofia kantiana, cuja inteligência nos permite entender o trajeto que a arquitetura kantiana imprime. Assim, Kant ao longo da *KrV* evidencia claramente como compreende cada uma das expressões citadas, tal qual a concepção do “idealismo” ao alegar que:

Por idealista não se deve entender aquele que nega a existência dos objectos externos dos sentidos, mas apenas **aquele que não admite que sejam conhecidos mediante percepção imediata**, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência possível. (KANT, 2013b, p. 348, itálico de Kant, negrito nosso)¹¹.

De tal modo, distinguindo entre a idealidade e a realidade, disserta Allison, interpretando Kant, que:

“Idealidade”, no sentido mais geral com que Kant usa o termo, significa depender da mente e estar na mente (in uns). Por sua vez,

¹⁰ **KrV**, A 833/B 861.

¹¹ **KrV**, A 369.

“realidade” (*Realität*), no sentido em que se opõe a idealidade, significa independência da mente ou ser externo à mente (*ausser uns*). (ALLISON, 1983, p. 6, tradução nossa)¹².

Sendo assim, por idealidade (ou idealismo) vislumbramos a concepção das coisas com base unicamente na nossa própria mente (razão). Ao passo que, junto à noção de realidade (ou realismo) as coisas não são dadas pela mente, mas são captadas do mundo externo. Portanto, no realismo a realidade dos objetos é dada fora de nós, ou seja, existem além de nossa mente, em representações formuladas em uma realidade externa a nós.

Contudo, em qual significado a compreensão dos sentidos do idealismo e do realismo agrega valor a este ensaio? De fato já expomos a concepção de que o estado de natureza é uma ideia, mas será que essa ideia surge somente com base na razão? Ou existe alguma influencia da realidade sensível agindo sobre a cognição humana na construção dessa ideia? Portanto, apesar de não expor respostas ainda, acreditamos que essas perguntas foram suficientes para a validação destes primeiros comentários. Isto é, que a ideia de estado de natureza se constrói através da razão, mas não é uma razão pura tal como a que concebe as ideias de Deus, Imortalidade da Alma e Liberdade.

Dispostas essas noções básicas sobre a idealidade em contraposição com a realidade, avançamos para a compreensão de outros dois conceitos capitais para a Filosofia Crítica, que é a compreensão dos termos “transcendental” e “empírico”. Por empírico, deve ser entendido tudo aquilo que é apreendido por meio da experiência, ou seja, por meio dos sentidos.

Nada obstante, é importante distinguir o realismo do empírico, pois apesar de serem próximos não guardam o mesmo sentido. Assim, é possível distinguir esses termos dentro da acepção de que o realismo – tal qual o idealismo –, representam as origens de determinados conceitos. Ao passo que o termo empírico – tal qual o transcendental –, denotam o método, a forma através da qual os conceitos são formulados.

Desse modo, por transcendental deve ser compreendido tudo aquilo que é concebido pela razão por si só, sem o apelo ou apoio da

¹² “Ideality”, in the most general sense in which Kant uses the term, signifies mind dependence or being in the mind (*in uns*); while “reality” (*Realität*), in the sense in which it is opposed to “ideality”, signifies independence of mind or being external to the mind (*ausser uns*). (ALLISON, 1983, p. 6).

experiência, ou seja, Kant chama por “*transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, **que do nosso modo de os conhecer**, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 2013b, p. 53, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)¹³. Destacando que quando Kant cita o “modo de os conhecer”, está fazendo remissão ao formalismo intrínseco ao idealismo transcendental. Pressuposto que foi inclusive a tese através da qual Alisson (1983) afirmou que a *KrV* teve por objetivo evidenciar as *condições epistêmicas* para todo e qualquer o conhecimento; que seriam nada mais do que “condições necessárias e universais que refletem a estrutura do aparelho cognitivo humano e por meio da qual unicamente a mente humana pode representar algo como um objeto em geral” (GRANJA CASTRO, 1992, p. 8, tradução nossa)¹⁴. Onde as ideias da razão pura (Deus, Alma e Liberdade) seriam também princípios para a construção da arquitetônica racional, mas principalmente os limites além da qual nenhum conceito com algum significado útil seria possível. Portanto, apesar de o transcendental ir além da experiência, ela não poderia ir além da experiência possível, e, principalmente, daquilo que mesmo além da experiência não fosse útil para a razão.

Continuando, junto ao empírico, e por sua vez, naquilo que é transcendental, notam-se dois termos próximos que são os termos *a posteriori* e *a priori*, os quais em muitos casos são respectivamente tratados como sinônimos dos anteriores. Em que o *a priori* remete ao transcendental e o *a posteriori* ao empírico. Assim, uma elucidação sobre o sentido do *a priori* se manifesta presente quando o filósofo afirma que compreendia por “juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência.” (KANT, 2013b, p. 37, itálico de Kant)¹⁵; ao passo que, “distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência” (KANT, 2013b, p. 37, itálico de Kant)¹⁶.

É importante compreender também que o termo *a priori*, apesar de próximo, não é sinônimo de “puro”, ao passo que um conhecimento

¹³ **KrV**, B 25.

¹⁴ Condiciones epistémicas son las condiciones necesarias y universales que reflejan la estructura del aparato cognitivo humano y por las cuales únicamente la mente humana puede representarse algo como objeto em general. (GRANJA CASTRO, 1992, p. 8).

¹⁵ **KrV**, B 3.

¹⁶ **KrV**, B 2

pode ser *a priori*, mas não necessariamente ser puro. Assim, a título de exemplo, cita o filósofo que “a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência.” (KANT, 2013b, p. 37, itálico de Kant)¹⁷. Essa distinção é importante, particularmente quando nos referirmos à *Antropologia Pragmática*, à filosofia da história kantiana, às questões sobre o Estado, e também sobre o Direito as quais tem proposições *a priori*, mas que não são efetivamente puras. De tal modo, requerem algum conhecimento contingente sobre a realidade sem que a proposição idealizada seja necessariamente vinculada a uma experiência específica; bem como podem ser conceitos racionais formulados a partir de outros conceitos racionais. Consubstanciando-se, por exemplo, no que Kant formula com sendo “conhecimento filosófico”, isto é “o conhecimento racional a partir da construção de conceitos” (KANT, 2011d, p. 40)¹⁸.

Nesse interregno, é oportuno remeter ao conceito do termo prático, que não é nada mais do que “tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KANT, 2013b, p. 636)¹⁹; desse modo, dispomos que o empírico não remete necessariamente ao prático. Apesar de que a sua união pode remeter a outro conceito; isto é, ao pragmático. Um termo tido a divergências conforme citado por Cohen (2009). Porém, importantíssimo para a elucidação do escopo da antropologia pragmática – e em vários sentidos, da *MS*, também, doutrinas que aglutinam comentários sobre o estado de natureza. Assim, o referenciado estudioso postula que o conceito de pragmático pode ser interpretado de três formas distintas, as quais, a nosso ver, garante maior clareza ao conceito:

Primeiro, seu método e seu objetivo são pragmáticos, na medida em que estuda os seres humanos em termos de suas ações no mundo, e, portanto, como seres que agem livremente; segundo, o seu método é pragmático, pois envolve interação e observação; e terceiro, seu objetivo é pragmático, na medida em que não é apenas descritivo, mas prescritivo. (COHEN, 2009, p. 62, tradução nossa)²⁰.

¹⁷ **KrV**, B 3.

¹⁸ **Log**, AA 09:23.

¹⁹ **KrV**, A 800/B 828.

²⁰ first, its method and its aim are pragmatic insofar as it studies human beings in terms of their actions in the world, and thus as freely acting beings; second, its method is pragmatic in that it involves interaction

No entanto, apesar de a razão ser capaz de formular juízos sintéticos *a priori* independentes da experiência, isso não impede que os produtos desses juízos tenham um “uso” prático. Portanto, apesar de o *a priori* dever ser dado pela razão por meio de um método independente da experiência (o método transcendental), há possibilidade de um uso prático quando o referido juízo tem reflexos junto à liberdade. De fato, essa passagem do uso teórico da razão para um uso prático, é o que se convencionou como sendo a busca pela unidade da razão; tema que se faz presente na parte final da *KrV*, e que é mais bem delineada na *Crítica da Razão Prática (KpV)* denominada como sendo a busca pela unidade da razão.

Contudo, é junto ao transcendental, na busca ou na evidenciação do *a priori* que toda a *KrV* se cristaliza evidenciando os princípios essenciais da razão, como Allison (1983) denomina, “condições epistêmicas”. Assim, conforme ressaltado por Wilkerson:

A primeira seção principal, a Estética Transcendental, está preocupada com a contribuição da sensibilidade à experiência, com intuições necessárias ou **a priori** ou puras. A segunda seção principal, a Analítica Transcendental, é dedicada à contribuição de entendimento com a experiência, com os conceitos necessários ou **a priori** ou puros, também conhecido como as categorias. Na terceira seção principal, o Dialética Transcendental, Kant em causa, está envolvido, entre outras coisas, em descrever o destino alarmante que aguarda um metafísico que se esquece que a experiência ou conhecimento empírico de fato tem duas componentes complementares. Ele revela as fraquezas dos usos especulativas dos conceitos de uma alma, ou de um universo infinito, ou de Deus. (WILKERSON, 1976, p. 18, tradução e negrito nosso)²¹.

as well as observation; and third, its aim is pragmatic in as much as it is not only descriptive but prescriptive (COHEN, 2009, p. 62).

²¹ The first main section, the Transcendental Aesthetic, is concerned with the contribution of sensibility to experience, with necessary or a priori or pure intuitions. The second main section, the Transcendental Analytic, is devoted to the contribution of understanding to experience, with necessary or a priori or pure concepts, otherwise known as the categories. In the third main section, the Transcendental Dialectic, Kant is concerned among other things to describe the ghastly fate that awaits a metaphysician who forgets that experience or empirical knowledge does indeed have two complementary components. He reveals the weaknesses of speculative uses of concepts of a soul, or of an infinite universe, or of God. (WILKERSON, 1979, p. 18).

Assim, de certo modo, a busca da *KrV* é dada no interesse de demonstrar o resultado e a possibilidade de juízos sintético *a priori*. Mas essa busca está passível de riscos, tal qual, por exemplo, de formular juízos sintéticos independentes da experiência e tomá-los como reais, dando existência efetiva além dos limites da razão. Ocorrência que Kant denomina como sendo a criação de “ilusões da razão” que ultrapassam os limites da experiência possível. Improriedade que a *dialética transcendental* almeja evitar. De modo que, esta “é denominada lógica da ilusão (KrV A293/B349), enquanto a analítica transcendental é denominada a terra da verdade” (NODARI, 2009, p. 113).

Por meio dessas observações podemos concluir que tanto o idealismo quanto o realismo podem admitir tanto um sentido empírico quanto um sentido transcendental. Com isso, se o idealismo transcendental tem por meta a formulação *a priori* dos princípios que estruturam a razão, o idealismo empírico tenta impor junto à experiência sensível conceitos formulados na razão. Um exemplo simples seria a tentativa de provar a existência de Deus e da Alma junto à experiência sensível. Ou dentro do nosso escopo, a tentativa de tentar demonstrar a realidade empírica da ideia do contrato originário, ou mesmo da ideia de estado de natureza. Um realismo empírico, a seu turno, em vez de impor a razão sobre o mundo sensível, formularia conceitos junto ao mundo, tentando **conhecer** aquilo passível de experiência efetiva, bem como **pensar** aquilo que é incondicionado, mas ainda assim inserido dentro do contexto do mundo. Portanto, aquilo que pode e deve ser pensado no interesse de auxiliar uma melhor compreensão do mundo. Assim:

O empirismo da razão pura. Compreensão saudável. A doutrina é o realismo ou o formalismo da razão pura. O último só permite princípios da forma do uso da razão *a priori* em relação às experiências. Daí não permite a afirmação dogmática nem a negação dogmática sobre o que está além dos limites da experiência. Se a religião e a moral têm outras fontes de conhecimento do que meramente especulativas, elas revelam que os princípios práticos da razão estão necessariamente ligados à *postulatis* teórica. **Um *postulatum theoryticum*, no entanto, é uma hipótese necessária do acordo de cognição teórica e prática.** Nesse caso, a metafísica resiste a todas as objeções da razão pura e mostra que elas são

dialéticas, isto é, sua dialética (KANT, 2005, p. 201, itálicos de Kant, negrito nosso)^{22 23}.

Destarte, a cisão dos processos racionais nas faculdades de “conhecer” e “pensar” são capitais na teoria do conhecimento kantiana. Aliás, conforme exposto por Hegel, “Antes de Kant, não se fazia entre nós nenhuma diferença determinada entre *entendimento* e *razão*.” (HEGEL, 2011, p. 261). De modo que:

Para conhecer um objecto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). **Mas posso pensar no que quiser**, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível [...]. (KANT, 2013b, p. 25, negrito nosso)²⁴.

Com isso, ao desenvolver a tese de um idealismo transcendental, permissível de se manifestar como um realismo empírico, Kant “supera não apenas o racionalismo, o empirismo e o ceticismo; funda, sobretudo, uma **nova posição** do sujeito em relação à objetividade” (HOFFE, 2005, p. 44, negrito nosso). Essa posição é o que se convencionou denominar “revolução copernicana da filosofia”, particularmente por ter como objetivo demonstrar a importância do sujeito e não do objeto no ato de conhecer.

Entretanto, não podemos terminar este tópico sem um cuidado mais acentuado com o realismo empírico, pois conforme ressaltado por Lobeiras, as afirmações da antropologia pragmática se vinculam ao realismo empírico e não ao idealismo transcendental. Assim, no aspecto “teórico Kant define sua própria posição como “realismo empírico” e

²² **Refl.** AA 18:40. **Refl.** 4953.

²³ The empiricism of pure reason. Healthy understanding. The doctrine is either the realism or the formalism of pure reason. The latter permits only principles of the form of the use of our reason a priori with regard to experiences. Hence it permits neither dogmatic affirmation nor dogmatic denial about what is beyond the boundaries of experience. If religion and morality have other sources of cognition than merely speculative ones, they reveal the practical principles of reason to be necessarily connected with theoretical postulatis. A postulatum theoreticum, however, is a necessary hypothesis of the agreement of theoretical and practical cognition. In that case metaphysics resists all objections from pure reason and shows that they are dialectical, i.e., the dialectic thereof.

²⁴ **KrV**, B XXVII.

“idealismo transcendental”, em relação ao prático se poderia falar de “realismo empírico” (antropológico) e “idealismo prático” (ético). (LOBEIRAS, 2011, p. 85, tradução nossa)²⁵.

1.1.2 O realismo empírico

Conforme exposto por Louden (2000) a parte empírica da Filosofia Crítica é um ramo pouco explorado. Entretanto esse fato não pode ser exclusivamente relegado aos intérpretes do filósofo, mas remete também ao próprio Kant conforme exposto por Louden (2000). De tal modo, a parcela de culpa do filósofo se dá diante do fato dele não ter desenvolvido de forma suficiente esse aspecto de sua filosofia, dando exacerbada predominância ao aspecto puro em detrimento do empírico. Colocando, inclusive, as fontes sensíveis como tendo um papel meramente instrumental e subsidiário na vida humana.

Todavia, apesar desse fato – e, ainda, nos remetendo à Louden (2000) –, uma parcela significativa das ponderações de Kant está filiada ao aspecto empírico. No entanto, apesar de terem íntima relação com a empiria não são de fato ramos que se desenvolvem na experiência, mas servem como doutrinas intermediárias entre a teoria pura e a experiência sensível propriamente dita, objeto das ciências aplicadas.

Assim, na ótica de Louden (2000) a ética é composta de uma parte pura que se desenvolve principalmente nas duas primeiras críticas, ao passo que a sua parte impura se desenvolveria em textos mais próximos da experiência. No entanto, é importante salientar que os princípios “impuros” não devem ser tomados de forma pejorativa ou inferior aos princípios “puros”; mas de fato, se complementam. De tal modo, pondera o estudioso que “os estudos puros e impuros desempenham papéis necessários e complementares para a compreensão da ética.” (LOUDEN, 2000, p. vii, tradução nossa)²⁶. Portanto, ele cita como ramos importantes na filosofia kantiana – e que representam campos impuros de seu sistema –, a educação (pedagogia), a arte e a religião, bem como a antropologia e a história. Estas duas últimas imprescindíveis para este ensaio.

²⁵ [...] teórico Kant define su propia posición como “realismo empírico” e “idealismo transcendental”, en el respecto práctico se podría hablar asimismo de “realismo empírico” (antropológico) e “idealismo práctico” (ético). (LOBEIRAS, 2011, p. 85).

²⁶ both pure and impure studies play necessary and complementary roles in understanding ethics. (LOUDEN, 2000, p. vii).

Conforme exposto por Terra (1998) em remissão à Lewis W. Beck, junto a este estudioso se vislumbrava uma tese atinente à tentativa de denunciar “graus de pureza” junto à filosofia moral (prática), a saber:

- 1) Filosofia moral independente da natureza particular da razão humana e dependente apenas do fato da razão pura, o qual não é um fato empírico – metafísica da moral tal como considerada na *Fundamentação*.
- 2) Filosofia moral dependente do nível 1 e de três definições tiradas da psicologia, que dão o fundamento para os conceitos de imperativo, respeito e dever – crítica da razão prática.
- 3) Filosofia moral como desenvolvimento sistemático de princípio em 2, independente da razão humana, mas aplicável a esta na variedade de suas formas conhecidas empiricamente – metafísica dos costumes no livro com este título.
- 4) Sistema da filosofia prática (“sistema da ciência”) como exposição sistemática de 3, junto com fatos empíricos – mencionado repetidamente, mas nunca escrito.
- 5) Antropologia moral e pragmática – elaboração episódica de regras práticas – Lições de ética e antropologia. (BECK *apud* TERRA, 1998, p. 292-293).

No entanto, além de Beck garantir mais plausibilidade às afirmações de Loudon, outro ponto que acreditamos merecer ser ressaltado é o fato de Loudon dissertar sobre “ética” pura ou impura, ao passo que em Beck vemos graus de pureza da filosofia moral. De tal modo, em que pese o grau de requinte da teoria de Loudon, acreditamos que a melhor terminologia para o seu ensaio deveria se voltar para a evidenciação de uma “moral pura ou impura”.

Contudo, apesar dessa observação, é importante salientar que até a *MS* Kant não garantia muita distinção entre esses dois conceitos: ética e moral. Fato esse bem observado por Terra ao dispor que:

Quanto à ética (*Ethik*), Kant assinalou que significava a doutrina dos costumes em geral, e posteriormente passou a designar apenas parte dessa, a doutrina da virtude (Tugendl, VI, 379). Como a divisão da doutrina dos costumes (moral), o direito se opõe à ética (doutrina da virtude), e não à moral, que é mais ampla que esta; o que pode confundir é a denominação de moralidade ao acordo das ações com as leis éticas. Convém notar que nem sempre Kant mantém os sentidos das palavras tal como foram firmados aqui, o que evidentemente não facilita a tarefa do leitor. (TERRA, 1995, p. 77-78).

Situação que foi também observada por Beckenkamp, o qual, inclusive, almejou demonstrar o início dessa problemática atinente aos termos ético e moral, que conforme observou tem origem na filosofia de Wolff. Mas que foi superada com a construção da *MS*. De tal modo:

Quanto ao termo “moral”, Kant sempre o empregou no sentido estrito de “prático puro”, implicando um uso prático da razão *pura* (assim já em KrV, A800/B828). Mesmo tomado neste sentido estrito, entretanto, o termo “moral” admite ainda uma especificação, que entre os wolffianos era introduzida em relação ao segundo sentido do moral e do moralmente possível (o sentido estrito), conduzindo à distinção entre Ética (*ethica*), doutrina das obrigações internas, e o direito (jus), doutrina das obrigações externas. Esta última especificação foi explicitada por Kant tão somente na *Metafísica dos Costumes*, o que tem dificultado a compreensão aos leitores familiarizados com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da razão prática*, mas desconhecedores da terminologia e sistemática wolffianas. (BECKENKAMP, 2003, p. 153-154, itálico do autor).

De tal modo, “é preciso tomar o termo “moral” de uma forma bastante neutra, como sinônimo de prático ou possível segundo a liberdade, evitando as conotações éticas ou moralizantes” (BECKENKAMP, 2003, p. 154-155). De maneira, enfim, que levando em consideração o sistema kantiano e o seu desenvolvimento, vemos que a pureza ou impureza citada por Louden deve se atrelar à moral e não à ética. Em sentido similar, a “moral, no sentido de reflexão filosófica sobre a vida moral, denomina-se igualmente ética [...]” (MENEZES; BOTO, 2014, p. 442).

Contudo, superada essas observações, tanto Louden quanto Beck nos permitem dispor que o próprio método de pesquisa de Kant junto à Antropologia – e ramos contingentes –, denuncia a validade da afirmação com alguma relação com a experiência²⁷. Porém, sem uma experiência efetiva e real para o conceito formulado. Assim, acreditamos que a Antropologia kantiana tal como ressaltado por Lobeiras (2011) esta mais vinculada ao realismo empírico do que ao

²⁷ O leitor deve observar que não estamos afirmando que a experiência nos permite formular conceitos *a priori*, ou mesmo nos dar algum de seus elementos. O que ressaltamos, é que a experiência garante uma “forma” de formular conceitos *a priori* que leva conceitos como o de mudança como princípio para pensar conceitos *a priori*. Mudança essa que não pode ser formulada pela razão sem a vivência no mundo sensível.

idealismo transcendental, pois seu uso se volta para a compreensão da experiência sensível, e não da razão. Denotando, assim, a importância do realismo empírico em detrimento da hipervalorização do idealismo transcendental. E com isso, demonstrando a importância da experiência – mesmo que de forma contingente a forma de determinados pensamentos –, no sistema filosófico kantiano.

Para tanto, suas proposições são *a priori* em vários sentidos, sem serem necessariamente puras. Isto é, a empiria é utilizada somente de forma contingente a fim de mais bem elucidar as ideias formuladas. De modo que “não são precisamente fontes, mas meios auxiliares da antropologia: a história, as biografias e até as peças de teatro e os romances” (KANT, 2009, p. 23)²⁸. Isto é, a experiência sensível não é fonte para a consolidação de uma antropologia pragmática, mas meios através da qual os conceitos racionais lá formulados podem ser compreendidos. De modo que, a razão formula hipóteses para aquilo que não compreende. Isto é, realiza um exercício especulativo sobre o gênero humano livre que age sobre o mundo.

1.1.2.1 Realismo empírico e a antropologia pragmática

Essa relação é importante, pois várias características citadas por Kant sobre o estado de natureza não se resumem à *MS*, mas se apresentam também na *Anth*. Aliás, várias afirmações da *MS* tais como, sobre o casamento, propriedade, posse, justiça privada, etc., seguem a mesma formulação desenvolvida ao longo da *Anth*. Isto é, boa parte dos conceitos apresentados na *Anth* e na *MS* são construídos através de processos racionais, mas que não são necessariamente empíricos. Nada obstante, esses conceitos não são princípios ou conceitos puros, de tal modo, não podem ser manifestações racionais do idealismo transcendental. Com isso, urge compreendê-los dentro da arquitetônica kantiana. Da mesma feita, discursos sobre a filosofia da história (ou história filosófica, conforme exporemos) não são conceitos formulados através de processos racionais puros, mas discutem, por exemplo, que a própria concepção de uma “paz perpétua” é uma ideia, um conceito da razão, mas que não é puro, tão pouco transcendental.

Assim, ao ajustar a antropologia pragmática dentro do escopo do realismo empírico, estamos também dispondo que conceitos racionais que se fazem presente em outros textos kantianos que levem em consideração o que o homem faz e constrói através de sua liberdade são

²⁸ *Anth*, AA 07:121.

conceitos da razão formulados dentro do escopo do realismo empírico. Ou seja, a filosofia kantiana é idealista e transcendental quando dá os princípios do sistema racional através da qual ele é estruturado, mas a forma como eles são aplicados, bem como outros são formulados requerem um realismo que seja também empírico. Pois não busca efetivamente expandir o conhecimento do mundo, mas a "forma" que esse mundo é conhecido.

Dentro dessas balizas, a fim de mais bem compreender o método através do qual conceitos da antropologia pragmática são formulados, Bonaccini (2010), dispõe que não se trata de um método meramente indutivo, mas é elaborado por meio de uma “ciência por analogia”, ou seja, de um raciocínio reflexivo que parte do eu para o outro, e deste para mim mesmo. Todavia, o movimento inicial é sempre do indivíduo para o coletivo. Tal entendimento está bem claro no trecho em que Kant afirma que:

Viajar, ainda que seja apenas pela leitura de relatos de viagens, é um dos meios de ampliar o âmbito da antropologia. Mas ampliá-la numa dimensão maior é preciso ter primeiro adquirido conhecimento do ser humano em sua própria terra, por meio das relações com os conterrâneos da cidade ou do campo, se se quer saber o que se deve buscar fora. (KANT, 2009, p. 22)²⁹.

Assim, por meio desse movimento do eu ao mundo e deste em direção ao eu, imprime-se a possibilidade de emissão de juízos universais. Entretanto, um modo diverso de universalidade relacionada a juízos *a priori*; em um sentido que não é necessariamente puro. Nesse sentido, Frierson (2003) considera que a Antropologia emite juízos universais, mas em sentido comparativo, ou seja, por generalização e não em sentido absoluto.

Para tanto, Frierson (2003) desenvolve o seu argumento sobre a hipótese de que a Filosofia Crítica kantiana denota a possibilidade de que a universalidade seja tomada ao menos em dois sentidos. Pressuposição que parte da *Crítica da Faculdade do Juízo (KU)*, em uma passagem em que o filósofo afirma que a ideia de universalidade pode assumir uma conotação diversa da de costume ao desenvolver que “aqui a universalidade é tomada só comparativamente; e então há somente **regras gerais (como o são todas as empíricas)**, não universais, como as que o juízo de gosto sobre o belo [...]” (KANT,

²⁹ Anth, AA 07:120.

2012a, p. 50, **negrito nosso**)³⁰. Sobre a mesma premissa em *KrV* ele afirma que “a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, mas apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução)” (KANT, 2013b, p. 38, **italico de Kant**)³¹. Da mesma forma, dispõe que a “estrita universalidade da regra não é também propriedade de quaisquer regras empíricas, que, por indução, só alcançam universalidade comparativa, isto é, uma utilidade alargada” (KANT, 2013b, p. 124)³². Em síntese:

[...] se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*. **A universalidade empírica é, assim, uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria** [...]. (KANT, 2013b, p. 38, **italico de Kant, negrito e sublinhado nosso**)³³.

Destarte, com base nessas citações Frierson (2003) chega a seguinte conclusão:

Allgemein é o termo geralmente traduzido como “universal” em escritos kantianos e em particular é o termo usado para descrever a “universalidade” do mal radical na *Religião* (6:29). Na *Antropologia*, por sua vez, Kant tem o cuidado de usar o termo *Generalkenntnis* para descrever o conhecimento “universal” envolvido na antropologia (7:120). (FRIERSON, 2003, p. 39, **italico do autor, tradução nossa**)³⁴.

Destacamos, inclusive, que essa interpretação está de acordo com a tradução da *Anth* realizada por Clélia Aparecida Martins utilizada ao longo deste ensaio. Com isso, no trecho citado na parte final da referência supra, a tradução foi disposta da seguinte forma: “os

³⁰ **KU**, AA 05:21.

³¹ **KrV**, B3.

³² **KrV**, A 91-92/B 124.

³³ **KrV**, B 4.

³⁴ *Allgemein* is the term generally translated as “universal” in Kant’s writings and in particular is the term used to describe the “universality” of radical evil in the *Religion* (6:29). In the *Anthropology* as well, Kant is careful to use the term *Generalkenntnis* to describe the “universal” knowledge involved in anthropology (7:120). (FRIERSON, 2003, p. 39).

conhecimento gerais sempre precedem os *conhecimentos locais*” (KANT, 2009, p. 22, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)³⁵.

Desse modo, a expressão “ciência por analogia” defendida por Bonaccini (2010) se manifesta por meio da ideia de que a Antropologia explicita dados obtidos por meio de uma generalização que é capaz de ser aplicável a maioria dos casos, mas não a totalidade. Salientamos que a diversidade adstrita ao não cumprimento da regra por generalização garante na verdade o escopo necessário para o agir livre do homem, ou seja, “garante o espaço de deliberação a seu “objeto”, a saber, o homem *empiricamente* dado como ser terreno e racional, capaz de escolha e interação” (BONACCINI, 2010, p. 283). Portanto, a exceção à regra é em certa medida o escopo de ação do livre arbítrio, princípio que impede uma antropologia em um sentido estritamente *a priori* dentro do escopo de uma reflexão pura; mas impura no sentido explicitar conceitos racionais sobre fatos observados na experiência sensível.

Assim, tais inferências denotam que o realismo empírico kantiano é um ramo de sua filosofia muito mais forte do que se imagina. Ele permeia a especulação teórica sobre a experiência sensível efetiva, permitindo a formulação de conceitos racionais. Mas isso será mais bem compreendido, quando a faculdade de pensar foi devidamente apresentada em seus conceitos mínimos. Destarte:

Essa ciência pode ter por base observação e experiência, sem ser um agregado de cognições amontoadas de modo aleatório ou “meramente” indutivo; ainda que seu conhecimento não fosse apodítico, sua “universalidade” fundar-se-ia em um conhecimento analógico da humanidade. Trata-se de um conhecimento que, de resto, pode ser atestado e corroborado na ação por mim e por cada um dos homens de cada país, de cada cultura, de cada raça: “[...] o conhecimento da humanidade é ao mesmo tempo meu conhecimento [...]. por isso, devemos estudar a nós mesmos, e porque queremos aplicar [esse conhecimento] a outros, temos que estudar a humanidade”. (BONACCINI, 2010p. 284).

De tal modo, seguindo agora as orientações de PEREZ (2014), este pesquisador conclui que “existência e/ou cognoscibilidade dos objetos externos pode ser decidida a partir do idealismo transcendental [...]” (PEREZ, 2014, p. 38). No entanto, o idealismo transcendental não se limita a explicitar as condições para que possamos conhecer os objetos, ele avança sobre os conhecimentos constituídos sobre os

³⁵ Anth, AA 07:120.

objetos. Nessa empreitada se faz “necessário achar as regras lógico-semânticas das proposições (práticas, estéticas, da história, do direito etc.) para resolver sua validade e os problemas que se derivam.” (PEREZ, 2014, p. 38). Ou seja, estamos novamente dentro do escopo dos princípios impuros de Louden (2000), onde uma citação de Borges dispõe que a “ética impura é necessária quando da aplicação de princípios puros a circunstâncias empíricas, nas quais temos seres sensíveis racionais como agentes morais.” (BORGES, 2003, p. 3).

Assim, é no interesse da razão de agir sobre esses aspectos do mundo sensível, onde damos ênfase à antropologia pragmática – mas ainda preso aos limites da experiência possível para não acarretar a construção de “quimeras” –, que o realismo empírico propõe as suas ideias *a priori*. Mas aqui, novamente, *a priori* tão e simplesmente ao não se fundar na experiência, mas na própria racionalidade. Destarte, Loparic (2005) denomina essas construções da razão como sendo “**“ficções heurísticas”** a serem utilizadas como princípios-guia da pesquisa empírica e para a organização dos resultados assim obtidos na forma de sistemas de leis empíricas.” (LOPARIC, 2005, p. 120-121, **negrito nosso**).

Nada obstante, se a antropologia está fortemente relacionada com a empiria e, por conseguinte, com o realismo empírico, a própria *Metafísica dos Costumes* – conforme citado –, está também intimamente envolvida com essa nuance da realidade. Ao passo, inclusive, de Beck dispor que:

[...] a divisão das ciências práticas (na Doutrina do Direito e na Doutrina da Virtude) **requer conhecimento empírico do homem** para definições específicas dos deveres como deveres humanos. Tal conhecimento não é uma parte do exame crítico da razão prática, mas pressupõe ambas as críticas, a elaboração dos princípios a priori, e conhecimento empírico concernente à natureza humana. (BECK, 1984, p. 53, tradução nossa, **negrito e sublinhado nosso**)³⁶.

³⁶ [...] the division of practical sciences (into the Doctrine of Right and the Doctrine of Virtue) requires empirical knowledge of man for the specific definition of duties as human duties. Such knowledge is not a part of the critical examination of practical reason but presupposes both critique, the elaboration of its a priori principles, and empirical knowledge concerning human nature. (BECK, 1984, p. 53).

Com essas remissões, acreditamos ter apresentado alguns elementos mínimos que nos permitem deduzir que a antropologia pragmática e outros conceitos racionais que requerem uma universalização por generalização são necessariamente conceitos do realismo empírico. De modo que, ao se falar sobre a ideia de um estado de natureza, ou mesmo de um contrato originário – que o acompanha com muita proximidade –, estamos dentro do escopo dessa mesma nuance da epistemologia kantiana. Assim, avancemos sobre as faculdades de conhecer e pensar a fim de compreender a possibilidade racional de pensar o estado que devemos necessariamente abandonar no interesse de construir uma realidade regida por leis.

1.2 O CONHECIMENTO E OS LIMITES DA RAZÃO

Conforme exposto, o idealismo transcendental tem por fundamento a tese de que o mundo externo é concebido pela razão de modo que os objetos que são tratados por essa razão se sustentam em si mesmos por meio das representações que são acertadas diretamente pela razão. Mas esse idealismo remete a um formalismo que não só se processa na experiência possível – dispondo sobre o que podemos de fato conhecer –, mas também demonstra os limites da razão, em que é permitido pensar a realidade através de conceitos racionais. Assim, o que podemos conhecer está atrelado à faculdade de conhecer.

1.2.1 O que posso conhecer

Junto à faculdade de conhecer se assentam as formas através da qual a cognição humana é capaz de formular conhecimento efetivo e verdadeiro. Sendo que, todo conceito é verdadeiro quando está em concordância com o seu objeto, de modo que “um conhecimento é falso se não concordar com o objecto a que é referido, [...]”. (KANT, 2013b, p. 93)³⁷. Assim, “a única coisa que posso fazer é avaliar se o meu conhecimento do objeto concorda com o meu conhecimento do objeto” (KANT, 2011d, p. 67, *itálico de Kant, negrito nosso*)³⁸.

Portanto, “relativamente à natureza, **a experiência dá-nos a regra e é fonte da verdade**; [...]” (KANT, 2013b, p. 312, *negrito nosso*)³⁹. Mesmo porque “não resta dúvida de que todo o nosso

³⁷ KrV, B 83.

³⁸ Log, AA 09:70.

³⁹ KrV, A 318/B 375.

conhecimento começa pela experiência” (KANT, 2013b, p. 36)⁴⁰. Portanto, “Kant rejeita qualquer noção platônica de verdade como adequação do conhecimento a uma ideia” (CAYGILL, 2000, p. 316).

Sendo assim, o ato de formular conhecimentos é, “via de regra”, um processo dicotômico, pois “há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento” (KANT, 2013b, p. 56)⁴¹. Cujas síntese é dada na seguinte expressão: “Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. **Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceito são cegas**” (KANT, 2013b, p. 89, negrito nosso)⁴². De onde se infere a situação da experiência e da razão agirem isoladamente produzindo “intuições cegas” e “conceitos vazios”. Assim, a constituição de conhecimento verdadeiro e efetivo seria sempre um processo constitutivo, oriundo da síntese das representações da sensibilidade e do entendimento. Conceitos que não são nada mais que juízos formulados, mesmo porque, conforme citado, a *KrV* tem por fundamento evidenciar a possibilidade de “juízos sintéticos *a priori*”.

Obviamente que na *KrV* se encontra a explicação mais completa sobre os termos, mas nos *Prol* Kant faz uma síntese tão precisa que merece citação. Nesse interesse, Kant afirma que os “juízos analíticos nada dizem no predicado que não esteja já pensado realmente no conceito do sujeito” (KANT, 1987, p. 25)⁴³. De modo que, no juízo em que o predicado contém algo que não estava contido no conceito do sujeito, tal juízo “aumenta pois o meu conhecimento, ao acrescentar algo ao meu conceito; deve, portanto, chamar-se um juízo sintético” (KANT, 1987, p. 25)⁴⁴.

Dessa citação, observamos que por excelência um processo que faz síntese entre duas faculdades e gera um produto novo, deve ser um juízo sintético. Portanto, o processo de formular conhecimentos com base na experiência são juízos sintéticos, que por serem posteriores e necessariamente vinculados à experiência devem ser classificados como *a posteriori*, ou seja, dependentes da experiência. Pois, conforme

⁴⁰ **KrV**, B1.

⁴¹ **KrV**, A 16 / B 30.

⁴² **KrV**, A 51/ B 75.

⁴³ **Prol**, AA 04:278.

⁴⁴ **Prol**, AA 04:278.

exposto por Kant, os “juízos empíricos são sempre sintéticos” (KANT, 1987, p. 26)⁴⁵. Ao passo que, os juízos analíticos são sempre *a priori*.

Assim, vemos que os juízos analíticos tem por característica básica a capacidade de serem “explicativos” junto aos argumentos por permitirem esclarecer os assuntos sem trazer algo necessariamente novo. Observando, que juízos sintéticos, sejam eles *a priori* ou *a posteriori*, tem sempre um caráter “extensivo”, ou seja, ampliam as informações das premissas iniciais.

Dessa maneira, no que se refere tanto as formas puras da intuição quanto das categorias do entendimento, ambos se manifestam como juízos sintéticos *a priori*. De modo que:

são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, quando referimos as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral e dizemos: as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objectos* da experiência e têm, por isso, validade objectiva num juízo sintético *a priori*. (KANT, 2013b, p. 195, itálico de Kant)⁴⁶.

1.2.1.1 A sensibilidade e a intuição

Conforme exposto por Ferry (2012) a melhor forma de demonstrar a importância da sensibilidade é destacar que apesar de o entendimento ser a faculdade ativa que nos garante a “compreensão” e a “extensão” sobre os objetos do mundo é sobre a sensibilidade que a existência desses objetos se mostra para todos nós por meio de uma representação singular. Posto isso, sem avançar sobre o entendimento e a operação de formular conceitos, destacamos que a sensibilidade é uma faculdade muito cara à teoria kantiana, pois é junto a ela que diversos conceitos fundamentais de sua filosofia se fazem presentes. Tais quais: experiência; fenômenos; e coisa em si, entre outras.

Dessa maneira, a sensibilidade é o meio através da qual a razão se abre para os objetos externos, ou seja, a “capacidade de receber representações (**receptividade**), graças à maneira como somos afectados pelos objectos, denomina-se *sensibilidade*” (KANT, 2013b, p. 61, itálico de Kant, negrito nosso)⁴⁷. Destacamos, desse modo, que a sensibilidade

⁴⁵ Prol, AA 04:280.

⁴⁶ KrV, A 158/B 197.

⁴⁷ KrV, B 34.

deve ser entendida como sendo a “forma” cognitiva dessa receptividade para o mundo. Portanto, é por meio dela que o homem, um ser que vive em um mundo externo a ele, consegue perceber esse mesmo mundo por meio de um processo cognitivo que recebe a denominação de “intuição”.

Sendo que é através da intuição que a experiência se concretiza por meio de “uma contínua adição (síntese) das percepções” (KANT, 1987, p. 39)⁴⁸. Destacando que “a experiência não concede nunca aos juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução)” (KANT, 2013b, p. 38, *italico de Kant*)⁴⁹. Mesmo porque a universalidade não é dada nem mesmo pelo entendimento por meio da emissão de conceitos⁵⁰, mas na verdade por meio das “ideias da razão” através de uma universalidade idealizada. Com isso, tanto a sensibilidade quanto a experiência remetem a representações singulares. Sendo que, por representação devemos compreender como um “termo genérico que designa tanto o que se apresenta como dado quanto a representação como **síntese** do diverso que se apresenta.” (VAYSSE, 2012, p. 65).

Assim, a “representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se intuição” (KANT, 2013b, p. 131)⁵¹. Sendo essa a representação inicial a qual não se manifesta somente de modo empírico, mas também de forma pura. Há, no entanto, um requisito básico que é a necessidade do diverso, não só para evidenciar objetos distintos a serem representados, mas, também, representações distintas desses mesmos objetos, onde a própria consciência de si em contraposição com as representações dos objetos denota esse requisito.

Sendo assim, a representação é essencial para a produção dos fenômenos em distinção das coisas em si, pois é a representação das coisas em si que dá material aos fenômenos e não as coisas em si, mesmo porque, se assim o fosse tratar-se-ia de um realismo transcendental e não de um idealismo transcendental. De modo que, o objeto que inicia o processo cognitivo não é a coisa em si, “mas de fato

⁴⁸ **Prol**, AA 04:294.

⁴⁹ **KrV**, B 3.

⁵⁰ Conforme será exposto oportunamente, os juízos do entendimento são generalizantes, denotando assim o seu caráter objetivo (para todos), mas esses juízos não são universais, pois, também, como será apresentado futuramente o conceito de universal nos remete a ideia de totalidade e nesse sentido, nem a sensibilidade nem o entendimento garante a totalidade, mas tão somente a singularidade de nossos juízos e a generalidade de nossos conceitos.

⁵¹ **KrV**, B 132.

a representação desse objeto externo a nós”, ou seja, o “fenômeno” formulado pela intuição.

Com isso, é junto aos fenômenos, que são regidos pelas leis de nossa racionalidade – leis *a priori* –, que todo o sistema da Filosofia Crítica se estrutura. Ao passo que, é sobre as coisas em si que eventualmente o realismo transcendental, citado anteriormente, se estruturaria; ou seja, enquanto o idealismo transcendental identifica coisas externas a nós, mas que nunca poderão ser conhecidas por si mesmas por serem independentes de nós, o realismo transcendental afirma que isso é possível. Portanto, o que chega a nossa razão são as representações das coisas em si – os fenômenos –, capazes de sensibilizar nossa intuição; conformando-se as formas puras da intuição: espaço e tempo.

1.2.1.1.1 Espaço e Tempo: as condições a priori da experiência

Se a sensibilidade é fundamental para a experiência e, por consequência, a todo ato de conhecer, junto às formas puras da sensibilidade do “espaço” e do “tempo” temos as condições fundamentais para a sensibilidade. Desse modo, junto a essas duas condições manifestam-se os requisitos basilares para todo o conhecimento empírico.

Todavia, conforme exposto por Wilkerson (1976), no período em que a *KrV* foi construída (parte final do século XVIII) o espaço e o tempo eram interpretados ao menos de duas formas distintas e de certo modo inconciliáveis: uma concebendo o espaço e tempo como idealidades e outra se pautando em um sentido empírico desses elementos, sendo tratados, inclusive, como objetos isolados da experiência. Nesse sentido:

Naquela época, havia dois pontos de vista predominantes e competindo entre si. Discípulos de Leibniz pensavam o espaço e o tempo como essencialmente relacionais, como um conjunto de relações entre objetos. De acordo com eles não fazia sentido falar de espaço e tempo em completo isolamento a partir de objetos espacial e temporalmente relacionados. Se houvesse haveria objetos sem espaço e sem tempo. Em contraste, Newtonianos consideravam o espaço e o tempo como sujeitos logicamente independentes, infinitamente estendidos, que continha objetos, mas que eram independentes deles. Ou seja, mesmo que não houvesse nenhum objeto ainda haveria espaço e tempo, como espaço vazio e tempo vazio. Formalmente os Leibnizianos consideravam o espaço e o

tempo como logicamente *secundários*, dependentes inteiramente da existência de vários objetos espacial e temporalmente relacionado, enquanto Newtonianos consideravam o espaço e o tempo como logicamente *primários*, perfeitamente capazes de existir na ausência completa de quaisquer objetos. (WILKERSON, 1976, p. 8, itálico do autor, tradução nossa)⁵².

Em Kant, por sua vez, suas afirmações refletiam a influência de Leibniz, mas com ele não concordava em absoluto. Ou seja, espaço e tempo não são tratados como coisas em si, situação em que poderiam ser separados da experiência como objetos independentes passíveis de análise. Mas a realidade do espaço e do tempo se dá de forma transcendental, pois são percebidos pela nossa sensibilidade como condições para o ato de conhecer que estão em nós e não nos objetos ou em um espaço e tempo externo a nós.

Com isso, espaço e tempo junto à Filosofia Crítica são percebidos e não conhecidos no sentido de uma experiência externa. Portanto, enquanto em Leibniz o espaço e o tempo são dependentes dos objetos para serem analisados, em Kant, como intuições puras, eles podem ter realidade na nossa intelectualidade independente dos objetos e da própria experiência. Além disso, a possibilidade de sua realidade independente da experiência é a característica que denota o *a priori* do espaço e do tempo junto à sensibilidade. Mas novamente, como condições e não como coisas em si.

Nesse sentido, particularmente sobre o espaço, mas cujas premissas em certo sentido são passíveis para o tempo, Kant afirma que:

⁵² The first is a problem about the nature of space and time. At that time there were two prevailing and competing views. Disciples of Leibniz thought of space and time as essentially relational, as a set of relations between objects. According to them it made no sense to talk of space and time in complete isolation from objects spatially and temporally related. If there were would be no space and no time. In contrast Newtonians regarded space and time as logically independent individuals, infinitely extended, which contained objects but which were independent of them. That is, even if there were no objects there would still be space and time, empty space empty time. Formally Leibnizians regarded space and time as logically *secondary*, dependent entirely on there being various objects spatially and temporally related, whereas Newtonians regarded space and time as logically *primary*, perfectly capable of existing in the complete absence of any objects. (WILKERSON, 1976, p. 8, itálico do autor).

1. O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efectivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requere-se já o fundamento da **noção de espaço**. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenómenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação.

2. O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objectos alguns no espaço. **Consideramos**, por conseguinte, o **espaço a condição de possibilidade dos fenómenos, não uma determinação que dependa dele**; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenómenos externos. (KANT, 2013b, p. 64-65, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁵³.

A fim de auxiliar a interpretação do leitor, destacamos o termo “noção de espaço”, ou seja, como uma forma pura da intuição, o espaço e, por conseguinte, o tempo deve ser considerado como uma “noção” e não como um fenómeno em si. Portanto, espaço e tempo como noções são anteriores à experiência efetiva; subjetivos no sentido de que devem ser percebido por nós, e objetivos no sentido de que devem ser intuídos por todos indistintamente. Desse modo, é essa “noção” *a priori* que reveste a concepção kantiana de espaço e tempo como formas puras da sensibilidade.

Assim, as noções de espaço assumem não só um requisito *a priori* para o conhecimento das coisas externas a nós, mas dá também a forma através da qual essas coisas externas a nós podem a ser apreendidas por nossa cognição. Allen W. Wood elucida esse processamento cognitivo ao dispor que:

Espaço e tempo são também *intuições formais*, ou seja, eles são como objetos intuídos, de tal forma que são indivíduos com os quais nossa intuição coloca-nos em relação cognitiva imediata. Espaço e tempo são como objetos em que qualquer intuição de um objeto é também uma intuição do espaço no qual o objeto é localizado e do tempo no qual a própria experiência toma lugar. Espaço e tempo,

⁵³ KrV, A 24/B 39.

Kant insiste, são também intuídos como objetos *singulares*, em que qualquer ciência de uma localização no espaço (por exemplo, desta sala) é igual uma ciência do *espaço como um todo*, ao qual o espaço nesta sala pertence (como parte sua). (WOOD, 2008, p. 56, itálico do autor).

Notamos, assim, que tanto a noção de espaço, quanto a de tempo surgem diante da noção de um tempo e de um espaço que não podem ser separados, pois as intuições do espaço e do tempo não podem ser divididas em espaços ou tempos menores. Quando o espaço é separado o que se separa é a forma do espaço que os objetos possuem, não o próprio espaço em si. Da mesma forma, não se divide o tempo em espaços menores, percebemos somente um momento de uma sequência infinita que compreende o tempo como um todo.

Portanto, tanto o espaço quanto o tempo são mais do que meras formas da percepção dos objetos externos a nós, são uma intuição de uma totalidade que não pode ser dividida em uma experiência singular, mas cuja ideia de totalidade pode ser representada em nós. Ressaltando que a noção de tempo tem sempre precedência, bem como mais importância que a noção de espaço, pois aquela é uma noção subjetiva interna, enquanto está última é uma noção subjetiva externa. Visto que:

(...) o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos. (KANT, 2013b, p. 73, itálico de Kant).

Portanto, enquanto o tempo guarda o sentido interno das representações que irão compor os fenômenos, o espaço guarda o sentido externo através da qual os fenômenos externos tomam forma e singularidade externa com o mundo externo a nós. Ou seja, cada objeto é percebido individualmente por meio da simultaneidade dos espaços inerentes a cada objeto. Onde a necessidade da ideia de uma mudança inerente à sucessão no tempo é a noção imprescindível de todas as representações, sejam internas ou externas. Tal a importância do tempo que Kant afirma que:

O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem pois **realidade subjectiva**, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado como

objecto, mas apenas como modo de representação de mim mesmo como objecto. (KANT, 2013b, p. 75, **negrito nosso**)⁵⁴.

Assim, a importância do tempo se impõe sobre todas as representações, sejam elas empíricas ou não. Pois além do tempo determinar as representações sensíveis, determina, também, de forma indireta, as representações inteligíveis, posto que a influência do tempo se dá sobre os princípios puros do entendimento. De tal modo, explicitemos, um pouco, a segunda fase do processo de conhecer.

1.2.1.2 O entendimento e as suas categorias

As categorias do entendimento são formuladas pela faculdade de julgar, utilizando-se das representações tomadas da imaginação, que são o material através da qual a razão processa juízos fundamentais que se consolidam em categorias mínimas que por meio da síntese com o diverso permitem a constituição de conhecimentos efetivos. Dessa empreitada a multiplicidade do diverso oriundo da sensibilidade toma a forma de uma generalização imposta pela razão, cuja generalização contingente é dada pelas categorias puras do entendimento.

Assim, nessa proposta cognitiva, Kant formula quatro juízos mínimos, mas que deveriam apresentar três momentos distintos. Os quais seriam idealizados pela razão por meio de doze juízos capazes de formular as regras mínimas para conhecimento das representações da sensibilidade. Portanto, os juízos mínimos reconhecidos por Kant são os juízos de “quantidade”, “qualidade”, “relação” e “modalidade”.

Os momentos dos juízos de **quantidade** podem ser universais, particulares ou singulares; os de **qualidade** podem ser afirmativos, negativos ou infinitos; os de **relação** categóricos, hipotéticos ou disjuntivos; e, por fim, os de **modalidade** podem ser problemáticos, assertórios ou apodícticos. Sendo que, em direta relação com cada um desses juízos se efetiva uma categoria específica em direta catalogação.

Posto isso, as categorias do entendimento, como formas lógicas da possibilidade do conhecimento, são obtidas por meio dos juízos supracitados que permitem a síntese da seguinte tábua de categorias: **Da quantidade** – unidade, pluralidade e totalidade; **Da qualidade** – realidade, negação e limitação; **Da relação** – inerência (acidente) e subsistência, causalidade e dependência, e comunidade; e **Da**

⁵⁴ **KrV**, B 54.

modalidade – possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência e necessidade/contingência.

Dessa maneira, cada um desses juízos é tratado pelo entendimento como princípios. Ou seja, princípios do entendimento puro, regras lógicas através da qual as representações da sensibilidade são catalogadas pela razão. Portanto, no que se refere ao processo lógico-formal através da qual os conhecimentos são formulados (sensibilidade + entendimento), torna-se possível a formulação do seguinte método ou processo lógico:

1º as coisas externas a nós, as *noumena* (representados pelas coisas em si), são apreendidas pela sensibilidade e através da acomodação dessas representações externas às formas puras da sensibilidade – espaço e tempo –, são intuídos representações subjetivas, os fenômenos;

2º esses fenômenos são tomados pela imaginação que os associa a outras representações e os coordena (esquematiza) com as categorias do entendimento; e

3º as representações da imaginação são tomadas pelo entendimento que os categoriza por meio de suas categorias singularizando essas representações (gerais) com as particularidades que lhes são únicas, enfim, o conhecimento por meio de um juízo sintético *a posteriori* é formulado. De modo que só é possível conhecer aquilo que de alguma forma é dado através da sensibilidade.

Contudo, a razão humana não se satisfaz com o que se apresenta perante os sentidos; com aquilo que ela efetivamente compreende e condiciona, ela busca sempre o desconhecido, o incondicionado. Mesmo porque “(...) a experiência em si e a razão não são suficientes, mas sempre recorrem cada vez mais longe e, portanto, longe de si mesmos.” (KANT, 2005, p. 312, tradução nossa)⁵⁵ ⁵⁶. É dentro dessa seara que a faculdade de pensar e os limites da razão se fazem presentes, temas do próximo tópico.

1.2.2 O que posso pensar

Ao iniciar este tópico, vemos que uma citação de Kant já utilizada talvez seja a melhor fonte através da qual o pensamento junto às “ideias da razão” pode ser desenvolvido. Sendo assim, conforme

⁵⁵ **Refl**, AA 18:395. **Refl** 5938 1783-84.

⁵⁶ (...) that experience itself and reason are not sufficient, but always turn ever farther and thus away from themselves. (KANT, 2005, p. 312).

exposto por Kant, “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2013b, p. 89)⁵⁷. Nesse interesse, o que ora deve ser ressaltado é a expressão “pensamentos sem conteúdo são vazios [...]”.

Sobre essa declaração Caimi (2001) desenvolve a tese de que essa expressão não deve ser tomada como um simples recurso estilístico, mas que de fato guarda a síntese do processo lógico-formal da Filosofia Crítica ao apresentar os objetos isolados da sensibilidade e do entendimento. Todavia, o objeto deste tópico são os “pensamentos vazios”, ou seja, as ideias sem conteúdo, pois as ideias não são nada mais que pensamentos, que sem a devida experiência são “vazios”.

Nesse sentido, enquanto o entendimento age sobre as representações da sensibilidade, a razão se desenvolve sobre as representações do entendimento construindo os conceitos puros do entendimento, isto é, as categorias. Posto isso, pensamentos sem conteúdo são pensamentos puros. Sendo que, não necessariamente serão sempre puros, pois já ressaltamos que os predicados “puro” e “*a priori*” não tem o mesmo significado dentro da construção crítica daquilo que podemos de fato conhecer ou pensar.

Sob esse raciocínio, “***a ideia é um conceito da razão***, cujo objeto não pode de modo algum encontrar na experiência” (KANT, 2011d, p. 110, *italico de Kant, negrito e sublinhado nosso*)⁵⁸, onde se vê que as ideias estão afastadas da experiência, além de serem, também, conceitos da razão. Tal fato, por sua vez, é elucidado em uma expressão próxima à citada em que Kant assevera que:

o conceito é ou um conceito empírico ou um conceito puro (*vel empiricus vel intellectualis*). Um conceito puro é um conceito que não é tirado da experiência, mas se origina quanto ao conteúdo também do entendimento. (KANT, 2011d, p. 109, *italico de Kant, negrito nosso*)⁵⁹.

Sendo assim, o conceito não é um objeto exclusivo do entendimento, mas de fato é um objeto da razão que quando se relaciona com a sensibilidade é um “conceito empírico”, mas quando se relaciona unicamente com a razão em si perpassando pelas categorias do entendimento trata-se de um “conceito puro”, ou seja, uma ideia da

⁵⁷ KrV, A 51/B 75.

⁵⁸ Log, AA 09:92.

⁵⁹ Log, AA 09:92.

razão. Todavia, antes de avançar sobre essas questões, oportuno salientar que a faculdade de conhecer (sensibilidade e entendimento) tem por pressuposto sempre o “condicionado”, ou seja, seu foco tem sempre por fundamento experiências efetivas ou possíveis às quais devem ser condicionadas pelo entendimento. Aliás, a própria relação entre a razão e o entendimento é de suma importância para a formulação de ideias, pois:

[...] a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas *liberta o conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este. Isto acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige absoluta totalidade da parte das condições (às quais o entendimento submete todos os fenômenos da unidade sintética) e assim faz das categorias idéias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na idéia). (KANT, 2013b, p. 381, itálico de Kant, negrito nosso)⁶⁰.

Ocorre, no entanto, que a experiência não é capaz de nos dar representações do todo, ou seja, representações do absoluto, da totalidade. Nessa premissa, as próprias noções de espaço e tempo remetem a uma totalidade que não é percebida nem em suas partes, tão pouco na própria totalidade (absoluta) em si. De modo que aquilo que é sempre tomado por meio da experiência – ou seja, pela sensibilidade –, são sempre impressões parciais tanto do espaço quanto do tempo.

Sendo assim, a ideia do incondicionado concebe todas as representações possíveis que a razão humana é capaz de arquitetar no interesse especulativo de atingir a totalidade. Bem como, ideias necessárias para dar sentido a acontecimentos até então inexplicáveis, ou seja, ao desconhecido. Tal qual a necessidade humana da antiguidade – mas ainda presente em muitos costumes modernos, conforme o caso –, de identificar raios, tempestades e outros acontecimentos da natureza com personagens místicos. Premissas essas que levam sempre a busca da ideia de um absoluto, cuja possibilidade de pensar a esse respeito se dá na “*espontaneidade absoluta (liberdade)*” (KANT, 2013b, p. 387, itálico de Kant)⁶¹. No sentido de que “a liberdade transcendental [...]

⁶⁰ KrV, A 409/B 436.

⁶¹ KrV, A 418/B 446.

significa espontaneidade absoluta em ação [...]” (KANT, 2005, p. 330, tradução nossa)^{62 63}.

Portanto, junto às ideias da razão Kant cataloga os produtos da racionalidade humana que não possuem uma representação “direta” na experiência para com as categorias do entendimento. Além de não terem nenhuma representação capaz de sensibilizar a intuição. Lembrando que a verdade deve ser concebida na identidade entre um conceito e a representação de um objeto. Com isso, o leitor deve ter muito claro que a verdade não é um predicado que deve ser acrescentado às “ideias da razão”, a verdade é um predicado da relação entre a sensibilidade e o entendimento (algo já referenciado anteriormente). Todavia, isso não implica que as ideias da razão não tenham um significado, ou melhor, uma função na sistemática do ato de conhecer.

Destacamos o termo “direta” citado no parágrafo anterior, pois apesar de não haver uma representação direta da razão com a experiência, a razão especulativa não tem (ou não deve ter) total liberdade de agir. Com isso, apesar de não haver uma ligação direta da razão com a experiência e a sensibilidade, a influencia indireta do mundo empírico deve ser valorizada, onde essa intermediação é dada pelo entendimento, particularmente, pelas suas categorias.

Dessa maneira, por sofrer a mediação do entendimento, a sensibilidade influencia de forma “indireta” a razão na formulação de ideias. Aliás, a própria busca pelo incondicionado se dá sobre a égide de que apesar de haver inúmeras experiências efetivas e possíveis, existem várias representações que possuem um significado, mas que não possuem sentido por não terem relação alguma com a experiência. Tal ideia está bem clara no enunciado que se segue:

O que é mais significativo ainda (do que as precedentes considerações) **é o fato de certos conhecimentos saírem do campo de todas as experiências possíveis** e, mediante conceitos, aos quais a experiência não pode apresentar objeto correspondente, aparentarem estender os nossos juízos para além de todos os limites da experiência.

É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos

⁶² Refl, AA 18:443. Refl 6077 1783-84.

⁶³ Transcendental freedom [...] is absolute spontaneity in acting. (KANT, 2005, p. 330).

eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. **Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença.** (Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade* [...]). (KANT, 2013b, p. 40, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁶⁴.

Com isso, sem desenvolver de forma satisfatória o tema, em Kant se observa a semente de uma distinção que seria muito bem desenvolvida na primeira metade do século XX com a Filosofia da Linguagem, ou seja, a distinção entre sentido e significado. Para tanto, o filósofo germina essa distinção ao dispor que:

Para que um conhecimento possua realidade objectiva, isto é, **se refira a um objecto e nele encontre sentido e significado**, deverá o objecto poder, de qualquer maneira, ser dado. (KANT, 2013b, p. 193, negrito acrescentado)⁶⁵.

Desse modo, o sentido de um conhecimento é dado pela experiência, quando a representação que a antecede toma as formas do espaço e tempo, respectivamente, os sentidos externos e internos dessa representação. O significado a seu turno está no entendimento; havendo, inclusive, a possibilidade de conceitos com significado, mas sem sentido, conforme dedutível da expressão que inicia este tópico. Sobre essa premissa, Kant afirma que:

De fato, **os conceitos do entendimento, mesmo depois de abstraída qualquer condição sensível, conservam um significado, mas apenas lógico**, o da simples unidade das representações, às quais porém não é dado nenhum objeto e, portanto, nenhuma significação que possa proporcionar um *conceito* do objeto. (KANT, 2013b, p. 187, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁶⁶.

Dessa maneira, a razão humana ao longo de seu desenvolvimento, bem como a metafísica como aspecto teórico dela, idealiza diversas entidades (conceitos vazios) que apesar de presentes no

⁶⁴ KrV, A 3-B 7.

⁶⁵ KrV, A 156/B 195.

⁶⁶ KrV, A 147.

dia a dia da vida e da intelectualidade não tem nenhuma representação empírica. Na *KrV* as principais ideias desenvolvidas são as ideias de Deus, Alma e Liberdade, as denominadas “ideias puras da razão”. Cujas relevância é dada tendo em vista a influência que tais temas tiveram da história do conhecimento humano; mas também por representarem o limite através do qual nenhuma especulação teórica é possível. Ou seja, além das ideias de Deus, alma e liberdade a especulação teórica não é possível, eles são os limites da razão especulativa e também as bases através da qual essa mesma reflexão se desenvolve.

Assim, apesar dessas ideias não serem suficientes para garantir um conhecimento efetivo pela falta de uma experiência anterior, Kant justifica a sua importância dando-lhes um “uso regulativo” dentro do sistema lógico-formal da Filosofia Crítica. Uso esse que se contrapõe aquele realizado pelos conceitos empíricos do entendimento que têm um “uso constitutivo”, por se reportar diretamente com objetos (representações), constituindo, assim, conhecimentos.

Posto isso, Kant concebe o uso regulativo das ideias da razão – ou conceitos puros da razão, conforme já citado –, ao dispor que:

o método que consiste em procurar a ordem na natureza de acordo com um tal princípio e a máxima que considera essa ordem fundada numa natureza em geral, embora sem determinar onde e até que ponto reina essa ordem, constituem, sem dúvida, um legítimo e excelente princípio regulativo da razão; como tal, vai longe de mais para que a experiência ou a observação lhe possam ser adequadas; mas, sem que nada determine, aponta somente o caminho da unidade sistemática. (KANT, 2013b, p. 549, negrito e sublinhado nosso)⁶⁷.

Todavia, a afirmação quanto ao uso regulativo das ideias da razão é algo que podemos afirmar categoricamente somente às “ideias puras da razão”. Mas isso não impede que haja outros conceitos da razão que tenham também significado. Onde a questão do significado de um conceito está atrelado tanto a uma função cognitiva que possa ser exercida, quanto a própria faculdade desse conceito poder ser pensado. Mesmo porque, se elas não tiverem significado algum são ilusões da razão, quimeras que não têm uso algum para a razão. Nessa seara, uma metáfora kantiana que explicita a problemática inerente aos limites do conhecimento e o universo que ultrapassa esses limites é a seguinte:

⁶⁷ *KrV*, A 688/B 696.

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. **Mas este país é uma ilha**, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), **rodeada de um largo e proceloso oceano**, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo. **Antes, porém, de nos aventurarmos a esse mar para o explorar em todas as latitudes e averiguar se há algo a esperar dele, será conveniente dar um prévio relance de olhos ao mapa da terra que vamos abandonar, para indagarmos, em primeiro lugar, se acaso não poderíamos contentar-nos**, ou não teríamos, forçosamente, que o fazer, com o que ela contém, se em nenhuma parte houvesse terra firme onde assentar arraiais; e, em segundo lugar, perguntarmos a que título possuímos esse país e se podemos considerar-nos ao abrigo de quaisquer pretensões hostis. (KANT, 2013b, p. 257, negrito nosso)⁶⁸.

De tal modo, o conhecimento e a verdade estão localizados nessa pequena ilha, mas tal qual a história da humanidade demonstrou, o homem como gênero nunca esteve satisfeito com os limites da realidade que diretamente lhe envolve. Buscar novos limites, explorar novas terras, novos conhecimentos, ou seja, a curiosidade e a busca pelo desconhecido parecem fatos, ou melhor, realidades inerentes à humanidade. Assim:

Se considerarmos a natureza como o continente de nosso conhecimento, e nossa razão sendo a responsável por determinar suas fronteiras, não poderia conhecê-la sem contorná-la, bem como o oceano que o circunda só poderíamos conhecê-lo a partir de sua costa. Deus e o outro mundo são necessariamente considerados os limites da natureza, mas são distintos dela e nos são desconhecidos. (KANT, 1991, p.127, tradução nossa)^{69 70}.

⁶⁸ **KrV**, A 236/B 295.

⁶⁹ **Refl**, AA 18:39. **Refl** 4949 1777.

⁷⁰ Si consideramos la Naturaleza como el continente de nuestros conocimientos, y nuestra razón es la encargada de determinar sus fronteras, no podríamos conocerla sino en tanto que no soslayemos el océano con el cual linda dicho continente y que sólo podemos reconocer desde la orilla. Dios y el otro mundo son considerados necesariamente como los confines de la

Entretanto, tal qual navegar pelo oceano sem rumo e despreparado, pensar sem vislumbrar um destino ou sem seguir as regras necessárias para a empreitada, são decisões quem levam ao caos, ou no melhor dos casos a um trabalho infrutífero. Ou seja, não reconhecer os limites indispensáveis para a campanha é uma conduta que dentro da seara do conhecimento leva a situações em que:

Se, [...], quiséssemos formar novos conceitos de substâncias, de forças e de ações recíprocas, a partir da matéria que a percepção nos oferece, sem retirar da própria experiência o exemplo da sua ligação, **cairíamos em puras quimeras**, sem qualquer indício de possibilidade, porque não se tomou por mestra a experiência, nem da experiência se extraíram tais conceitos. (KANT, 2013b, p. 240, negrito nosso)⁷¹.

Sendo assim, como os limites do conhecimento estão mais claros – ou seja, dentro das balizas da experiência –, o ato de pensar além desses limites se justifica no interesse de permitir o alargamento da experiência efetiva através da emissão de hipóteses que se justificam, mas não se explicam (ainda, conforme o caso) na experiência. Bem como se justificam no interesse de compreender o oceano do incondicionado como uma unidade a qual o condicionado da experiência se insere. Dessa maneira, o incondicionado é um tópico que merece mais cuidado e atenção.

1.2.2.1 A busca do incondicionado e a ideia de totalidade

A emissão de hipóteses que permitem interpretar o incondicionado, aliado a possibilidade de ampliar a área do conhecimento efetivo, são, por óbvio, os fatores que se almeja apresentar dentro do objetivo de que o estado de natureza tem um significado junto à estrutura do sistema moral kantiano – aqui tomado em sentido amplo. Todavia, achamos necessário compreender a forma através da qual Kant interpreta e admite a justificativa da importância do incondicionado. Para tanto:

Naturaleza, aunque se distinguan de ella y nos resulten desconocidos (KANT, 1991, p.127).

⁷¹ KrV, A 222.

o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, **a fim de acabar, assim, a série das condições**. (KANT, 2013b, p. 22, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁷².

De maneira que, como:

Os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *entender* (as percepções). Se **os primeiros contêm o incondicionado**, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência; **algo a que a razão conduz, a partir das conclusões extraídas da experiência**, algo mediante o qual **avalia e mede o grau do seu uso empírico**, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica. (KANT, 2013b, p. 307-308, itálico de Kant, negrito nosso)⁷³.

Portanto, o incondicionado é a ideia que permite a concepção do conceito de uma “*totalidade* das condições relativamente a um condicionado dado” (KANT, 2013b, p. 314, itálico de Kant)⁷⁴, ou seja, completa a série a qual, em tese, determinada experiência se assenta. Onde esse incondicionado pode ser tomado de três formas distintas respectivamente relacionadas com três juízos distintos: os juízos categóricos; hipotéticos; e disjuntivos.

Com isso, coadunando com cada juízo, o filósofo vislumbra a possibilidade de três séries em que determinados tipos de fenômenos, por tanto condicionados, se estruturam em series de um incondicionado idealizado, admitindo, assim em cada série a validade não só de condicionados, mas também de ideias incondicionadas. Explicitando essas ideias, Kant assevera que:

teremos, pois, que procurar, em *primeiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito*, em *segundo lugar*, um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma *série* e, em *terceiro lugar*, um *incondicionado* da síntese disjuntiva das partes num sistema. (KANT, 2013b, p. 314, itálico de Kant)⁷⁵.

⁷² KrV, B XX.

⁷³ KrV, A 311/B 368.

⁷⁴ KrV, B 379.

⁷⁵ KrV, A 323.

Assim sendo, como as ideias do incondicionado tem uma função lógica que se relaciona com os juízos citados, vemos que: nos “juízos categóricos, o sujeito e o predicado constituem uma matéria” (KANT, 2011d, p. 124)⁷⁶, de modo que a esse juízo se concebe a ideia de uma totalidade que se consuma em Deus, cujo argumento categórico se inicia e se encerra em Deus; junto aos juízos hipotéticos que compreendem em uma matéria que “(...) consiste de dois juízos, que estão conectados um com o outro a título de razão e consequência” (KANT, 2011d, p. 125)⁷⁷, premissa que concretiza a idealização de um mundo; por fim, a última ideia da razão regida por um princípio regulador é a ideia de alma, a qual se vincula as premissas de um “juízo disjuntivo” que é um juízo em que “as partes da esfera de um conceito dado se determinam uma a outra enquanto complementos (*complementa*) no todo ou para construir um todo” (KANT, 2011d, p. 126, itálico de Kant)⁷⁸.

Portanto, dispostas as ideias da razão sob o argumento de um princípio regulador, notamos a ideia de uma busca pela unidade. Instância que se manifesta no interesse da cognição humana de idealizar a unidade da razão humana – a alma –, a unidade das experiências externas – o mundo –, e a unidade do absoluto – Deus. Enfim, é a busca do incognoscível, de uma realidade além-mar que direciona a razão a criar ideias, que apesar de não serem reais são necessárias tanto para viver, quanto para pensar. Premissa que denuncia aspectos da função que a ideia de estado de natureza possui tanto em seu sentido político-jurídico, como também junto a ideia de um sistema moral. De tal modo, toda essa busca parte da própria razão, como “uma tendência de sua natureza” (KANT, 2013b, p. 634)⁷⁹.

Com isso, no interesse de alcançar a totalidade – mesmo que idealizada –, a razão formula conceitos que como coisas *conhecíveis* são de três espécies: coisas da *opinião* (*opinabile*), *fatos* (*scibile*) e *coisas de fé* (*mere credibile*)” (KANT, 2007, p. 349, itálicos de Kant)⁸⁰. Onde, as **“coisas de opinião são sempre objetos de um conhecimento ao menos possível em si** (objetos do mundo dos sentidos), o qual é porém

⁷⁶ Log, AA 09:105.

⁷⁷ Log, AA 09:105.

⁷⁸ Log, AA 09:106.

⁷⁹ KrV, A 797/B 825.

⁸⁰ KU, AA 05:455.

para nós impossível, segundo simples grau da faculdade por nós possuída. (KANT, 2007, p. 349, negrito nosso)⁸¹.

1.3 O ESTADO DE NATUREZA, UMA IDEIA

Através de tudo o mais apresentado ao longo deste capítulo, podemos agora tecer alguns comentários preliminares sobre a forma através da qual a ideia de estado de natureza pode ser pensada dentro do sistema filosófico kantiano. Onde afirmamos que ela é uma “ideia”. Aliás, Kant é categórico nessa afirmação ao dispor que:

[...], sendo os homens também pensados como homens bons e amantes do direito, como se quer, então **encontra-se a priori, na ideia racional de um semelhante estado (não jurídico)**, que, antes de ser estabelecido um estado legal público, os homens, os povos e os Estados isolados nunca podem estar mutuamente garantidos contra a violência, nem seguros para fazer cada um *o que lhe parece justo* e bom para seu próprio direito, sem depender para isso da opinião de outro. (KANT, 2013c, p. 118, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁸².

Sendo uma ideia racional, disserta ainda o filósofo em uma passagem da *MS* bem próxima da anterior que:

Não é pela experiência [isto é, a sensibilidade não age no processamento da ideia], certamente, que aprendemos sobre a máxima da violência dos homens e a sua maldade em combater mutuamente antes que apareça uma legislação externa dotada de poder. **Não é um fato**, portanto, que torna necessária a coerção pública. (KANT, 2013c, p. 117-118, itálico de Kant, negrito nosso)⁸³.

Por conseguinte, a ideia *a priori* que compõe o significado do estado de natureza é o de um:

[...] estado de violência e de prepotência e [que] devemos **necessariamente abandoná-lo** para nos submetemos à coação das leis, que não limita a nossa liberdade senão para que possa conciliar-

⁸¹ KU, AA 05:455.

⁸² MS, AA 06:312.

⁸³ MS, AA 06:312.

se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum. (KANT, 2013b, p. 604, negrito e sublinhado nosso)⁸⁴.

Ou seja, Kant afirma expressamente que a ideia de um estado não jurídico além de ser uma ideia racional, é também *a priori*. Dentre tudo mais exposto até este momento, devemos então entender que esse *a priori* deve ser entendido como um sinônimo de puro? De forma assim a colocar a ideia de estado de natureza dentro da mesma posição que as três ideias da razão pura (Deus, alma e liberdade). Assim, vemos outro momento em que devemos entender que puro e *a priori* não são necessariamente sinônimos, mas podem ter significados distintos. Cujas obrigação neste momento tem por fundamento garantir a idealidade e o caráter especial que essas três ideias tem dentro da arquitetura kantiana. Isto é, entender o estado de natureza como uma ideia *a priori*, mas que não é pura, não é uma **especulação desvairada**, mas uma solução razoável ao conflito epistêmico que se apresenta.

Todavia, um interprete kantiano pode discordar e firmar-se dentro do entendimento de que há somente três ideias da razão pura. No entanto, se essa afirmação for válida, o que são conceitos tais quais: o de estado de natureza; contrato originário; sociável insociabilidade; progresso; paz perpétua; e até mesmo o conceito de humanidade. São todos conceitos, ideias, mas obviamente não são formulados de forma transcendental. Não são princípios formulados de forma exclusivamente teórica e de forma transcendental pela razão. Isto não são ideias puras no sentido estrito ventilado ao longo da *KrV*.

Assim, atinente à noção de o contrato originário ou pacto social ser uma ideia, em *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática (TP)* que:

Eis, pois, um *contrato originário* no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade. - Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas no povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), **não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um facto (e nem sequer é possível pressupô-lo)**; como se, por assim dizer, houvesse primeiro de provar-se a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entrámos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver

⁸⁴ **KrV**, A 752/B 780.

realizado efectivamente um tal acto e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar legado a uma constituição civil / já existente. Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: ... (KANT, 2013a, p. 88, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁸⁵.

De tal modo, o contrato originário é também uma ideia – uma “simples ideia da razão”, mas ainda assim uma ideia da razão, um conceito formulado pela razão. Dentro dessa linha, disserta, ainda, Durão que o contrato originário “é uma ideia da razão com indubitável realidade prática que serve como princípio regulativo que orienta as ações humana para sair do estado de natureza e instituir o estado civil” (DURÃO, 2004, p. 14, negrito e sublinhado nosso).

Contudo, a fim de ratificar estas observações quanto à realidade de outras ideias junto ao sistema kantiano, vamos citar outras ideias dentre as mencionadas neste tópico. Para tanto, dispõe Kant que a história filosófica é “a ideia de uma história universal, que tem em certo sentido um fio condutor *a priori*” (KANT, 2013a, p. 37, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁸⁶. No mesmo sentido, Wood afirma que a filosofia da história projeta “a “ideia” (ou conceito racional a priori) de um programa puramente teórico para atribuir um sentido compreensível aos fatos acidentais da história humana” (WOOD, 2008, p. 139).

Por sua vez, a visão de Kant sobre o juízo final – dissertando a sua falta de fundamento, e colocando-o junto a um fim moral –, é também uma ideia quando ele disserta que:

(...) a ideia de um fim de todas as coisas tira a sua origem, na do raciocínio sobre o curso físico, mas sobre o curso moral das coisas no mundo e só assim é suscitada, este último curso pode apenas relacionar-se com o supra-sensível (compreensível apenas no campo da moralidade), tal como também a ideia de eternidade. (KANT, 2013a, p. 113, negrito e sublinhado nosso)⁸⁷.

Por derradeiro, a paz perpétua é também uma ideia, cuja afirmação está presente no texto homônimo em que ao dissertar sobre as três formas de constituição jurídica (direito político, direito das gentes e direito cosmopolita), dispõe que “esta divisão não é arbitrária, mas

⁸⁵ TP, AA 08:249, 250.

⁸⁶ IaG, AA 08:30.

⁸⁷ EAD, AA 08:328.

necessária em relação à **ideia** da paz perpétua” (KANT, 2013a, p. 137, negrito e sublinhado nosso)⁸⁸. Citação essa que a nosso ver não há necessidade de ser complementada com outras afirmações dispostas a tratar-se de um conceito *a priori*.

Enfim, encerrando esta observação quanto a realidade de outras ideias, (ideias simples, opiniões, hipóteses, ou outro termo correlato) citamos Wood quando este afirma que:

(...) cada mudança no estado de uma substância material no mundo advém de uma lei causal de um estado anterior da substância, e este, por sua vez, é causado por outro estado, e assim indefinidamente. No pensamento de qualquer série causal regressiva dessa espécie, nossa razão procura uma completude incondicional na série que como em si mesma e não requer causa adicional. Isso, de acordo com Kant, fornece-nos a ideia de causa *livre*. **Esta é uma “ideia” porque é um conceito gerado a priori pela razão**, ao qual nada dado no mundo sensível corresponde (ou pode corresponder). (WOOD, 2008, p. 102, itálico do autor, negrito e sublinhado nosso).

E, continua, o notório estudioso de Kant:

Kant considera que a razão, do mesmo modo, gera a ideia de Deus, um ser supremamente real ou supremamente perfeito, quando tenta pensar a totalidade incondicionada de todas as propriedades positivas que podem ser encontradas em todas as coisas – uma ideia que fornece as condições materiais para a possibilidade interna de todos os seres possíveis, já que qualquer ser possível é simplesmente alguma combinação limitada de perfeições encontradas em nossa ideia de tal ser supremo (WOOD, 2008, p. 102.)

Sendo assim, pensar o estado de natureza como uma ideia não é nenhum absurdo. Muito pelo contrário, é tratá-la como ele deve ser, um conceito da razão, uma construção racional e teórica. É *a priori* pelo simples fato de ser formulada sem uma representação sensível específica, mas obviamente não é pura no sentido de ser total e absolutamente oriunda de nossa razão, isto é, não é transcendental. Ela é formulada dentro de um contexto teórico e prático que toma um mundo e um homem natural que sofrem transformações ao longo do tempo, mas cuja disposição natural deve ser superada. Mesmo porque, a ideia é um conceito amplo formulado pela razão “quando ela tenta pensar em

⁸⁸ ZeF, AA 08:349.

uma completude as condições incondicionadas para o que pode ser dado na experiência somente sob certas condições” (WOOD, 2008, p. 102)

De toda feita, há uma citação interessante sobre o estado de natureza na *KrV*. Mas, essa citação não tem o condão de afirmar que a ideia de estado de natureza está no mesmo nível que as três ideias da razão pura. Assim, é um simples uso argumentativo do significado clássico da ideia de estado de natureza, qual seja, a noção de conflito entre subjetividades que impede uma decisão universal (que valha para todos), mas que merece transcrição. Com isso:

Sem esta crítica a razão [*KrV*] mantém-se, de certo modo, **no estado de natureza** e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela *guerra*. A crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das regras fundamentais da sua própria instituição, cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, proporciona-nos a tranquilidade de um estado legal em que não nos é permitido tratar o nosso diferendo a não ser mediante um processo. O que no primeiro caso põe termo às querelas é uma *vitória* de que se vangloriam ambas as partes e à qual segue, a maioria das vezes, uma paz mal assegurada imposta pela intervenção de uma autoridade superior; no segundo caso, porém, a *sentença*, porque toca agora a fonte das discussões, deve conduzir a uma paz eterna. Os conflitos intermináveis de uma razão simplesmente dogmática obrigam-nos também a procurar finalmente repouso numa crítica dessa razão numa legislação que nela se funda. (KANT, 2013b, p. 604, itálico de Kant)⁸⁹

Aliás, sem desenvolver totalmente essa questão, mas a fim de denotar o problema a ele vinculado, devemos nos lembrar do princípio (ou lei) do terceiro excluído que afirma que para qualquer proposição ou ela é verdadeira, ou sua negação verdadeira. De maneira que, se o *a priori* é sinônimo de puro, todos os conceitos *a priori* devem ser puros, mas se isso for verdadeiro, a afirmação de que só há três "ideias da razão pura" é falsa, pois conforme exposto há inúmeras outras ideias *a priori*. Portanto, há uma necessidade lógica de que puro e *a priori* não se identifiquem como sendo conceitos análogos. Sendo assim, dispomos que o universo do *a priori* deve ser mais amplo que o universo dos conceitos puros, onde é possível deduzir que o puro é necessariamente *a priori*, mas disso não se segue que o *a priori* seja puro em todas as suas concepções. Todavia, conforme exposto, esses conceitos devem ser mais

⁸⁹ **KrV**, A 751-A 752/B 779-B 780.

bem desenvolvidos em um trabalho futuro, de modo que a simples compreensão do *a priori* dentro do escopo de ser independente da experiência já é suficiente para os fins deste trabalho.

Com essas observações concluímos este tópico, acreditando que podemos afirmar que o estado de natureza é uma “ideia”. Sem com isso contrariar o sistema kantiano, tão pouco a doutrina interpretativa vigente. Portanto, de fato a *KrV* tem por objeto a reconstrução da metafísica garantindo a plausibilidade e a necessidade das ideias de Deus, Alma e Liberdade. Todavia, conforme exposto em *Log*⁹⁰ quando Kant afirma que o domínio da Filosofia daquilo que podemos saber é respondido pela Metafísica – aqui entendida como a *KrV* –, devemos observar que a metafísica kantiana não é um tratado ontológico no sentido clássico tal qual os postulados da metafísica grega clássica, mas de fato um tratado epistemológico. Pois, o que se constrói como objeto final é uma teoria do conhecimento. De tal modo, ela dá a fundamentação básica para aquilo que podemos conhecer e pensar, onde nos é lícito pensar a ideia de um estado de natureza.

⁹⁰ **Log**, AA 09:25. (KANT, 2011d, p. 42).

CAPÍTULO 2

A CONSTRUÇÃO DO MUNDO MORAL

No capítulo anterior dispomos que o estado de natureza é uma ideia, um conceito da razão e *a priori* tão e simplesmente por não se origina de nenhuma representação sensível; mas de fato através de um uso especulativo da razão. No entanto, não podemos colocá-la ao mesmo nível das três ideias da razão pura, pois a ideia de estado de natureza, ou até mesmo a de contrato originário que a acompanha de forma bem próxima não são conceitos transcendentais no sentido de servirem de fundamentação para a construção da totalidade (sensível e inteligível). Seus objetivos são mais singelos, mas ainda assim são objetivos da razão. A ideia de estado de natureza e correlatas não são – ou foram –, pensadas ao acaso. Elas têm um significado dentro da estrutura racional de um mundo a ser construído, aqui, enfim, um mundo regido pelo Direito.

Nada obstante, apesar de utilizarmos o termo significado, conforme exposto no capítulo anterior, o fato inerente a uma ideia ter um significado remete ao conceito de que a ideia tem uma função. Sobre o contrato originário, conforme citado anteriormente, disserta Durão que o “contrato originário (...) é uma idéia da razão com indubitável realidade prática que serve como **princípio regulativo**” (DURÃO, 2004, p.14, negrito nosso). Vemos, assim, a concepção de uma ideia com uma função regulativa além das três ideias da razão pura. Todavia, as inúmeras citações que Kant faz ao contrato originário levam facilmente a essa conclusão. Contudo, o contrato originário não é nosso objeto, é a ideia de um estado anterior em que o contrato originário é o termo médio entre ele e uma sociedade civil.

Assim sendo, neste capítulo iremos localizar a posição da ideia de estado de natureza dentro do sistema filosófico kantiano. Pois se no capítulo anterior demonstramos a possibilidade de pensar essa ideia, cabe agora entender os seus motivos. Em que a ideia de mundo como soma e totalidade de todas as representações sensíveis e inteligíveis é o primeiro passo.

2.1 NATUREZA E LIBERDADE, AS CAUSAS NO MUNDO

Bem, ao falar de natureza e liberdade como causalidade, há necessidade de iniciar o argumento citando o próprio princípio da causalidade. De tal modo, afirma o filósofo que “tudo o que acontece

(toda a ocorrência) pressupõe uma causa;” (KANT, 2013b, p. 252)⁹¹. Salientando que:

[...] as ações são sempre o primeiro fundamento de toda a variação dos fenômenos, e não podem estar num sujeito que, por sua vez, mude, porque, nesse caso, seriam requeridas outras ações e outro sujeito que determinasse essa mudança. (KANT, 2013b, p. 228)⁹²

Ora, essas passagens nos permite observar a remissão à ideia de Deus como a fonte última da primeira ação que dá início a totalidade dos fenômenos. Onde ressaltamos, que a busca das causas parte dos efeitos, isto é, daquilo que é condicionado, e, portanto, pertence à experiência. Assim, quando “algo acontece, o seu simples surgir, mesmo não considerando o que surge, já em si mesmo é objeto de pesquisa. **A transição do não-ser de um estado para este estado**, [...], já por si requer exame.” (KANT, 2013b, p. 228-229, negrito nosso)⁹³. De tal modo, a transição é a ideia que desejamos realçar sobre o estado de natureza, partindo do pressuposto que é o termo médio entre as duas causas no mundo.

Para tanto, Kant afirma que só “é possível conceberem-se duas espécies de causalidade. Em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*.” (KANT, 2013b, p. 462, itálico de Kant)⁹⁴. Assim, enquanto a causalidade segundo a natureza se rege por uma regra fixa de causa e efeito que em última análise leva a ideia de Deus; na segunda, a causalidade pela liberdade se volta para si mesma, ou seja, é “a faculdade de iniciar *por si* um estado” (KANT, 2013b, p. 463, itálico de Kant)⁹⁵.

Com isso, o requisito da ação que impulsiona a mudança não requer uma fonte externa, mas está presente na própria causa. Manifestando-se como um fruto da razão “que cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir [...]” (KANT, 2013b, p. 463)⁹⁶. De maneira que a ideia da liberdade como causalidade é:

⁹¹ **KrV**, B 289.

⁹² **KrV**, B 250.

⁹³ **KrV**, A 206.

⁹⁴ **KrV**, A 532/B 560.

⁹⁵ **KrV**, A 533/ B 561.

⁹⁶ *Idem*

[...] uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, [...]. (KANT, 2013b, p. 463)⁹⁷.

Assim, a liberdade que no aspecto teórico é tomada como espontaneidade. Que junto à razão prática dá forma a vontade, e esta, se voltando ao mundo da experiência, assume o contorno do que se denomina arbítrio, mas cujo efeito junto ao homem não se dá de forma uniforme, pois este “é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade);” (KANT, 2013b, p. 463)⁹⁸. De modo que, o “próprio homem é fenômeno. O seu arbítrio tem um carácter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas ações.” (KANT, 2013b, p. 475)⁹⁹.

Repare que enquanto a causalidade pela natureza impõe – pois é a regência de uma regra externa que determina um efeito –, a liberdade permite, e de fato surge a possibilidade da mudança, algo que não se faz presente junto a natureza. Isto é, na causalidade pela natureza não há escolha. Com isso, dessas observações somos forçados, tal como Kant, a tentar elucidar o problema que surge da:

[...] dificuldade de saber se a liberdade em geral será possível e, no caso afirmativo, se poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; ou seja, por conseguinte, se se trata de uma proposição verdadeiramente disjuntiva como esta: **todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade**, ou se não poderão ambas verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva. (KANT, 2013b, p. 465, negrito nosso)¹⁰⁰.

Vemos assim, uma remissão a um tema importante à filosofia kantiana que é a terceira antinomia da razão pura, tratada na dialética transcendental. No entanto, antes de dispor sobre esse conflito e mais bem compreender a relação entre causalidade pela natureza e pela

⁹⁷ *Idem*

⁹⁸ **KrV**, A 534/B 562.

⁹⁹ **KrV**, A 552/B 580.

¹⁰⁰ **KrV**, A 536/B 564.

liberdade, faz-se necessário elucidar a própria ideia cosmológica e, depois, a ideia de mundo.

2.1.1 A ideia cosmológica

Ideias ou conceitos cosmológicos “são todas as ideias transcendentais na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos;” (KANT, 2013b, p. 380)¹⁰¹. Dentro do objetivo da razão de buscar o incondicionado presente junto à ideia do absoluto.

De tal modo, “as ideias transcendentais não são, [...], mais do que categorias alargadas até o incondicionado,” (KANT, 2013b, p. 381)¹⁰², fato esse já citado. Contudo, “nem todas as categorias servem para este efeito, mas só aquelas em que a síntese constitui uma *série*,” (KANT, 2013b, p. 381, *itálico de Kant*). Com isso, cita o filósofo que, por exemplo, “a categoria da substância e dos acidentes não convém a uma ideia transcendental,” (KANT, 2013b, p. 384)¹⁰³, pois “não tem fundamento para ir, regressivamente até às condições.” (KANT, 2013b, p. 384)¹⁰⁴. Assim, as categorias passíveis de permitir a composição de séries são a:

[...] quantidade não especificada (Kant não indica especificamente nenhuma delas, servindo-se dos conceitos de finito e infinito), realidade (categoria da qualidade), causalidade (categoria da relação) e necessidade (categoria da modalidade). (PINZANI, 2012, p. 566)¹⁰⁵

Com isso, sem nos ater as exceções, mas aos conceitos em si, vemos que cada uma das séries possíveis se amolda aos juízos presentes na dedução transcendental, ou seja: quantidade; qualidade; relação; e modalidade. Assim, a ideia de absoluto requer a integridade da composição, da divisão, da gênese e da dependência da existência entre todos os elementos que compõe as séries. Ressaltando que a ideia de série deve comportar tanto um movimento regressivo, quanto progressivo, dentro do seguinte entendimento:

¹⁰¹ **KrV**, B 434.

¹⁰² **KrV**, B 436.

¹⁰³ **KrV**, A 414/B 441.

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ Nota de rodapé.

Darei o nome de *regressiva* à síntese de unia série que diz respeito às condições, ou seja, a que parte da condição mais próxima do fenômeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas, e o nome de síntese *progressiva* à que, pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas. A primeira processa-se *in antecedentia*, a segunda *in consequentia*. As idéias cosmológicas ocupam-se, pois, da totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia*, não *in consequentia*. (KANT, 2013b, p. 382, itálico de Kant)¹⁰⁶.

No entanto, para as ideias cosmológicas, um problema da razão pura se dá no antecedente e não no consequente. Até mesmo, diante do fato que o próprio tempo dentro desse pressuposto só ressalta interesse transcendental – mas de conotação cosmológica –, voltando-se para o passado. De modo que, “a idéia transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um condicionado dado refere-se apenas a todo o tempo passado.” (KANT, 2013b, p. 383)¹⁰⁷. Pois, “todo o tempo decorrido, como condição do momento dado, é pensado necessariamente como dado” (KANT, 2013b, p. 383)¹⁰⁸, e como tal comporta a condição, a regra. Ao passo que, no futuro – como arbítrio, possibilidade –, vislumbra-se o ideal.

Aliás, acreditamos ser oportuno ressaltar a distinção entre “ideia” e “ideal”, como princípios adstritos às ideias da razão, mas que guardam acepções singulares. Uma de matiz metafísico e outra adstrita a um sentido regulativo. Assim, “Ideia significa propriamente um conceito da razão; e ideal, a representação de um ente individual como adequando a uma ideia” (KANT, 2012a, p. 74, itálico de Kant)¹⁰⁹. Argumento que em outra passagem é dissertado que:

Embora não indo tão longe, temos de confessar que **a razão humana contém não só idéias, mas também ideais** que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e **sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas ações**. [...]. Assim como **a idéia dá a regra**, assim o **ideal, nesse caso, serve de protótipo para a determinação completa da cópia** e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos

¹⁰⁶ KrV, B 438.

¹⁰⁷ KrV, A 412/B 439.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ KU, AA 05:54.

aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar. (KANT, 2013b, p. 486, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)¹¹⁰.

Ou seja, enquanto a razão teórica se volta para a regra, na busca pelo incondicionado presente no regresso do condicionado, vemos que no sentido oposto – no progresso –, há um ideal da razão prática. De tal modo:

Apesar de significar um *Simulacrum* e de nenhuma experiência possível ser-lhe adequada, uma *ideia* pode assumir uma outra importância quando se trata do ponto de vista prático. Ela serve à lei moral que obriga a pensar o progresso do homem de maneira coesa, pois a razão tem sempre em vista a totalidade, a qual chamaremos, neste caso, perfeição humana. (MENEZES, 2000, p. 202, itálico do autor).

Destacando, ainda, que apesar da ideia de Deus ser uma ideia contida no incondicionado, é ela que dá o tom ao conceito de ideal – exercendo, assim, uma função regulativa –, o qual “aponta para a circunstância de que a razão não pode pensar na existência de Deus, apesar de não conseguir prová-la utilizando as categorias do entendimento.” (PINZANI, 2012, p. 564). Ressaltando que todos os matizes da perfeição estão contidos na ideia de Deus sendo:

[...] considerada apenas como objecto do sentido interno, dá o conceito da *imaterialidade*; como substância simples, o da *incorruptibilidade*; a sua identidade, como substância intelectual, dá a *personalidade*; e estes três elementos em conjunto, a *espiritualidade*; a relação com os objetos no espaço dá o *comércio* com os corpos; representa, por conseguinte, a substância pensante como o princípio da vida na matéria, isto é, como alma (*anima*) e como o princípio da *animalidade*; a alma encerrada nos limites da espiritualidade, fornece a *imortalidade*. (KANT, 2013b, p. 329-330, itálico de Kant)¹¹¹.

Assim, as séries que compõe a ideia cosmológica são frutos de um exercício da razão que parte do condicionado – portanto, da experiência sensível –, em um “movimento *do condicionado à condição (regressus)*, e não da condição ao condicionado (*progressus*).” (LEBRUN, 2002, p. 99, itálico do autor).

¹¹⁰ **KrV**, A 569/B 597.

¹¹¹ **KrV**, A 345/B 403.

Ressaltamos, no entanto, que o estado de natureza dentro dessa seara não é a condição em si, mas como já ressaltamos – o estado intermediário entre um estado natural dado pela causa primeira, e o estado atual construído pela ação da liberdade. Nada obstante, vemos nitidamente a ideia de mudança, a qual impõe alguns comentários sobre a ideia de tempo, que agora assume funções mais amplas que a função de ser uma condição *a priori* da sensibilidade, mas que passa a servir de fundamento para a construção das ideias cosmológicas.

2.1.2 As séries no tempo

Vemos assim, que a ideia cosmológica se dá junto a uma ideia de movimento – ou melhor, de mudança –, cuja relação sensível se concretiza com muita proximidade à forma pura da sensibilidade do tempo. Ou seja, a relação entre os incondicionados dos fenômenos e o seu condicionado toma como modelo o princípio da mudança adstrita ao tempo. Nada mais coerente, pois o desejo da razão parte da ideia de que se tenho algo dado (o condicionado), isto deve ter sido algo, ou ao menos partido de algo; de modo que, a realidade do presente que me envolve não é uma realidade absoluta, mas passível de mudança, ou seja, pode se tornar algo melhor que o hoje, portanto junto a um futuro ideal, melhor que o atual.

Com isso, o tempo, por meio dos princípios que o desenvolve, imprime a possibilidade de que as ideias do incondicionado tomem formas distintas e particulares. Mesmo porque, a ideia de série requer necessariamente a ideia de tempo, e esta, conforme citado, a ideia de mudança.

Assim, conforme o tópico anterior, as séries do incondicionado partem sempre do condicionado – experiência sensível –, em direção à condição, e não o contrário. Tal ideia pode parecer estranha, mas está totalmente de acordo com a premissa relacionada ao conhecimento junto ao pensamento kantiano de que é a realidade sensível que dá as regras do que existe, e somente a partir dessa realidade ao homem é permissível ir além – lembremos a metáfora da ilha. Para tanto, “a experiência possível é a única que pode conceber realidade aos nossos conceitos; sem ele todo o conceito é tão-só uma ideia sem verdade nem relação com um objeto.” (KANT, 2013b, p. 436)¹¹².

Deste modo, é a remissão ao fato de que o idealismo transcendental é em certa medida um realismo empírico, em que a

¹¹² KrV, A 489/B 517.

possibilidade de ir além da razão deve sempre partir de um solo firme. De onde se torna também possível compreender de forma mais nítida as críticas do filósofo para o que ele denominava idealismo empírico. Que de forma sintética, não era nada mais do que o fato da razão iniciar o seu movimento especulativo a partir da condição, materializando-a ou, simplesmente, concebendo-a no mundo empírico.

Portanto, as regras de subordinação das ideias de totalidade têm sempre o incondicionado idealizado partindo do mundo imanente; daquilo que vivemos e experimentamos e a partir desses fenômenos somos enfim permitidos a ir além. Somos chancelados a romper essas fronteiras buscando regras em um passado transcendental, bem como ideais em um futuro do mesmo modo transcendental. Retomando que ideias transcendentais são também princípios regulativos necessários para a construção dos diversos conceitos da razão, sejam eles empíricos ou teóricos.

Dessa maneira, a noção de tempo, conforme explicitado anteriormente, se constrói dentro do pressuposto que a razão jamais é capaz de perceber o tempo em si, mas de fato de perceber momentos do tempo, particionando-o naquilo que o agente percebe. Ou seja, sua “determinação é representada pela **sucessão de diversos estados no tempo.**” (KANT, 2013b, p. 438, negrito e sublinhado nosso)¹¹³. Onde entendemos que, levando esses conceitos para condicionados que tenham como causa a natureza, mas, principalmente, a liberdade, nós é permitido deduzir incondicionados nas diversas séries que compõe a totalidade. Cujas ideias imprime a noção sobre estados dados e regidos pela natureza (estados de natureza) e estados dados e regidos pela liberdade.

Assim sendo, antes de partirmos para a própria ideia de mundo, urge dispor sobre a terceira antinomia da razão, que analisa e dá solução ao conflito entre as duas causalidades citadas.

2.1.3 A terceira antinomia da razão

Bem, antinomia é um método céptico que “aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência” (KANT, 2013b, p. 390)¹¹⁴. Com isso, não tem por objetivo se pronunciar “a favor de uma ou outra parte, mas investigar se o objecto da disputa não será mera ilusão, que qualquer

¹¹³ KrV, A 492.

¹¹⁴ KrV, A 424/B 452.

delas persegue e com a qual nada ganharia” (KANT, 2013b, p. 390)¹¹⁵. Onde "a tarefa da razão não é ser uma parceira, mas sim guia para o entendimento" (NODARI, 2009, p. 78).

De tal modo, na *KrV* Kant se propõe a analisar e dar uma solução a quatro antinomias. Destas vamos nos ater a terceira, que conforme ressaltado por Pinzani (2012) – em referência a uma correspondência do filósofo a Garve de 21 de setembro de 1778 –, é também conhecida como “Terceiro conflito das ideias transcendentais”.

Assim, ela parte de uma tese e de uma antítese. Onde, a tese se desenvolve a partir da afirmação de que a “causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade [...]” (KANT, 2013b, p. 406)¹¹⁶; e a antítese dispõe que “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza. “(KANT, 2013b, p. 407)¹¹⁷. Denotando, ainda, que a tese teria um viés dogmático, ao passo que a antítese se filiaria a corrente empirista.

Antes de tudo, conforme exposto por Pinzani (2012), há necessidade de mais bem compreender a figura da liberdade nessa empreita, ao passo que o conceito de causalidade que se vincula à liberdade não é aquele de uma relação de causa e efeito, tal como a causalidade pela lei da natureza. De fato, a proposição tem por fundamento a elucidação da capacidade de uma causa de ter efeitos, e não simplesmente a relação entre o efeito e a sua causa. Nada obstante, apesar da aparente complexidade, se nos lembrarmos de que a liberdade no fim é um “fato da razão” – e como tal, uma das características dos fatos é serem tomados pelos seus efeitos, e não pelo conceito em si do próprio fato –, podemos compreender a proposta de se ater à “capacidade da causa em ter efeitos”.

Isto é, como a liberdade é uma ideia da razão não há como tomá-la de modo a conceituá-la e, por fim, conhecê-la. Situação distinta da lei da natureza, onde a causa de um efeito pode ser empiricamente analisado (a causalidade pela natureza é um conceito bem mais amplo que o meramente metafísico). Como tal, no que tange à liberdade, somente seus efeitos são motivo de verificação. De maneira que a realidade da liberdade se mantém no escopo de sua possibilidade inteligível e não sensível. Situação em que, conforme ressaltado por

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ **KrV**, A 444/B 472.

¹¹⁷ **KrV**, A 445/B 473.

Pinzani, notamos que a liberdade tratada na terceira antinomia é a liberdade transcendental, isto é, a espontaneidade. Porém, mesmo se focando no escopo teórico dessa ideia,

[...] a liberdade transcendental representa uma condição imprescindível da liberdade prática, já que esta não poderia existir, se não for possível imaginar uma causa livre do determinismo provocado pelas leis da natureza. Em outras palavras, a liberdade prática não existiria, se não existisse a liberdade transcendental. (PINZANI, 2012, p. 568).

De modo que, “se ela [a razão], enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato [...]” (KANT, 2011b, p. 3-4)¹¹⁸. Aliás, apesar de a terceira antinomia problematizar e elucidar muito sobre a liberdade, nas palavras do próprio filósofo, “[...] o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, [...]” (KANT, 2011b, p. 4)¹¹⁹. Com isso, mesmo se tratando de uma liberdade transcendental, seu vínculo com toda a arquitetura kantiana é notória.

Assim sendo, Pinzani (2012) nos orienta que enquanto as duas primeiras antinomias partem de dois argumentos falsos, no que se refere às outras duas, os argumentos que as compõem (tese e antítese) são verdadeiros. Com isso, a verdadeira tentativa de Kant é tentar compatibilizar tais argumentos, pois eventualmente não haveria a possibilidade de ambos serem verdadeiros. Situação em que, em tese, estaríamos diante em uma flagrante violação ao princípio da não contradição.

No entanto, o que se observa não são argumentos que se contrapõem. Isto é, a saída de Kant é demonstrar que as causalidades pela natureza e pela liberdade não são contraditórias, mas possuem realidades distintas. Pois enquanto uma se processa em um mundo sensível (causalidade pela natureza), a outra se faz presente em um mundo inteligível (causalidade pela liberdade). Dessa maneira, conforme exposto por Pinzani:

O erro lógico da tese e da antítese da Terceira Antinomia consiste em supor que existe um único âmbito, justamente, no qual os epifenômenos [objetos da experiência] possuiriam realidade em si,

¹¹⁸ KpV, AA 05:03.

¹¹⁹ KpV, AA 05:04.

ou seja, nos termos do idealismo transcendental, os fenômenos seriam coisas em si. Se fosse assim, a antítese seria mais convincente do que a tese, ao afirmar a causalidade por natureza como único tipo de causalidade possível. (PINZANI, 2012, p. 580).

Nada obstante, a teoria dos dois mundos não remete ao fato de que as duas causalidades realmente existam. De tal modo, o que a teoria importa demonstrar é que há necessidade de pensarmos outra causalidade distinta da natureza. E isso é importante no sentido de dar solidez ao mundo moral e dos fenômenos a ele correlatos, pois só têm validade se houver uma ideia anterior de liberdade. Necessidade essa que se filia ao interesse de haver homens livres, cuja liberdade parte do dever “expresso no verbo *sollen* [que] “exprime uma ação possível”, não necessária ainda que se trate de uma ação que acontece no mundo fenomênico e, portanto, sob leis naturais.” (PINZANI, 2012, p. 582-583). Pois, “já que existe a ideia de um dever (*sollen*), deve ser possível cumprir uma ação correspondente a tal dever de maneira livre” (PINZANI, 2012, p. 583).

Assim, a importância da causalidade pela liberdade distinta da causalidade pela natureza, mas que a toma como princípio, está bem alicerçada na passagem a seguir:

Deverá observar-se que não pretendemos aqui expor a *realidade* da liberdade, como de uma das faculdades que contém a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível. Não só isso não teria sido uma consideração transcendental, que apenas se ocupa de conceitos, nem poderia ser bem sucedida, porquanto se não pode concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência. Além disso, nem sequer pretendemos demonstrar a *possibilidade* da liberdade; nem tal se conseguiria, porquanto não se pode conhecer em geral nem a possibilidade de qualquer princípio real, nem a de qualquer causalidade, mediante simples conceitos *a priori*; a liberdade é aqui tratada apenas como idéia transcendental, mercê da qual a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de vista sensível, a série das condições no fenômeno, enredando-se assim numa antinomia com as próprias leis, que prescreve ao uso empírico do entendimento. Pudemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que **essa antinomia assenta em mera aparência** e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade. (KANT, 2013b, p. 478, *itálico de Kant, negrito nosso*)¹²⁰.

¹²⁰ KrV, A 558/B 586.

Com isso, apesar dessas particularidades da liberdade transcendental, sua importância já denota valor na *KrV*, mas, conforme citado, é na *KpV* que a sua real seriedade se concretiza; pois nela a liberdade é “definida como o poder de iniciar *espontaneamente* um estado, [que] não é extraída da experiência, mas é antes pensada como a própria lei universal da possibilidade da experiência.” (ROHDEN, 1981, p. 34, *itálico do autor*). De modo que, da junção das “Duas Críticas” consolida-se um vínculo através da qual:

[...] primeiro, que a razão procura explicar a possibilidade da liberdade, não simplesmente com base num interesse especulativo com vistas à completude do sistema, mas com base num interesse prático; segundo, que a supressão da liberdade transcendental significaria ao mesmo tempo o extermínio da liberdade prática. (ROHDEN, 1981, p. 34).

Assim, por meio dessas observações, notamos que a solução da Terceira Antinomia nos permite inferir a realidade ou necessidade das duas causalidades. De modo que, em uma os efeitos são regidos por uma relação de causa e efeito estrita em que a partir de determinados efeitos é possível investigar as suas causas no mundo sensível. Contudo, apesar da realidade da natureza, há ainda a necessidade da liberdade, mesmo que como uma ideia da razão que se mostra como necessária no sentido de justificar estados (mudanças) no mundo da sensibilidade que não podem ser justificados unicamente pela natureza.

De tal modo, para que o homem seja livre, há necessidade de pensar a realidade da liberdade, mesmo que não seja possível conhecê-la de fato. Mas o que estas observações nos permitem pensar é que os estados (mudanças) no mundo não tem como fonte exclusiva a natureza, mas tem também como fonte – mesmo que inteligível –, a liberdade. Vislumbramos, assim, que os fenômenos – sejam eles sensíveis ou inteligíveis, com isso na experiência ou na ideia –, são regidos por duas leis: as leis da natureza; e as leis da liberdade. Em que está última, diz “respeito ao que *deve ser e* [constitui] a *metafísica dos costumes* (estes últimos pensados como manifestações da liberdade).” LOPARIC, 2003, p. 1, *itálico do autor*).

Mas a liberdade por subsidiar a razão – tanto teoricamente, quanto praticamente –, dá forma a própria vida, ao passo que, a “faculdade de desejar é a faculdade de ser, [...]. A faculdade que um ser tem de agir em conformidade com as próprias representações chama-se

vida.” (KANT, 2011a, p. 15)¹²¹. Argumento que serve como “conceito de vida” através do qual Rohden postulava que “a razão é uma razão prática dotada de vida, e que as ideias como formas de representação da razão não operam sem um vínculo íntimo com a vida.” (ROHDEN, 2010, p. 338).

Assim, é na ação que a liberdade, bem como a razão, se concretizam, cujas mudanças no mundo em direção a um dever-ser são causas que se originam na vida humana. Nada obstante, antes de expor o significado de um estado de natureza, urge analisar um último conceito neste capítulo, o mundo.

2.2 A IDEIA COSMOLÓGICA DE MUNDO

A ideia de mundo se imprime junto à ideia reguladora de um mundo que compreende a totalidade de todas as representações possíveis, sejam elas sensíveis ou inteligíveis. Mesmo porque o conceito de mundo já guarda em si essa totalidade no sentido de que, conforme Kant, o mundo compreende:

[...] **o conjunto matemático [soma] de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese**, tanto no grande como no pequeno, isto é, no desenvolvimento progressivo dessa síntese, quer por composição quer por divisão. Mas esse mesmo mundo também se chama natureza. (KANT, 2013b, p. 387, negrito e sublinhado nosso)¹²².

Essa ideia se desenvolve, conforme já ressaltamos, com base em um juízo hipotético, tal qual a liberdade. Dessa maneira, assenta-se sobre a ideia de um juízo antecedente que garante a razão de um juízo posterior que é o conseqüente a essa razão. Através desse antecedente – incondicionado –, mas desejado pela razão no seu interesse de superar as limitações do mundo empírico conhecido, surge a ideia de mundo no sentido de que:

A segunda idéia reguladora da razão simplesmente especulativa é o conceito do mundo em geral; pois a natureza é, em verdade, o único objeto dado, em relação ao qual a razão carece de princípios reguladores. Esta natureza é dupla: a natureza pensante ou a natureza corpórea. Porém, para pensar esta última [a natureza corpórea], quanto à sua possibilidade interna, isto é, para determinar a aplicação

¹²¹ MS, AA 06:211.

¹²² KrV, A 418/B 446.

das categorias a esta natureza, não precisamos de nenhuma idéia, ou seja, de nenhuma representação que ultrapasse a experiência, que nem seria aliás possível em relação a essa natureza, porque nela somos guiados pela intuição sensível e não sucede aqui como no conceito psicológico fundamental (o eu) que contém *a priori* uma certa forma de pensamento, ou seja, a própria unidade do pensamento. Assim, pois, para a razão pura só nos resta a natureza em geral e a totalidade nela das condições segundo qualquer princípio. **A totalidade absoluta das séries dessas condições, na derivação dos seus membros, é uma idéia que, embora nunca possa realizar-se por completo no uso empírico da razão, serve contudo de regra para proceder em relação a ela, ou seja, na explicação dos fenômenos dados** (no regresso ou no progresso): *como se* a série fosse em si infinita (isto é, *in indefinitum*); mas, **onde a própria razão for considerada causa determinante (na liberdade)**, ou seja, nos princípios práticos, devemos proceder *como se* estivéssemos perante um objeto, não dos sentidos, mas do entendimento puro, em que as condições já não podem ser postas na série dos fenômenos, mas fora dela, e **a série dos estados pode considerar-se como se principiasse em absoluto** (por uma causa inteligível); tudo isto prova que **as idéias cosmológicas são apenas princípios reguladores** e estão muito longe de estabelecer, de modo constitutivo, uma totalidade real dessas séries. (KANT, 2013b, p. 559-560, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)¹²³.

Sendo que, como um argumento cosmológico, a ideia de mundo “ascende do condicionado no fenômeno ao incondicionado no conceito, considerando este incondicionado a condição necessária da totalidade absoluta da série” (KANT, 2013b, p. 414)¹²⁴. De onde extraímos que a ideia de mundo é uma ideia cosmológica – aliás, “é” a ideia cosmológica por excelência –, cujo condicionado parte e se consuma nada mais nada menos do que no próprio homem em seu agir livre sobre o mundo.

Mesmo porque, como os fenômenos são dados pela cognição humana e essa totalidade compreende o mundo, infere-se que o mundo é uma ideia que se inicia e se encerra nas representações e nas ideias formalizadas pela razão humana. Desse modo, a ideia dessa relação do princípio cosmológico com a ideia de causa se elucida quando Kant afirma que “entendo por liberdade, **em sentido cosmológico**, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por

¹²³ KrV, A 685/B 713.

¹²⁴ KrV, A 456/ B 484.

sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa [...]” (KANT, 2013b, p. 463, **negrito nosso**)¹²⁵.

Com isso, a ideia de mundo é um movimento da razão que se faz do condicionado e que se bidireciona em dois sentidos: ou a um regresso no tempo em busca de uma causa primeira, mas absorvendo todos os momentos em que esse estado se transforma até o condicionado tomado pela razão; e a um eventual progresso, consolidando ideais da razão de perfeição, desejados no interesse do condicionado de assumir ares de ideais. Mas este último, ultrapassando os limites do mundo, no sentido de se encontrar em um porvir.

Portanto, acreditamos que junto à ideia de mundo encontramos o cenário que a razão constrói para si e em que a ideia do estado de natureza pode encontrar-se. Todavia, esse regresso não pode ser metafísico em um sentido transcendental, pois ele não é puro, mas meramente *a priori* e intimamente relacionada à ideia de construção e uma realidade regida pela liberdade. Assim, a ideia de mundo é uma noção de totalidade, e dentro dele há soma de representações sensíveis e inteligíveis regidas pela liberdade. Urge, portanto identificar essa parcela do mundo.

2.2.1 O mundo: uma ideia e um ideal

Conforme exposto, a ideia de mundo é uma ideia de totalidade que apesar de surgir da ideia da soma de todos os fenômenos não se identifica com a mera soma. Ou seja, a soma total desses fenômenos acarreta uma ideia de totalidade que é mais ampla, tal como, por exemplo, a diferença entre um conjunto de livros e a ideia de uma biblioteca.

Assim, questionamos: uma biblioteca é a mesma coisa que uma coleção gigantesca de livros? Bem uma biblioteca obviamente deve compreender uma coleção ampla de livros, contudo, a soma de livros – uma coleção –, não necessariamente compreende uma biblioteca. Uma biblioteca tem uma significação mais ampla, ela envolve dar uma destinação para a coleção, bem como compreende a disponibilidade dessa coleção para um uso prático. A coleção por sua vez pode até mesmo ser maior que o acervo de várias bibliotecas, mas se ela estiver, por exemplo, guardada em um cofre que não permite o acesso de ninguém não passa de uma grande coleção de livro, não sendo, assim, uma biblioteca.

¹²⁵ **KrV**, A 533/B 561.

Posto isso, um leitor desavisado pode ainda se questionar: ora, como o mundo pode ser uma ideia se eu nesse momento estou sobre ele, pisando no solo que o compõe? Sobre esse pensamento Gaston (2013) afirma que não devemos confundir Planeta, Terra e Mundo, pois cada um desses termos guarda em si um significado diferente. O planeta remete à ideia de um corpo que existe no espaço, desse modo, dentro de uma aceção puramente objetiva sobre o mundo; Terra, por sua vez, seria o planeta que é o nosso lar como espécie humana, composto de suas partes (solo, mares, subsolo, etc.), guardaria, assim, uma aceção subjetiva sobre o astro que flutua no espaço; ao passo, enfim, que o Mundo seria a aceção mais ampla que tomaria dentro de si tanto a ideia de Planeta, como de Terra, bem como outras nelas inseridas, tais como:

[...] partes da terra, existência humana, ações humanas e pensamento humano. [...] Mundo é claramente algo mais do que o planeta e a terra. Isto é o porquê Kant incluiu o mundo na trindade das ideias transcendentais (a alma, o mundo e Deus) que levaram a razão pura em seus próprios dogmas e desilusões metafísicas.” (GASTON, 2013, p. 3, tradução nossa)¹²⁶.

Dessa maneira, quando questionamos o fato de estarmos sobre a terra, de fato estamos no mundo, pois está ideia contém dentro de si a ideia de uma parte do planeta. Mas desse fato para a afirmação de que podemos conhecer o mundo observamos uma grande distância entre as perspectivas desejadas. Assim, não é possível usar o que está no mundo para compreender a ideia de totalidade que é o mundo. Mesmo porque a totalidade das aparências (representações) não é a mesma coisa que a soma dos objetos dados pela natureza. O primeiro tem um sentido inteligível (totalidade), enquanto este último (soma) tem um sentido empírico.

Nesse objetivo, apresentamos o exemplo de um indivíduo que foi capaz de viajar sobre toda a Terra, onde se questiona se esse indivíduo conhece efetivamente todo o mundo. Se houver uma pessoa que viajou sobre toda a terra, em tese, haverá as profundezas dos oceanos, e mesmo se tiver visto todos os recantos do oceano até o centro da Terra, ao terminar o seu trajeto, o primeiro lugar que conheceu não será mais o

¹²⁶ [...] part of the earth, human existence, human action and human thought [...]. World is clearly something more than a planet and the earth. This is why Kant also includes world in the trinity of transcendental ideas (the soul, the world and God) that have led pure reason into its own metaphysical delusions and dogmas (GASTON, 2013, p. 3).

mesmo, pois ao ter passado o tempo, a representação relacionada àquele local mudou com o tempo, onde o mundo que o indivíduo conheceu é outro mundo, um mundo do passado.

Por meio desse exercício vemos que o conhecimento real e permanente do mundo é uma experiência impossível para todos os indivíduos. De modo que, a questão sobre o local do mundo em que nos encontramos encerra somente uma parte do mundo e não o mundo em si. Com isso, o próprio mundo já se mostra como uma ideia, uma “ideia da razão” que guarda em si a ideia do incondicionado que não pode ser jamais alcançado efetivamente pela razão ou mesmo pela sensibilidade por meio de uma experiência total e completa.

Importante ressaltar, também, que conforme salientado por Gaston (2013) a ideia de mundo como uma totalidade foi uma das inovações do pensamento kantiano sobre o mundo, pois antes dele a ideia de mundo comumente se vinculava a uma relação de algo que contém alguma coisa que é contida; isto é, restringia-se a ideia de soma. No entanto, conforme exposto, a totalidade kantiana é algo que se subsume – ultrapassa –, a soma das representações no mundo, não estando condicionada a nenhuma representação específica, apesar de conter todas as representações dentro de si. Aliás, a própria ideia de totalidade do mundo é uma representação inteligível inserida dentro da ideia de mundo, a qual não se identifica com a totalidade do mundo em si que é incondicionada.

Ocorre, contudo, que o mundo não se resume somente às representações possíveis, ou seja, a uma totalidade real e objetiva, mas contém, também, uma totalidade ideal formada por representações subjetivas, ou seja, por ideais. Desse modo, tanto os fenômenos empíricos quanto os inteligíveis estão inseridos dentro da ideia de mundo.

Mas o que podemos deduzir até agora é que a aceção de mundo encerra dentro de si a ideia de uma regra necessária para a compreensão de uma totalidade incondicionada – a soma de todas as representações (sensíveis e inteligíveis) –; ao passo que, sobre a premissa de um ideal, vemos a busca de um por vir, ou seja, algo que deve ser construído no interesse do ideal, por exemplo, de uma existência melhor.

Dessa maneira, sobre essa última aceção o mundo é tomado também em um sentido regulativo, cuja função se conecta ao princípio do “como se”, uma ficção heurística importante para na reflexão kantiana. Ou seja, a ideia de mundo se conecta diretamente com a possibilidade, entre outros objetivos, de construir um mundo melhor; onde, por exemplo, a construção de uma constituição cosmopolita capaz

de unir todos os povos do mundo e impedir todas as guerras é uma ideia inserida dentro da totalidade do mundo. De onde se infere que a ideia de mundo guarda dentro de si a ideia de uma série. Para tanto:

O mundo sensível, como a totalidade de todos os fenômenos, contém ao mesmo tempo uma série de mudanças. Com efeito, sem esta série, nem a própria representação da serie temporal, como condição da possibilidade do mundo sensível, nos seria dada (KANT, 2013b, p. 412)¹²⁷.

Com isso, apesar de o progresso no mundo ter seu ideal partindo do condicionado para uma experiência melhor, essa ideia já se faz presente na concepção de história defendida pelo filósofo. Reflexão que se consolida na relação entre às ideias de homem, liberdade, mundo e progresso. Cujas síntese permite inferir que o mundo parte da ideia de um mundo natural regido unicamente pela natureza, mas que passa a sofrer os efeitos da liberdade. Mudando o estado desse mundo de sua forma natural para uma forma distinta – para não dizer artificial.

Todavia, somente podemos afirmar isso de forma mais contundente quando o agente através da qual a liberdade age se faz presente nesse cálculo, bem como esse sistema causal se completa na ideia. Momento em que os últimos esforços argumentativos de Kant denotam sua importância em nosso ensaio. Estamos agora nos referindo ao *Opus Postumum* (OP).

2.2.2 O Opus Postumum

O *Opus Postumum* talvez seja uma das obras mais controversas da arquitetura kantiana construída a partir da *KrV*, e dos textos que lhe seguem. E um dos problemas a ela relacionados é o fato de poder ser considerados um trabalho pronto, mas não acabado. De tal modo, conforme exposto por Förster (1998),

Em grande medida, o texto de Kant reflete o estilo de trabalho, que pode ser encontrado ao longo de sua carreira, e que ele recomendava também em suas palestras para seus alunos: "O primeiro anota todos os pensamentos como eles vêm, sem qualquer ordem depois começa a coordenar e, em seguida, a subordinar." Ou seja, Kant escreve geralmente pensamentos, notas, trechos, ou simplesmente palavras-chave em qualquer papel que ele possa ter disponíveis no momento -

¹²⁷ **KrV**, A 452/B 480.

em folhas soltas, nas margens de livros ou manuscritos [de fato a maioria das reflexões tem essa fonte], nos espaços vazios de cartas que recebeu, e assim por diante - que mais tarde ele trabalharia no rascunho de um texto contínuo. Esses rascunhos eram então revistos e incorporados em uma cópia limpa (*Reinschrift*), que era ainda revista. A etapa seguinte era de um copista - geralmente um dos alunos de Kant - que reproduzia texto (*Abschrift*). Neste, Kant fazia, ainda, frequentemente, importantes, emendas, alterações e exclusões, a fim de melhorar o texto. Enfim, essa versão corrigida ou uma nova cópia limpa era, então, enviada para impressão. Dependendo do seu tempo e envolvimento com o material, Kant poderia corrigir a cópia por si mesmo ou delegava a tarefa. (FÖSTER, 1998, p. xxiv, tradução nossa)¹²⁸.

Com isso, a produção textual de Kant se dava nas seguintes fases: 1) lançamento de ideias em notas esparsas; 2) confecção de um rascunho em que as ideias eram coordenadas e subordinadas; 3) confecção de um texto contínuo, que era também revisto; 4) reprodução do texto por um copista, onde era ainda realizadas outras revisões; 5) enfim, o texto era encaminhado para publicação. Dessas fases, conforme exposto por Föster (1998) o *OP* estaria na segunda fase. Ideia que pode ser bem observada através da leitura da versão espanhola do *Opus Postumum* (1983), que, aliás, foi lançado com o nome dado por Kant para o projeto, qual seja: *Transição dos Princípios Metafísicos da Ciência Natural para a Física*.

Assim, vemos facilmente que a referida obra se encontra na segunda fase. De modo que, apesar de o texto ter alguma coordenação, é

¹²⁸ To a large extent, Kant's text reflects the working style he appears to have found congenial throughout his career, which he also recommended in his lectures to his students: "First one writes down all thoughts as they come, without any order. thereafter one begins to coordinate and then to subordinate." That is to say, Kant typically wrote thoughts, notes, excerpts, or simply key words on whatever paper he might have available at time - on loose leaves, in the margins of books or manuscripts, in the empty spaces of letters he received, and so forth - which he later worked into drafts of a continuous text. These drafts were then revised and incorporated into a clean copy (*Reinschrift*), which was still further revised. The next stage was for an amanuensis - usually one of Kant's students - to copy the text (*Abschrift*). In this Kant made further, often important, emendations, changes, and deletions in order to improve the text. Either this corrected version or a new clean copy was then sent to the printer. Depending on his time and involvement with the material, Kant might correct the proofs himself or delegate the task. (FÖSTER, 1998, p. xxiv).

notório tratar-se de um texto sem muita continuidade e com necessidade de revisão. De modo que, “o texto que temos é muitas vezes repetitivo, refletindo tentativas aparentemente incessantes de Kant para encontrar cada vez melhores formulações para os seus pensamentos.” (FÖSTER, 1998, p. xxv, tradução nossa)¹²⁹. No entanto, na versão publicada pela *University Cambridge* (1998) observamos uma revisão no texto, ao menos para diminuir as repetições, bem como dar uma maior continuidade à leitura, sem os sobressaltos contundentes na versão espanhola.

Outra crítica comum que Föster (1998) cita é que estudiosos contrários ao texto defendem que o *OP* foi o produto de uma mente senil – argumento que se reforça nos textos da obra datados a partir de 1802. Contudo, reforça-se que o interesse de dar uma unidade a toda à filosofia transcendental foi referenciado por Kant em diversos textos anteriores a 1797 – portanto, em um período em que o argumento da senilidade não seria válido –, bem como em cartas endereçadas a seus diversos correspondentes.

Nada obstante, além da questão formal sobre a obra, há ainda a questão quanto aos temas, mesmo porque, “Adickes sustenta que o *OP* consiste de um trabalho em duas partes” (HALL, 2015, p. 12, tradução nossa), em que a “primeira seria um *Sistema dos Elementos* e a segunda um *Sistema do Mundo*” (SEIDENGART, 2013, p. 179), em que o “éter” seria o conceito encarregado de garantir a transição de um para outro sistema. Conceito este – do éter –, que se manifesta como problemático junto à Filosofia Crítica por denotar certa realidade a uma coisa em si, cujo conceito é o seguinte:

[...] tem de ser um [matéria] imponderável e, ao mesmo tempo incoercível, difundido em todo o espaço cósmica, penetrando substancialmente todos os órgãos através de um movimento oscilatório (pela interação de atração e repulsão), existente em cada momento a partir do início como matéria difusa; e não vem justificada – a não ser hipoteticamente –, com base em qualquer observação ou experiência, uma vez que está além de todos os mecanismos de experiência (*Maschinerie*), mas só pode prosseguir a partir do conceito de possibilidade da experiência. E isso é o que

¹²⁹ [...] the text that we have is often repetitious, reflecting Kant's seemingly ceaseless attempts to find ever better formulations for his thoughts. (FÖSTER, 1998, p. xxv).

constitui a transição do sistema dos elementos para o sistema do mundo. (KANT, 1983, p. 205, tradução nossa)^{130 131}.

Do que podemos inferir desse trecho é que o conceito de éter assume uma função tal qual a da liberdade junto à natureza. Podendo assim ser entendido como um fato que apesar de não ser conhecido deveria ser tomado pelos seus efeitos. Contudo, não precisa se aprofundar muito na questão para observar os problemas que tal conceito realiza junto ao sistema filosófico que se constrói a partir da *KrV*. Isto é, tenta dar existência a uma coisa em si, fato que é admissível somente à liberdade, e mesmo assim “como se” ela de fato existisse.

No entanto, em que pese o interesse de mais bem esclarecer a relação do conceito do “éter” com outros conceitos, tal qual o de substância. Nosso foco se dá sobre o mundo, ou melhor, os “Sistemas do Mundo”, tema da segunda parte do *OP*. Que conforme exposto por Hall (2015) tem por objetivo tentar dar uma unidade sistemática à natureza, que, em tese, teria ficado sem uma solução satisfatória na *KrV*. Posto que, ao explicitar o uso hipotético da razão, cujas ideias foram admitidas como “conceitos problemáticos [que] não é propriamente constitutivo, ou seja, não é de tal natureza que, julgando com todo o rigor, dele se deduza a verdade da regra geral tomada como hipótese. (KANT, 2013b, p. 536)¹³². Mas mesmo ela sendo incapaz de nos permitir deduzir a verdade, as leis da razão são necessárias para a sistematicidade da natureza, nos seguintes termos:

Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a

¹³⁰ [...] tiene que darse una [materia] imponderable y al mismo tiempo incoercible, difusa por el entero espacio cósmico, penetrante sustancialmente a todos los cuerpos por medio de un movimiento oscilatorio (por la interacción de atracción y repulsión), existente en todo tiempo desde el principio como materia difusa; y no viene justificada — al ser una estofa hipotética — en base a ninguna observación ni experimento, ya que está más allá de toda experiencia por mecanismos (*Maschinerie*), sino que puede proceder únicamente del concepto de posibilidad de la experiencia. Y es la que constituye la transición del sistema elemental al sistema del mundo. (KANT, 1983, p. 205).

¹³¹ **OP**, AA 22:598.

¹³² **KrV**, A 647/B 675.

esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária. (KANT, 2013b, p. 539)¹³³.

Mas mesmo essa relação sendo necessária, de fato não se segue que a unidade da razão garante a unidade da natureza, mesmo porque, a razão não trata dos objetos propriamente ditos – de tal modo, da natureza –, mas sim de suas representações. De maneira que a natureza até então tinha sido tratada como tema contingente, pois mesmo nos *Princípios Metafísico da Ciência da Natureza (MAN)* a unidade da natureza não foi tratada, apesar de essa obra denunciar que até mesmo a natureza necessita de leis *a priori* ao afirmar que:

Uma teoria racional da natureza só merece, pois, o nome de ciência natural se as leis da natureza, que lhe subjazem, forem conhecidas *a priori* e não forem simples leis da experiência. Um conhecimento da natureza da primeira espécie chama-se *puro*; o da segunda espécie, porém, denomina-se conhecimento aplicado. (KANT, 1990, p. 14-15)¹³⁴.

Com isso, se os princípios que regem a natureza foram dados nos *MAN*, havia ainda a necessidade de compor a ideia de totalidade adstrita a tais princípios. Porém, colocando a natureza em relação com toda a filosofia transcendental, que, aliás, deve ser entendida como um conceito distinto da crítica da razão pura. Para tanto, na *KrV* apesar de a Filosofia Transcendental se voltar para objetivo de dar uma resposta a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, ela o faz de forma detalhada, no sentido de que:

A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. (KANT, 2013b, p. 54)¹³⁵.

Assim, distingue-se a filosofia transcendental de uma crítica da razão pura no sentido desta não ser capaz de realizar “uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*” (KANT,

¹³³ **KrV**, A 651/B 679.

¹³⁴ **MAN**, AA 04:468.

¹³⁵ **KrV**, A 13/B 27.

2013b, p. 54)¹³⁶, mas somente sobre os conceitos fundamentais necessários para a Filosofia Transcendental em si. Contudo, se a crítica da razão pura se volta para a Filosofia Transcendental e estas duas juntas têm o condão de explicitar as condições *a priori* da razão, elas dão também as condições *a priori* da própria experiência tornando-a possível.

Para tanto, essa ideia esta presente nos *Prol*, e é esclarecida no sentido de que “a palavra transcendental, [...], não aponta para o que ultrapassa a experiência, mas para o que certamente a precede (a priori), com o único fim de tornar possível simplesmente o conhecimento experimental.” (KANT, 1987, p. 175-176)¹³⁷. Ou seja, “a filosofia transcendental torna-se agora exclusivamente a teoria que discerne as condições *a priori* da experiência possível.” (FÖSTER, 1998, p. xxxii, *itálico do autor, tradução nossa*)¹³⁸.

De tal modo, os objetivos da segunda parte do *OP* são importantes para toda a filosofia transcendental ao dissertar uma ideia – obviamente *a priori* –, através da qual a totalidade do sistema da natureza poderia ser concebida pela razão, nos termos descritos a seguir. Em que se vê que a própria natureza deve ser compreendida como a totalidade dos fenômenos sensíveis, em contraposição com a ideia de mundo que absorve ela e a totalidade dos fenômenos inteligíveis.

2.2.3 O sistema do mundo

Iniciamos este tópico, dispondo que “Deus não é a alma do mundo” (KANT, 1983, p. 630, *tradução nossa*)^{139 140}, mas de fato a “causa suprema dos seres do mundo” (KANT, 1983, p. 630, *tradução nossa*)^{141 142}, criando o mundo e os homens, mas a partir da ideia desse ato, agindo sobre o homem por meio da liberdade. Porém:

¹³⁶ *Idem*.

¹³⁷ **Prol**, AA 04:373.

¹³⁸ [...] transcendental philosophy now becomes exclusively a theory that discerns the a priori conditions of possible experience. (FÖSTER, 1998, p. xxxii).

¹³⁹ **OP**, AA 21:19.

¹⁴⁰ Dios no es el alma del mundo. (KANT, 1983, p. 630).

¹⁴¹ **OP**, AA 21:19.

¹⁴² (...) causa suprema de los seres del mundo. (KANT, 1983, p. 630).

Este ser que manda não está fora do homem como substancia distinta do homem, (mas é) o correlato do mundo como compêndio de todos os seres sensíveis (sua totalidade), correlato representado no espaço e tempo como unidade absoluta a priori na intuição pura; o mundo como unidade absoluta, assim como Deus enquanto princípio suprassensível que enlaça, mediante a razão, a multiplicidade dos seres sensíveis pensados a priori. Estes dois ideais tem realidade prática.

[...]

Deus e o mundo são ideias da razão ético-prática e técnico-prática, fundada na representação sensível; a primeira, o predicado da personalidade, a outra ... contém dentro de si; mas ambas conjuntamente tem como referência um único princípio dentro de um sistema; sem substância fora de meus pensamentos, mas pensados ao fazermos de nós mesmos objetos do conhecimento sintético por meio de conceitos a priori: somos subjetivamente autocriadores dos objetos pensados. (KANT, 1983, p. 632, tradução nossa)^{143 144}.

O homem se mostra assim, como sendo a “cópula” entre as ideias de Deus e mundo. Ideia que é dada expressamente por Kant ao afirmar que “Três princípios: Deus, o mundo e o conceito do sujeito que os une, o qual dá a esses conceitos unidade sintética (a priori), enquanto que a razão mesma faz dessa unidade transcendental”. (KANT, 1983, p. 634, tradução nossa)^{145 146}. Assim, o “**sujeito pensante [o homem] cria para**

¹⁴³ OP, AA 21:21.

¹⁴⁴ Este ser que manda no está fuera del hombre como sustancia distinta del hombre, (sino que es] el correlato del mundo como compendio de todos los seres sensibles (su totalidad), correlato representado en el espacio y el tiempo como unidad absoluta a priori en la intuición pura; el mundo como unidad absoluta, así como Dios en cuanto Principio suprassensible que enlaza, mediante la razón, la multiplicidad de ellos, (de los seres sensibles,] pensados a priori. Estos dos ideales tienen realidad práctica.

[...]

Dios y el mundo son ideas de la razón ético-práctica y técnico-práctica, fundada en la representación sensible; la primera, el predicado de personalidad, la otra...b contiene en sí; pero ambas, conjuntamente, y en mutua referencia a un solo Principio en un sistema; no sustancias fuera de mis pensamientos, sino el pensar por el cual nosotros mismos nos hacemos los objetos mediante conocimientos sintéticos a priori por conceptos: somos subjetivamente autocreadores de los objetos pensados. (KANT, 1983, p. 632).

¹⁴⁵ OP, AA 21:23.

si também um mundo como objeto da experiência possível no espaço e tempo. Este objeto é apenas um mundo.” (KANT, 1983, p. 634-635, tradução nossa, negrito e sublinhado nosso)^{147 148}. De maneira que:

Deus, o mundo e a consciência de minha existência no mundo, no espaço e tempo. O primeiro é *noumenon*, o segundo *phaenomenon*, o terceiro a causalidade da autodeterminação do sujeito na consciência de sua personalidade, ou seja, da liberdade na relação da totalidade dos seres em geral. (KANT, 1983, p. 635-636, itálico de Kant, tradução nossa)^{149 150}.

Mas esse homem não está fora do mundo, mas junto e dentro dele, inserido como ente que vive. De modo:

Há um mundo fora de mim (*praeter me*) no espaço e no tempo; e eu mesmo sou um ser no mundo: sou consciente em mim dessa relação, e das forças motrizes das sensações (percepções). Eu, o homem, sou para mim mesmo um objeto externo dos sentidos: uma parte do mundo. (KANT, 1983, p. 659, itálico de Kant, tradução nossa)^{151 152}.

Deus, Mundo e o homem são, enfim, princípios, ideias da razão em que o “homem como habitante do mundo (*weltbewohner*): [...]”. O

¹⁴⁶ Tres principios: Dios, el mundo y el concepto del sujeto que los une, el cual da a esos conceptos unidad sintética (a priori), en cuanto que la razón misma hace esa unidad trascendental. (KANT, 1983, p. 634).

¹⁴⁷ OP, AA 21:23.

¹⁴⁸ El sujeto pensante crea para si también un mundo como objeto de experiencia posible en el espacio y el tiempo. Este objeto es solamente un mundo. (KANT, 1983, p. 634-635).

¹⁴⁹ OP, AA 21:24.

¹⁵⁰ Dios, el mundo y la conciencia de mi existencia en el mundo, en el espacio y el tiempo. Lo primero es *noumenon*, lo segundo *phaenomenon*, lo tercero causalidad de la autodeterminación del sujeto en la conciencia de su personalidad, es decir de la libertad en la relación de la totalidad de los seres en general. (KANT, 1983, p. 635-636).

¹⁵¹ OP, AA 21:64.

¹⁵² Hay mundo fuera de mi (*praeter me*) en el espacio y el tiempo; y yo mismo soy un ser mundano: soy consciente en mí de aquella relación, y de las fuerzas motrices de las sensaciones (percepciones). Yo, el hombre, soy para mi mismo un objeto externo de los sentidos: una parte del mundo. (KANT, 1983, p. 659).

medius terminus (cópula) no juízo é aqui o sujeito que julga (o ser pensante do mundo: o homem no mundo). Sujeito, predicado, cópula” (KANT, 1983, p. 638, itálico de Kant, tradução nossa)^{153 154}. Assim, como termo médio, o homem une o incondicionado subjetivamente considerado (Deus) ao incondicionado objetivamente considerado (mundo). Sendo assim, uma totalidade em caráter subjetivo e objetivo que idealiza em si os *maximum* considerados.

Isto é, “tanto Deus como o mundo são, cada um, um *maximum*” (KANT, 1983, p. 594, itálico de Kant, tradução nossa)^{155 156}. Dessa maneira, enquanto Deus representa a perfeição subjetiva de um ideal – servindo assim de modelo –, o mundo, como princípio regulativo, representa a perfeição objetiva. Ou melhor:

Ambos são *maximum*: um segundo o grau (qualitativamente), outro segundo o âmbito espacial (quantitativamente) determinado; um como objeto da razão pura, outro como objeto dos sentidos. Ambos são infinitos: o primeiro como magnitude do fenômeno no espaço e tempo, o segundo conforme o grau (*virtualiter*), como atividade ilimitada em vista das forças (magnitude matemática ou dinâmica dos objetos sensíveis). (KANT, 1983, p. 618-619, itálico de Kant, tradução nossa)^{157 158}.

Vemos assim, que o homem é o agente que realiza as mudanças no mundo. Mesmo porque, junto à natureza – e, por conseguinte, com a lei da causalidade pela natureza –, o mundo é o que é, mantendo-se de acordo com a causalidade da natureza que determina o equilíbrio natural

¹⁵³ OP, AA 21:27.

¹⁵⁴ [...] el habitante del mundo (*Weltbewohner*): [...]. El *medius terminus* (*copula*) en el juicio es aqui el sujeto que juzga (el ser pensante del mundo: el hombre en el mundo). Sujeto, predicado, cópula. (KANT, 1983, p. 638)

¹⁵⁵ OP, AA 22:54.

¹⁵⁶ “Tanto Dios como el mundo son, cada uno, un *máximum*.” (KANT, 1983, p. 594, itálico de Kant).

¹⁵⁷ OP, AA 21:11.

¹⁵⁸ Ambos son un *máximum*: el uno según el grado (cualitativamente), el otro según el ámbito espacial (cuantitativamente) determinado; el uno como objeto de razón pura, el otro como objeto de los sentidos. Ambos son infinitos: el primero como magnitud del fenómeno en el espacio y el tiempo, el segundo según el grado (*virtualiter*), como actividad ilimitada en vista de las fuerzas (magnitud matemática o dinámica de los objetos sensibles). (KANT, 1983, p. 618-619, itálico de Kant).

entre todos os elementos da natureza. Na outra toada, vemos o agir do homem que de forma distinta se realiza sobre a ideia de liberdade. Ideia esta que nos remete a ideais, ou seja, nos remetem a um dever-ser distinto da realidade dada pela natureza. Urge ultrapassá-la, isto é, as limitações da natureza devem ser superadas.

Com isso, o homem age sobre o mundo construindo-o de acordo com a sua vontade livre. Mesmo porque, “Ordenar a finalidade externa aos interesses da vida não é então representar o ser vivo como um novo artesão supremo, mas como um ser capaz de apropriar-se totalmente da natureza.” (LEBRUN, 2002, p. 646).

Destacamos, no entanto, que apesar dessas leituras poderem levar a crer que o homem é somente um elo, a própria ideia de homem dentro dessa acepção se torna uma totalidade que envolve as outras duas anteriores, ou seja, Deus e o Mundo. Seguindo essa afirmação, dispomos o seguinte:

Os textos do *Opus postumum* que datam do período de 1800-1 retomam, incansavelmente, a propósito da divisão da filosofia transcendental, a definição das relações dentre Deus, o mundo e o homem. [...]. Mas essas três noções não são apresentadas como três elementos de um sistema planificado que as justaporiam em uma superfície homogênea. **O terceiro termo [o homem] não está lá a título de complemento, de terceira parte da organização do conjunto; desempenha o papel central de “*medius terminus*”; é a unidade concreta e ativa na qual e pela qual Deus e o mundo encontram sua unidade. (FOUCAULT, 2015, P. 49-50, itálico do autor, negrito e sublinhado acrescentado).**

Enfim, o unidade da natureza – objeto da ideia cosmológica –, subsumida à ideia do sistema do mundo, se resumiria a ideia de uma totalidade regida em um sistema onde “Deus [estaria] sobre mim, o mundo fora de mim, o espírito humano em mim em um sistema que compreende a totalidade das coisas, em um sistema doutrinal de filosofia transcendental” (KANT, 1983, 646-647, tradução nossa)^{159 160}. Mas que teria um “valor programático e na qual o mundo aparece antes como cidade a ser construída do que como cosmos já dado.” (FOUCAULT, 2015, p. 22). Onde, conforme interpretação de Terra, a

¹⁵⁹ Dios sobre mi, el mundo fuera de mi, el espíritu humano en mí en un sistema comprensivo de la totalidad de las cosas, en un sistema doctrinal de fil[osofía] trasc(ental) (KANT, 1983, 646-647).

¹⁶⁰ OP, AA 21:39.

"relação do homem com o mundo também pode ser pensada nesta direção: a de considerar o mundo como fonte do saber, como domínio de todos os predicados e limite da experiência possível" (TERRA, 1997, p. 80).

2.2.3.1 A ideia de um mundo moral

Complementando a ideia do sistema do mundo que se consolida através das ideias de Deus, Homem e Mundo, citamos ainda a ideia de que o mundo é uma totalidade que agrega em si outras totalidades, outros mundos como totalidades. Isto é, outros sistemas. Nesse sentido, disserta o filósofo que:

O mundo (que, substantivamente pensado se chama também natureza) significa todos os objetos sensíveis (*universum, universitas rerum*). Esses objetos são coisas, em contraposição com as pessoas. Nesse sentido, **pode haver somente um mundo, pois a totalidade é somente uma; a pluralidade de mundos (*pluralitas mundorum*) significa tão só a pluralidade de sistemas** – cujo número pode ser imenso – junto com suas distintas formas e relações reais (com seus efeitos no espaço e tempo). (KANT, 1983, p. 641-642, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso, tradução nossa)^{161 162}.

De tal modo, vislumbramos que no sistema kantiano há somente um mundo e um Deus (como ideias obviamente), mas aquele admite outros mundos, ou melhor, outros sistemas inseridos em sua totalidade. Assim, Gaston (2013) dissertava que dentro do mundo haveria a ideia de outros mundos, onde damos ênfase ao mundo moral. Ideia que se consolida quando notamos uma observação da *KrV* em que Kant dispõe que:

¹⁶¹ OP, AA 21:30.

¹⁶² El mundo (que, sustantivamente pensado, se llama también naturaleza) significa el todo de objetos sensibles (*universum, universitas rerum*). Estos objetos son cosas, en contraposición con las personas.

En este sentido, puede haber sólo un mundo, pues la totalidad es sólo una; la pluralidad de mundus (*pluralitas mundorum*) significa tan sólo la pluralidad de más sistemas —cuyo número puede ser inmenso— junto con sus distintas formas y relaciones reales (con sus efectos en espacio y tiempo). (KANT, 1983, p. 641-642).

Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode* sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve* sê-lo, segundo as leis necessárias da moralidade). **O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstracção de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraquezas ou corrupção da natureza humana).** Neste sentido é, pois, uma simples ideia¹⁶³, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influencia no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. A ideia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objectiva, não como se ela se reportasse a um objecto de uma intuição inteligível (não podemos conceber objectos deste gênero), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objecto da razão pura no seu uso prático e a um *corpus mysticum* dos seres racionais que nele se encontram, na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro. (KANT, 2013b, p. 641-642, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)¹⁶⁴.

Entretanto, a assunção de mundos paralelos junto à ideia cosmológica de mundo pode remeter a alguma confusão, de modo que mais acertada foi a afirmação tardia de Kant que inicia esta seção. Assim, dentro da ideia de mundo existiriam sistemas e não mundos. De modo que, o mundo moral – mesmo como um ideal –, remeteria a ideia de um “sistema moral”. Um sistema moral composto por várias representações – conceitos empíricos e inteligíveis, estes últimos outras ideias necessárias para a construção da totalidade de um sistema moral.

Com isso, apesar de haver somente um mundo, existiriam vários sistemas, cada qual partindo de um condicionado formalmente subsumido às formas puras da sensibilidade – espaço e tempo –, e imprimindo um movimento racional a extremos idealizados. Consolidando séries no mundo em que o ato de pensar exploraria um início junto à ideia de um primeiro estado, bem como de uma causa. A causa é de longe uma ideia transcendental – qual seja, a de Deus –, mas é sobre o primeiro estado, o estado primitivo anterior ao agir humano, ou mesmo sobre seus efeitos mas sem se livrar dos grilhões da natureza

¹⁶³ A ideia de mundo moral é aqui citada pelo filósofo como uma ideia também, todavia uma “simples ideia”, portanto como todas as ideias, *a priori*, mas não necessariamente transcendental.

¹⁶⁴ **KrV**, A 808/B 836.

que nosso interesse se volta. Mas aqui dentro da relação de um mundo natural que deve necessariamente ser um mundo regido pela liberdade. Há necessidade de um mundo moral ser construído. Um mundo que ao ser regido pela liberdade, contrapõem-se a um mundo natural regido pela natureza. Seja ela uma natureza regida pela vontade direta de Deus, ou, simplesmente, os caracteres naturais do gênero humano, suas inclinações.

Nada obstante, o mundo moral não é uma criação que se manifesta no mundo. Isto é, não é uma representação sensível possível de ser captada pela experiência. É uma ideia e um ideal construído pela razão, mas cuja essência daquilo que deve se tornar está inserido na razão humana como um dever-ser. A obrigação de construir o mundo moral é um dever moral do gênero humano dentro da aceção de que a razão lhe impulsiona nessa direção. Todavia, essa noção somente é possível de compreender através da história, isto é, da filosofia da história kantiana nos termos que se seguem.

CAPÍTULO 3

HISTÓRIA, PROGRESSO E GÊNERO HUMANO

Conforme exposto no capítulo anterior, a ideia de mundo é composta de sistemas. Destes o que concatena todas as questões relacionadas à construção de uma realidade regida pela liberdade como princípio motriz é o sistema moral (ou mundo moral, conforme conceito exarado em *KrV*). Assim, a ideia da construção de uma sociedade regida pela liberdade é o fio condutor através do qual esse mundo se desenvolve, o qual necessariamente requer a ideia de transição por um estado determinado pela natureza e direciona a outro regido pela liberdade. Com isso, vamos aos poucos construindo uma história através dos olhos da racionalidade. De tal modo, uma filosofia da história em que a ideia de um estado de natureza é parte constitutiva.

3.1 FILOSOFIA DA HISTÓRIA OU HISTÓRIA FILOSÓFICA

Como nosso interesse se volta para a história no interesse de aglutinar uma representação da ideia do estado de natureza que envolva todos os sistemas através da qual a razão perpassa o mundo, há necessidade de compreender esse ramo de reflexão dentro da teoria kantiana. Para tanto, o objetivo não se volta para o conhecimento histórico como *cognitio ex datis*. De maneira que, qualquer:

[...] conhecimento dado originariamente, [...], é histórico naquele que o possui, quando esse não sabe mais do que aquilo que lhe é dado de fora, seja por experiência imediata, ou por uma narração, ou mesmo por instrução. (KANT, 2013b, p. 659)¹⁶⁵.

Assim, o que se almeja é a visão da história como conhecimento racional por conceitos, o qual Kant denomina “conhecimento filosófico”¹⁶⁶. Portanto, tem como foco a reflexão do filósofo na busca por conceitos que se relacionem com a história, formando uma doutrina que os comentadores normalmente denominam “Filosofia da História”. Todavia, a visão kantiana – particularmente a partir de 1784¹⁶⁷ –, não se

¹⁶⁵ **KrV**, A 836/B 864.

¹⁶⁶ **KrV**, A 837/B 865.

¹⁶⁷ Conforme exposto por Perez (2006) é possível identificar três fases através da qual o interesse de Kant se voltou para a história: uma pré-crítica;

resume a formulação de conceitos, aliás, se assim o fosse ela deveria de fato ser tomada como uma filosofia da história.

Assim, conforme exposto pelo filósofo na parte final da *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita (IaG)*, ele conceitua sua filosofia da histórica como uma “história filosófica”¹⁶⁸. Com isso, toma-a como sendo uma história universal – uma história do mundo –, regida por um fio condutor. Sendo assim, uma ideia através da qual é possível “conceber uma *história* segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais” (KANT, 2013a, p. 35, *itálico de Kant*)¹⁶⁹. Isto é, sua reflexão não se resume aos conceitos filosóficos, mas lança-os sobre o mundo. Interpretando a história humana como se fosse regida por uma determinação *a priori*. Assim, “sua perspectiva era curiosamente anti-histórica” (WALSH, 1978, p. 117), por não se voltar para a história como fato que é, mas como deveria ser.

Com isso, conforme exposto por Zingano:

Uma história do ponto de vista filosófico distingue-se da história entendida como disciplina do entendimento na medida em que é uma história segundo uma ideia prática, que organiza os acontecimentos entre os homens segundo um princípio prático. Esse princípio prático é necessariamente cosmopolita, pois a lei moral é a universalidade que unifica a diversidade do desejo. (ZINGANO, 1989, p. 259).

Onde a faculdade de desejar serve de força através da qual o homem age no mundo. De modo que:

Na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser causa do progresso para o melhor e (já que tal deve ser o acto de um ser dotado de liberdade) seu autor. (KANT, 1993, p. 100)¹⁷⁰.

Portanto, vê-se que a citação supra – presente no *Conflito das Faculdades (SF)* –, está em conformidade com ilações posteriores que

uma que se volta para a história da metafísica em que os progressos da metafísica são respondidos à Academia Real de Ciência; e uma terceira que se inicia com a *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*.

¹⁶⁸ **IaG**, AA 08:31.

¹⁶⁹ **IaG**, AA 08:29.

¹⁷⁰ **SF**, AA 07:84.

serviriam de fundamento para a construção do sistema do mundo no *OP*. Mas a ideia principal é que a história filosófica – que tem por objeto a reflexão da história humana sob a égide de uma ideia de progresso –, tem como sua causa – isto é, seu autor –, o homem. De modo que, a história pode ser vista como a reflexão a partir do “primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana.” (KANT, 2010, p. 14)¹⁷¹. Onde se nota um viés adstrito à ideia do homem como construtor do mundo e, por conseguinte, do próprio mundo.

Ou seja, vemos que a “história é o domínio em que a ação humana é suposta para criar uma síntese progressiva entre as exigências morais da razão e o mundo real da experiência.” (YOVEL, 1980, p. 6, tradução nossa)¹⁷². Onde o arquiteto desse projeto é a natureza que nesse intento se confunde com a ideia de Deus. Mas aquele que age no mundo é um indivíduo sensível que não é só causa, mas o verdadeiro efeito no mundo.

De maneira que, pela íntima relação da história com o conceito de liberdade, vemos que ela se encontra diluída em um grande número de textos. Não se resumindo, portanto, aos textos notadamente históricos – *IaG*, *MAM*, *SF*, *TP*, *ZeF*, além de *Anth* –, mas alcança textos fortemente relacionados com a Filosofia Crítica, tais como *MS*, e *KU*. Com *KU* representando um texto imprescindível para a reflexão histórica ao inserir em sua segunda parte “uma análise do “fim último da natureza como sistema teleológico””. (CAYGILL, 2000, 172).

Mas um ponto importante é que Conforme exposto por Philonenko (1986) é possível observar certa linearidade na história kantiana em que dois textos remetem a noção de uma história em um sentido transcendental, representando limites nesse trajeto. Assim, enquanto um remete a um “futuro transcendental”, o outro denota um “passado transcendental”. Tais textos são respectivamente a *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita (IaG)* e o *Começo Conjectural da História Humana (MAM)*.

Dessa maneira, retomando a distinção entre regra e ideal, vemos que partindo de uma história empírica produto de um estudo histórico-metódico se nota o universo do condicionado. Desse ponto em direção a um dever-ser – no futuro –, vislumbramos o ideal, traçado por Kant na

¹⁷¹ *MAM*, AA 08:108.

¹⁷² History is the domain in which human action is supposed to create a progressive synthesis between the moral demands of reason and the actual world of experience. (YOVEL, 1980, p. 6).

IaG; enquanto que, ao nos voltarmos para o passado – no início transcendental –, idealizamos à regra, necessária para validação do condicionado que é a história como conhecimento empírico. Portando, ao idealizarmos a origem, buscamos a causa à realidade condicionada com a qual nos deparamos e temos conhecimento. Porém, uma causa que não pode ser conhecida, mas tão somente pensada.

3.1.1 O arquiteto do progresso

Apesar de o até aqui exposto ter tido o condão de demonstrar que o agir humano tem uma função imprescindível na construção do mundo – de tal modo, como a totalidade dos fenômenos, sejam eles sensíveis ou inteligíveis –, é importante ressaltar, também, a ideia de uma natureza por trás desse trabalho de mudança. Mesmo porque a história para Kant se resolve junto ao homem e à natureza, e aquele “apesar de ter a obrigação incondicionada de realizar [a] concordância da natureza com a moralidade, não é capaz dela, pois ele é parte da natureza” (HERRERO, 1991, p. 65).

Portanto, há necessidade que a causa do progresso seja buscada junto a outra fonte. Uma fonte que é também o ideal da mudança, mas que não a realize como fenômeno, isto é, há necessidade de uma causa *a priori*. Necessidade que acaba consolidando-se na ideia de Deus. Este por sua vez se confunde com a natureza, pois aquele “que subministra esta garantia [ao progresso] é nada menos que a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*).” (KANT, 2013a, p. 151, itálico de Kant)¹⁷³. E complementa, afirmando que:

[...] chama-se igualmente destino, quanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas, e providência em referência à finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objectivo do gênero humano e predetermina o devir do mundo [...]. (KANT, 2013a, p. 151-152).

Assim, a natureza assume um sentido teleológico junto à história. Onde ela é tomada como criador ou providência adstrita ao progresso. Assumindo a forma de um Deus tal qual o cristão que tem por objetivo conduzir o gênero humano a desenvolver todas as suas disposições naturais. Exercendo assim um “poder formativo” (CAYGILL, 2000, p.

¹⁷³ ZeF, AA 08:361.

238), onde o mundo é um produto organizado da natureza “em que tudo é fim e reciprocamente meio.” (KANT, 2012a, p. 242)¹⁷⁴.

Todavia, apesar de esse sentido ser imprescindível para a história, é oportuno salientar que a natureza possui outra acepção de interesse ao tema. Qual seja, a de servir como um limite ao gênero humano ao colocar “limites à liberdade do homem.” (WILLIAMS, 1983, p. 2, tradução nossa)¹⁷⁵.

De tal modo, como a natureza animal do homem se faz presente no mundo sensível, isso determina que ele seja também determinado pelas leis da natureza. Com isso, independente de qualquer esforço humano ou transcendental jamais poderemos ser livres em um grau absoluto. Portanto, a “natureza, nesse sentido, é um obstáculo para o nosso aperfeiçoamento” (WILLIAMS, 1983, p. 2, tradução nossa)¹⁷⁶ que determina que nossas ações serão sempre um produto da necessidade a fim de superar as limitações da natureza.

Nada obstante, Deus tomado como "a própria natureza, que também pode ser chamada providência ou destino" (ARENDRT, 1994, p. 54) não representa um conceito que impõe o progresso, mas de fato coordena-o – como um arquiteto oculto (um artista, conforme citado) –, a um fim que tem por objetivo último a felicidade. Assim, esse motor dado pela razão age como um arquiteto oculto, mas não como construtor, pois aquele que se embrenha com as dificuldades da construção desse ideal é o homem. De modo que, apesar do impulso, o mérito do progresso é ainda do homem. Bem como a culpa pelos eventuais retrocessos.

Contudo, apesar de haver certa sinonímia entre os termos Deus, natureza e providência, como este último é o termo que denota o sentido teleológico, acreditamos que este conceito se subsume aos dois anteriores. Principalmente se levarmos em consideração a existência de distinção entre o fim último e o fim terminal. Onde este remete ao ideal moral da criação – assim, fortemente vinculado a ideia de perfeição divina –, e aquele se volta a um fim que não é só um ideal, mas um dever, cuja possibilidade empírica está dentro dos limites da experiência possível.

¹⁷⁴ KU, AA 05:376.

¹⁷⁵ He sees nature, [...], as placing limits on man's freedom. (WILLIAMS, 1983, p. 2).

¹⁷⁶ Nature, in this sense, is an obstacle to our improvement. (WILLIAMS, 1983, p. 2).

Aliás, as particularidades da providência são dadas por Kant em uma nota de rodapé de *A Paz Perpétua (ZeF)*, ao dispor que:

No mecanismo da natureza a que o homem (como ser sensível) pertence, manifesta-se uma forma que já subjaz à sua existência e que não podemos conceber de nenhum outro modo a não ser supondo-lhe um fim de um autor do mundo, que a predetermina; a esta determinação prévia chamamos *providência* (divina) em geral; e enquanto está no *começo* do mundo, damos-lhe o nome de providência fundadora [...]; mas enquanto conserva o *curso da natureza*, segundo leis universais da finalidade, damos-lhe o nome de providência *governante*; em relação aos fins particulares mas não previsíveis pelo homem e só cognoscíveis a partir do resultado, chamamos-lhe providência directora e, por último, em relação a alguns acontecimentos singulares, enquanto fins divinos, não lhe chamamos providência, mas *disposição* [...]. (KANT, 2013a, p. 152, itálico de Kant)¹⁷⁷.

Assim sendo, vamos esclarecer melhor essa distinção. Mesmo porque, o sumo bem político representa a real superação da ideia de estado de natureza dentro do mundo e não meramente junto a determinadas comunidades políticas. Não sendo, portanto, um ideal, mas algo a ser buscado posto a sua possibilidade junto ao mundo sensível.

3.1.2 Os progressos possíveis

A relação entre a história e o progresso é importante, pois conforme ressaltado por Klein (2013c) existe divergência sobre os limites da história junto ao progresso. Assim, enquanto alguns sustentam que a história filosófica se encerraria com a ideia de uma constituição política cosmopolita, isto é, uma constituição capaz de garantir o ideal de paz perpetua – de tal modo, justificado perante a ideia de direito –, para outros, o interesse da história se voltaria para o fim terminal. Com isso, junto à ideia de sumo bem, portanto, adjacente à moral.

Para tanto, é forçoso ressaltar que ambos os ramos têm fortes justificativas para sustentar suas interpretações. Tal qual o fato, que legalidade e moralidade são dois ramos da moral que se contrapõem às leis da natureza ao estabilizarem as leis da liberdade. Nesse sentido:

¹⁷⁷ ZeF, AA 08:362.

Essas leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, chamam-se *morais*. Na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam *jurídicas*; mas, na medida em que exijam também que elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, com as segundas a *moralidade* da ação. A liberdade a que se referem as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo do arbítrio, enquanto aquela a que se referem as últimas pode ser a liberdade em seu uso tanto externo como interno, contanto que ela seja determinada pela lei da razão. (KANT, 2013c, p. 20, itálico de Kant, negrito nosso)¹⁷⁸.

Assim, conforme exposto por Klein (2012), as “teses do progresso moral *strictu sensu*” se filiam a ideia de que o verdadeiro progresso da história estaria junto à moralidade. Ou melhor, junto ao ideal de construção de uma comunidade moralmente correta sob os ditames da lei moral, mas sob o viés da moralidade. Onde um exemplo de estudioso que segue essa corrente é Yovel, cuja interpretação está bem clara quando ele afirma que:

Em primeiro lugar, o fim da história não é meramente político em Kant. Embora tenha uma faceta jurídica ou institucional, bem como, o seu núcleo está no sistema moral intersubjetivo, que tem de se espalhar e preparar toda a raça humana. Em segundo lugar, transforma o mundo à luz do bem mais elevado que é em si um dever moral e, portanto, envolve a ação consciente da vontade racional. Em terceiro lugar, entendida em termos do bem maior, a ideia da história não só é compatível com o sistema da crítica, mas é realmente central para isso como o fim supremo da razão que lhe dá unidade sistemática ou arquetônica. (YOVEL, 1980, p. 126-127, tradução nossa)¹⁷⁹.

¹⁷⁸ MS, AA 06:214.

¹⁷⁹ First, the goal of history is not merely political in Kant. Although it has a legal or institutional facet as well, its core is in the intersubjective moral system, which has to spread and embrace the whole human race. Second, transforming the world in light of the highest good is itself a moral duty and thus involves the conscious action of the rational will. Third, understood in terms of the highest good, the idea of history is not only compatible with the critical system but actually central to it as the supreme end of reason that gives it systematic or architectonic unity. (YOVEL, 1980, p. 126-127)

Corrente em que se cita, também, Perez quando este afirma que:

[...] aceitamos em princípio os argumentos dos que, como Kleingeld (1995), afirmam que o desenvolvimento das disposições originais culmina na moralização do homem e nos distanciamos, parcialmente, dos argumentos dos que vêem a história como a realização do direito, como no caso de Terra e Loparic (PEREZ, 2006, p. 85).

O qual sustenta essa interpretação partindo da ideia de que o:

[...] decurso traçado pelos textos na cadeia de argumentos apresentados nos §§ 83 e 84 da terceira crítica e a introdução do sentimento de entusiasmo moral no *Conflito das Faculdades*, então veremos que se trata de um progresso moral e não apenas de um progresso político [...] (PEREZ, 2006, p. 85, itálico do autor).

De tal modo, a proposta dessa tese – com ênfase em Yovel –, é filiar a ideia de progresso da história com a ideia de sumo bem. Com isso, em certo sentido, relacionando-se à construção de uma comunidade ética.

Assim, conforme exposto na *Religião nos Limites da Simples Razão (RGV)*, a ideia de uma comunidade ética se contrapõe a ideia de um estado de natureza ético. De maneira que este último seria um estado de “corrupção e degradação moral coletiva” (SPINELLI, 2012, p. 37), em que haveria um público e recíproco assédio aos “princípios de virtude e um estado de interna amoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, aprontar a sair.” (KANT, 2015, p. 103)¹⁸⁰. Onde a sua superação se daria em uma sociedade regida de forma universal pelas leis da virtude. Sendo, com isso, uma comunidade regida por uma legislação interna em que seus membros agiriam sempre em respeito à lei da liberdade, a lei moral. Desse modo, sem a necessidade de uma coerção externa, característica imprescindível para uma comunidade jurídica.

Nada obstante, o ideal de uma comunidade ética regida em conformidade com a ideia de sumo bem é um ideal tratado de forma expressa por Kant. Contudo, não se tratava de uma ideia possível de ocorrer no mundo empírico. Nesse sentido:

¹⁸⁰ RGV, AA 06:97.

Esta representação de um relato histórico do mundo futuro, que não é em si história alguma, constitui um belo ideal da época moral do mundo, suscitada pela introdução da verdadeira religião universal, época *prevista* na fé até à sua consumação, que **não antevemos como consumação empírica, mas a vislumbramos**, ou seja, podemos em vista dela fazer preparativos, só na contínua progressão e acercamento do sumo bem possível na Terra (em que nada há de místico, mas tudo acontece naturalmente de modo moral) (KANT, 2015, p. 141, itálicos de Kant, negrito nosso)¹⁸¹.

Salientando, ainda, que em uma passagem do *Conflito das Faculdades (SF)* o filósofo é também claro quanto a preponderância da legalidade em contraposição à moralização quando o tema é o progresso do gênero humano. Assim:

Não uma quantidade sempre crescente da *moralização* 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 *actos* bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição moral do gênero humano, é que se poderá situar apenas o ganho (o resultado) da sua refundição em vista do melhor. [...]. [...]; estender-se-á, por fim, aos povos as relações na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, **sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral do gênero humano**; (KANT, 1993, p. 109, itálicos de Kant, negrito e sublinhado nosso)¹⁸².

Dispondo, ainda, que por sumo bem possível na Terra compreende-se como “a combinação de felicidade e do mérito para ser feliz” (CAYGILL, 2000, p. 300). Cujo conceito é dado pelo filósofo na *KrV* quando ele afirma que:

A felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade, por si só, e com ela o simples *mérito* para ser feliz, também não é ainda o bem perfeito. Para o bem ser perfeito, é necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter

¹⁸¹ **RGV**, AA 06:136.

¹⁸² **SF**, AA 07:92.

esperança de participar nela. (KANT, 2013b, p. 644-645, itálico de Kant)¹⁸³.

Entretanto, se a comunidade ética e a realização do sumo bem vigem em um ideal e são expressamente impraticáveis no mundo sensível – apesar de deverem ser sempre almejados –, no que se refere ao sumo bem político à questão é bem diversa. Denotando uma possibilidade muito mais tangível aos olhos do filósofo. Mesmo porque, o fim terminal da doutrina do direito se rege pela explicitação de regras *a priori* através da qual a instituição de uma paz universal e duradoura se mostra possível. Situação em que a liberdade externa de cada um dos membros da comunidade estaria assegurada dos excessos dos outros membros. Que não é nada mais do que:

Uma realidade que se deixa apresentar com facilidade, mesmo em casos concretos, e – desde que não seja perseguida e levada a efeito de maneira revolucionária por meio de um salto, isto é, por meio da derrubada violenta de uma constituição defeituosa até então vigente (pois neste caso haveria um instante de negação de toda condição jurídica), mas sim por meio de uma reforma gradativa segundo princípios estritos – é a única que pode conduzir, por aproximação contínua, ao fim político supremo, a paz perpétua. (KANT, 2013c, p. 160)¹⁸⁴.

Contudo, apesar de se tratar de “um juízo meramente teórico e, portanto, ainda problemático” (KANT, 2013c, p. 159)¹⁸⁵, sua realidade se manifesta diante do fato que a construção dessa realidade não se dá pela mera possibilidade, mas de fato pelo dever *a priori* dado pela razão para estabelecer tanto uma comunidade jurídica entre indivíduos quanto entre Estados. Com isso, “mesmo que seja mínima a probabilidade teórica de que ele possa ser realizado, não podendo porém ser demonstrada, no mesmo modo, a sua impossibilidade” (KANT, 2013c, p. 159)¹⁸⁶. De tal modo, a justificativa do filósofo é bem simples – apesar de precária –, se não podemos provar algo, devemos tentar refutá-la, de modo que se a negação também não for possível, urge procurar a afirmação da hipótese inicial, mas sobre outros fundamentos.

¹⁸³ **KrV**, A 813/B 841.

¹⁸⁴ **MS**, AA 06:355.

¹⁸⁵ **MS**, AA 06:354.

¹⁸⁶ **MS**, AA 06:354.

Destarte, a possibilidade empírica do fim terminal do direito – mesmo que por aproximação –, é um tipo de ideia que se atrela a essa teoria.

Assim sendo, é sob a chancela do sumo bem político que a “tese progresso meramente jurídico” citada por Klein (2013c) se desenvolve. Onde citamos Höffe (2005) como um bom paradigma dessa postura. Para tanto, este disserta que:

A história deve progredir para uma convivência dos homens em liberdade exterior, de modo que todas as forças e disposições possam desenvolver-se. A convivência em liberdade exterior efetiva-se no Estado de direito (estado justo), que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens. O sentido da História encontra-se na instituição de estados de direito e de uma convivência legal (justa) dos Estados entre si, em constante progresso do direito de toda a humanidade, até que finalmente se tenha formado, nos limites de uma federação dos povos, uma comunidade de paz que abarque o mundo todo. (HÖFFE, 2005, p. 274).

E justifica esse entendimento com base em um motivo: que não há como esperar o progresso dentro do âmbito interno da moralização. Isto é, o “progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão pratica pura” (HÖFFE, 2005, p. 275). De modo que, 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**” (HÖFFE, 2005, p. 275, negrito nosso).

Seguindo esse entendimento – mas com algumas particularidades, conforme o caso –, Klein (2013c), cita também, Reinhard Brandt, e no cenário nacional Ricardo Terra. Em Brandt essa ideia pode ser vista quando ele afirma que:

Enquanto em muitos caprichos da história não é realmente possível determinar uma ordem, a razão prática, usando do conceito de direito como diretor, deixa claro aos olhos uma linha de progresso, proporcionando com ele uma ordem de sua própria espécie. (BRANDT, 2001, p. 80, tradução nossa)¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Mientras que en los múltiples vaivenes de la historia no es posible, en realidad, determinar un orden, la razón práctica, sirviéndose del concepto rector del Derecho, hace clara a la mirada una línea de progreso, proporcionando con ello un orden de su propio tipo. (BRANDT, 2001, p. 80).

Terra, por sua vez, dispõe que a *Metafísica dos Costumes* ao introduzir elementos empíricos, nos permite “entender a filosofia da história como história das conquistas e consolidação do direito e a política como *ausübende Rechtslehre*” (TERRA, 2003, p. 83). Esse termo entendido como sendo a “doutrina executiva do direito (*als ausübende Rechtslehre*), [que] não pode estar em conflito com a moral, considerada como a teoria do direito” (TERRA, 2003, p. 91). Reforçando ainda esse entendimento com outra passagem em que ele afirma que com “a garantia da realização dos fins políticos-jurídicos, abre-se o campo de toda uma nova problemática, **torna-se possível a filosofia da história**” (TERRA, 1995, p. 169, negrito nosso).

Nada obstante, há também outros partidários da íntima relação do progresso da história com a questão jurídica, tal qual, Herrero, ao dispor que “a história real da humanidade é, antes de mais nada, uma história política, porque a política é a obra das liberdades humanas unificadas pelo direito” (HERRERO, 1991, p. 146). Bem como Weil, quando disserta que “o verdadeiro progresso moral, assim como o verdadeiro progresso da civilização, só pode ser resultado de uma constituição de Estado segundo conceitos do direito do homem [...]” (WEIL, 2012, p. 112-113).

Ressaltando que formando uma tese intermediária, Klein (2013c) cita, por exemplo, Pinzani. Dispondo que este busca dar maior densidade ao direito ao aproximá-lo da moral através da ideia de que o progresso envolveria algo que poderia “ser chamado de *virtude política*, uma atitude que corresponderia à *moralidade jurídica*, isto é, a possibilidade de se obedecer às normas jurídicas também por *puro respeito à lei*” (KLEIN, 2013, p. 89).

Enfim, em que pese as teses que relacionam o progresso da história com a moral, o que ora nos interessa é sua relação com o direito. Pois de uma forma ou de outra é ela que se filia a uma teoria muito importante para o progresso e para a saída do estado de natureza unida à ideia de providência, que é a tese atinente à sociável insociabilidade postulada na *IaG*.

No entanto, antes das ferramentas da natureza serem expostas, há necessidade de mais bem compreender os fins que a natureza almeja. Bem como posteriormente algumas características sobre o homem em seus caracteres sensíveis, os quais são atuantes e determinantes no plano da natureza.

3.1.2.1 Fim último e fim terminal

Para dissertar sobre o fim último e o fim terminal, é importante dispor sobre o juízo teleológico. Assim, “explicação teleológica é aquela expressa em termos de fins últimos” (CAYGILL, 2000, p. 303), que por sua vez se remete a filosofia prática tal qual a trabalhada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)*, no sentido de que a “autodeterminação da vontade é um “fim”” (CAYGILL, 2000, p. 303). Todavia, o que buscamos é uma explicação teleológica que busque evidenciar a significação dos fatos no mundo; ou melhor, na natureza. Com isso, demonstrando a ideia de um fim que integre a natureza e a liberdade; isto é, que integre os fins da natureza com os fins da liberdade prática.

De tal modo:

O juízo sobre a finalidade objetiva da natureza chama-se teleológico. É um *juízo-de-conhecimento*, porém apenas atinente ao Juízo reflexionante, não ao determinante. Pois, em geral, a técnica da natureza, quer seja meramente *formal* ou *real*, é apenas uma proporção das coisas a nosso Juízo, somente no qual pode ser encontrada a ideia de uma finalidade da natureza e que, meramente em referência àquele, é atribuída à natureza (KANT, 1995a, p. 57, itálico de Kant)¹⁸⁸.

Sendo que, por técnica da natureza deve ser compreendida como “a *causalidade* da natureza, quanto à forma de seus produtos como fins” (KANT, 1995a, p. 55, itálico de Kant)¹⁸⁹. A qual pode ser formal ou real. A primeira se ligando à intuição, e, por conseguinte, tem por objetivo oferecer “figuras conformes a fins, isto é, a forma em cuja representação, imaginação e entendimento concordam mutuamente por si mesmos [...], para a possibilidade de um conceito” (KANT, 1995a, p. 69)¹⁹⁰. A técnica da natureza real significa, por sua vez, o “conceito das coisas como fins naturais, isto é, como tais que sua possibilidade interna pressupõe um fim, portanto um conceito, que está, como condição, no fundamento da causalidade [...]” (KANT, 1995a, p. 69)¹⁹¹.

Onde destacamos que a própria causalidade nesse sentido de finalidade “não é de modo nenhum um conceito constitutivo da

¹⁸⁸ **EEKU**, AA 20:221.

¹⁸⁹ **EEKU**, AA 20:219.

¹⁹⁰ **EEKU**, AA 20:232.

¹⁹¹ *Idem*.

experiência” (KANT, 1995a, p. 56)¹⁹². Mas se volta de forma reflexiva, “sobre um objeto dado, seja sobre a intuição empírica do mesmo, para trazê-la a um conceito qualquer, ou sobre o próprio conceito de experiência, para trazer as leis que ele contém a princípios comuns” (KANT, 1995a, p. 56)¹⁹³. De maneira que, o juízo teleológico é um juízo reflexionante, que tem como ponto de partida “um particular dado na intuição, mas cuja multiplicidade [universalidade] ainda se encontra indeterminada conceitualmente” (KLEIN, 2013a, p. 75).

Com isso, urge a razão estabelecer o universal, por meio de uma dedução que não é “puramente a priori” (KLEIN, 2013a, p. 91), mas é realizado a um nível metafísico, tal qual aquele realizado junto aos *MAN*. Ou seja, que parte da experiência não como fonte constitutiva, mas formal, “pois ele precisa que certas representações de objetos sirvam de *ocasião* para que a reflexão teleológica seja requerida” (KLEIN, 2013a, p. 91, *itálico do autor*). Algo que já ressaltamos, como pressupostos inerentes ao realismo empírico, como fonte e método de formação de conceitos, onde não é fonte das representações, mas denota a forma dos conceitos a serem formulados.

De maneira que, esses juízos teleológicos podem se ajustar a uma conformidade a fins externa ou interna. Em que a externa se realiza na natureza em que determinados fins são tratados como meios para outros. Assim, em uma causalidade adstrita às leis da natureza. Sendo que, a conformidade a fins interna “pressupõe um tipo particular de relação entre as partes e a forma do todo, a qual não pode ser considerada como estabelecida simplesmente a partir das leis mecânicas da natureza” (KLEIN, 2013a, p. 92-93). Cujo conceito remete a ideia de um organismo tal qual o de uma árvore, por exemplo. De modo que, “uma coisa existe como fim natural quando (ainda que num duplo sentido) é causa e efeito de si mesma” (KANT, 2012a, p. 236)¹⁹⁴. Onde essa dupla causalidade que parte da causa ao efeito, e deste a própria causa se realiza, a título de exemplificação, na:

[...] a) a perpetuação da espécie, na medida em que indivíduos geram outros indivíduos da mesma espécie; b) o crescimento e perpetuação do próprio indivíduo, na medida em que ele se desenvolve através de um processo de geração que não pode ser explicado como simples consumo de matéria exterior, pois se acrescenta algo de original no

¹⁹² **EEKU**, AA 20:220.

¹⁹³ **EEKU**, AA 20:220.

¹⁹⁴ **KU**, AA 05:371.

processo de transformação dos alimentos; c) a preservação de cada parte depende da preservação de outra e assim reciprocamente, além da capacidade de certas partes realizarem a função de outras quando ocorrem deficiências no sistema (KLEIN, 2013a, p. 93).

Porém, é importante ressaltar que esse ser organismo não se torna uma máquina, em que suas funções se sobressaem em uma força motora de conotação mecânica. Mas de fato, manifesta ser possuidora “em si [de] força formadora <*bildende*> e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se pois de uma força formadora que se propaga a si própria [...]” (KANT, 2012a, p. 240)¹⁹⁵. Consolidando-se em um sistema teleológico da natureza que parte da afirmação de que o homem é o “*último fim* da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas naturais constituem um sistema de fins” (KANT, 2012a, p. 305)¹⁹⁶.

Assim sendo, como o juízo teleológico é um juízo reflexivo que parte da causa ao efeito, e deste a causa, vemos que o fim último da natureza se inicia e se concretiza junto ao homem. Ou melhor, o gênero humano. Onde Kant dispõe que esse movimento reflexivo permite a construção de dois fins correlatos, que remetem a interesses do gênero humano adstritos a suas características, isto é, levam a disposição do gênero humano à felicidade e à cultura.

No entanto, enquanto o conceito de felicidade não pode ser extraído da natureza animal do gênero humano, mas “pelo contrário é a mera ideia de um estado¹⁹⁷, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível) (KANT, 2012a, p. 305)¹⁹⁸; a cultura garante sua validade como um fim, por dever ser considerada a “produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade)” (KANT, 2012a, p. 307)¹⁹⁹. De onde se infere que a cultura é um efeito que também se mostra como uma causa junto ao gênero humano, mas nesse sentido não pode ser considerado o fim último na acepção de não poder haver

¹⁹⁵ KU, AA 05:374.

¹⁹⁶ KU, AA 05:429.

¹⁹⁷ Aqui outro exemplo de uma ideia, pois a própria felicidade é um conceito da razão, que, aliás, é incondicionado ao ponto de não termos um conceito específico do que seja felicidade.

¹⁹⁸ KU, AA 05:430.

¹⁹⁹ KU, AA 05:431.

nenhum outro, pois tal posição é ainda do gênero humano como um todo.

Assim, “não pode haver um fim último (*letzter Zweck*) da natureza, se tal finalidade não for absolutamente última, ou seja, fim em si mesma sem nenhum outro como sua condição” (NODARI, 2014, p. 283). Há necessidade de uma transição – uma passagem –, do fim último para o fim terminal, onde o gênero humano como objeto e fonte de cultura permaneça como fim último, mas se movimenta a uma posição isolada como fim terminal, no sentido de que um “*fim* terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” (KANT, 2012a, p. 310, itálico de Kant)²⁰⁰. Mesmo porque, “se percorrermos a natureza completamente, não encontraremos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse reivindicar o privilégio de ser fim terminal da criação” (KANT, 2012a, p. 301)²⁰¹.

Com isso, como fim terminal, um conceito deixa de ser “meio *para*, mas [passa a] condição *de*, isto é, condição para os demais” (NODARI, 2014, p. 283, itálico do autor). Cujo fim se afasta da natureza, por não poder mais ser encontrado nela; voltando-se para a própria criação, no sentido de construir uma ideia no extremo da série do tempo em que há somente o ideal moral por excelência, a ideia de sumo bem. Porém, conforme ressaltamos, tal ideia está fora da natureza, vigendo na razão como um ideal que de fato jamais ocorrerá no mundo, apesar de nunca dever ser abandonado.

Nada obstante, se o fim terminal da natureza – e, por conseguinte, da criação –, é um ideal, o fim último se mostra como uma condição formal e necessária para a passagem ao fim terminal. Mas onde vemos, com base em outras referências, que há ao menos outro fim terminal. O fim terminal do direito, a ideia de um estado capaz de garantir a paz perpétua, que nessa posição não pode ser tomado como fim terminal da natureza, mas como fim último, representando a configuração máxima da cultura do gênero humano. De maneira que,

[...] essa busca, à qual cada cidadão deve empenhar-se, em direção à constituição Civil Republicana tanto em cada Estado como também na relação entre os Estados não é o fim terminal (*Endzweck*), mas é, por sua vez, condição formal que proporciona as condições para o desenvolvimento das disposições da natureza. (NODARI, 2014, p. 286).

²⁰⁰ KU, AA 05:434.

²⁰¹ KU, AA 05:426.

De tal modo, podemos agora dispor sobre a ideia de progresso do gênero humano junto ao ele próprio. Dispondo sobre a ideia de um progresso que tem por fundamento tornar em ato a potência do ser humano junto a sua essência; que junto ao mundo manifesta-se como uma determinação real, não só por aquilo que lhe é próprio, mas também por aquilo que o deturpa – suas inclinações.

3.2 PROGRESSO E GÊNERO HUMANO

Sobre o progresso e o gênero humano há necessidade de observar a distinção dada por Gueroult, ao ressaltar que devemos “observar a ambiguidade dos termos natural e estado de natureza, e como podem ser designados por essas palavras, ou o homem essencial, ou o homem real” (GUEROULT, 1941, p. 379, tradução nossa)²⁰².

De tal modo, ele dissertava que a natureza do homem aborda a essência do homem, que se opõe ao aspecto animal do homem o qual só pode se libertar através da razão teórica e prática. Ao passo que o termo “estado de natureza” do homem remete a:

[...] outro ponto de vista, [onde] a natureza do homem é também o homem real após a queda; isto é, o homem cuja liberdade é radicalmente pervertida; é nesse sentido que Kant declara o homem é mau por natureza. Esse homem fica, desse modo, diferente do animal: essa natureza real, acidente da natureza essencial, torna o homem um ser que nunca pode ser confundido nem com a natureza essencial, nem com a natureza real do animal. Essa é o e terminologia da *Religião nos Limites da Simples Razão*. (GUEROULT, 1941, p. 380, tradução nossa)²⁰³.

²⁰² Il faut noter d'abord l'équivoque des termes nature et état de nature, car l'on peut désigner par ces vocables, soit l'homme essentiel, soit l'homme réel. (GUEROULT, 1941, p. 379).

²⁰³ d'autres égards, la nature de l'homme, c'est aussi l'homme réel, après la chute; c'est-à-dire l'homme dont la liberté est radicalement pervertie; c'est en ce sens que Kant déclare l'homme mauvais par nature. Cet homme reste d'ailleurs par là différent de l'animal: cette nature réelle, accident greffé sur la nature essentielle de l'homme, fait de celui-ci un être qui ne saurait jamais être confondu ni avec la nature essentielle, ni avec la nature réelle de l'animal. Telle est la terminologie et la Religion dans les limites de la pure raison. (GUEROULT, 1941, p. 380).

Assim, o que essas observações têm o condão de esclarecer é a distinção “entre o homem como ser racional e livre e o homem como ser sensível e portador de inclinações” (TERRA, 1995, p. 160). Além de destacar que o homem natural é também uma construção racional que não está diretamente determinado pela natureza, mas encontra-se deturpado por suas inclinações. Onde o homem, ser racional e livre, remete a ideia de que o homem em sua essência natural se distingue dos demais seres da natureza pelos caracteres que o acompanham. Mas este, o homem sensível e propenso a inclinações, tem a fatídica tendência de corromper tudo aquilo que toca. De maneira que, é fácil compreender o que o filósofo quer dizer quando afirma que a “história da *natureza* começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*” (KANT, 2010a, p. 25, itálico de Kant)²⁰⁴.

Apesar de o gênero humano ter como essência a sua racionalidade, essa essência natural em seu estado de natureza é de fato uma disposição. Isto é, algo a ser lapidado, mesmo porque, “ele [o homem], como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*” (KANT, 2009, p. 216, itálico de Kant)²⁰⁵. Ou seja, ele pode fazer de si mesmo um animal racional, mas não pode ser de fato considerado como tal sem que essa disposição não seja necessariamente desenvolvida. Ressaltando que essa não é uma possibilidade dada aos indivíduos como um todo, mas à espécie, posto que “as disposições naturais que visam o uso da razão devem desenvolver-se integralmente na espécie, e não no indivíduo” (KANT, 2013a, p. 22)²⁰⁶.

Porém, essa disposição natural para a razão está presente desde a idílica saída do paraíso. Bem como a propensão para a liberdade. De modo que, Kant afirma que existem muitos germes na humanidade, mas “é tarefa nossa desenvolver proporcionadamente as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer que o homem alcance a sua destinação.” (KANT, 2012d, p.13-14)²⁰⁷. De maneira que, em outra passagem dispõe que “o gênero humano deve desenvolver todas as disposições naturais da humanidade, gradualmente a partir de si, através do seu próprio esforço.” (KANT, 2012d, p. 10)²⁰⁸.

²⁰⁴ **MAM**, AA 08:115.

²⁰⁵ **Anth**, AA 09:322.

²⁰⁶ **IaG**, AA 08:19.

²⁰⁷ **Päd**, AA 09:445.

²⁰⁸ **Päd**, AA 09:442.

Mesmo porque, “**todas** as disposições naturais de uma criatura **estão determinadas a desenvolver-se** alguma vez de um modo completo e apropriado” (KANT, 2013a, p. 21, **negrito nosso**)²⁰⁹. De maneira, enfim, que a:

[...] Providência quis que o homem deva sempre produzir o bem a partir de si próprio e dirigiu-se, por assim dizer, ao homem: – vai para o mundo – o Criador poderia porventura ter falado aos homens deste modo! – Equipei-te com todas as disposições para o bem. Cabe-te desenvolvê-las e, por isso, a tua felicidade ou infelicidade depende de ti próprio (KANT, 2012c, p. 14)²¹⁰.

Tais argumentos nos permitem entender que entre a “compreensão do homem no estado de natureza – ou melhor, o início da experiência humana –, e a compreensão do homem civilizado e educado, **há uma diferença de grau, não de natureza**” (PHILONENKO, 1986, p. 149, tradução nossa, **negrito nosso**)²¹¹. Isto é, o homem natural – o homem em essência –, já dispõe de tudo que o determina como tal, urge desenvolver-se a fim de que ele supere as dificuldades, que de certo modo ele coloca para si mesmo. Assim, o antagonismo é tanto o fundamento para algo além, como também de todas as dificuldades do gênero humano através das várias facetas do egoísmo.

Diferente de outras espécies que se encontram determinadas em sua causalidade sobre o mundo a agirem de acordo com as imposições da natureza, junto ao gênero humano a situação é diversa. Com isso, ele é originariamente nada, indefinido e regido por uma natureza indeterminada onde a sua liberdade intrínseca lhe dá a possibilidade de ir de encontro a sua própria pessoa, sendo, inclusive, capaz de ceifar a própria vida. Assim:

Ele é, por excelência, indeterminação: a natureza lhe serve tão pouco de guia que por vezes ele se afasta dela a ponto de perder a vida. O homem é bastante livre para morrer por causa de sua natureza, e sua liberdade, diferentemente do que pensavam os antigos encerra a possibilidade do mal (FERRY, 2012, p. 96).

²⁰⁹ **IaG**, AA 08:18.

²¹⁰ **Päd**, AA 09:446.

²¹¹ Entre l'entendement de l'homme à l'état de nature - ou plutôt au début de l'expérience humaine -, et l'entendement de l'homme civilisé et instruit, il y a différence de degré, non de nature. (PHILONENKO, 1986, p. 149).

O qual conclui que "ao ver o bem, ele pode escolher o pior" (FERRY, 2012, p. 96). De maneira que, "é por ser livre, e não prisioneiro de um *código* natural ou histórico determinista, que o ser humano é um ser moral" (FERRY, 2012, p. 97, *itálico do autor*). Nada obstante, apesar de haver indeterminação nas escolhas, as fontes naturais do caos natural do gênero humano são claras, qual seja: seu egoísmo, seguido de suas paixões, com ênfase na paixão pela liberdade.

3.2.1 O egoísmo e suas facetas

Continuando, apesar de o homem ter naturalmente uma forte propensão para o mal, não é contra ele que a natureza se volta. Mesmo porque que, o mal, como postula Kant, é um mal moral que se volta para questões éticas. Apesar de que, o mal tem como característica básica a sua universalidade junto ao gênero humano. Porém, tanto o mal, quanto as inclinações – através da qual ele pode se manifestar empiricamente –, são questões de ordem interna, isto é, subjetivas nas quais não há como a natureza intervir. De tal modo, o que ela postula – mesmo que como ideia –, é a garantia de um estado em que as determinações subjetivas não sejam capazes de corromper o mundo. Ou seja, tem por meta refrear o escopo de ação do mal junto ao mundo. Algo que reforça a tese de que a história filosófica se volta para a determinação de uma legislação externa.

Aliás, seria até mesmo possível levar o interesse da história e da natureza para o mal se a história pudesse de fato ser levada até o desenvolvimento da moralidade. Nada obstante, para os rumos deste ensaio, e apoiado em estudiosos que interpretam dessa forma, a história e a natureza se desenvolvem até o fim terminal do direito, isto é, a uma comunidade cosmopolita capaz de garantir a paz. Mesmo porque, a “possibilidade de uma história sistemática é dada por uma ideia de homem conforme a uma perspectiva de unidade. As diferentes oscilações são encaradas como conjuntos circunscritos” (MENEZES, 2000, p. 190-191). Em que essas oscilações podem ser entendidas como sendo os caracteres individuais, as particularidades que levam determinadas subjetividades para o bem ou para o mal.

Assim sendo, o estado de natureza ou a sua superação não atinge, bem como, sequer toca a questão do mal. No entanto, no que se refere ao egoísmo humano e seus efeitos, a questão é diversa. Não só porque em vários sentidos o estabelecimento de uma comunidade regida por leis públicas tem o condão de impedir os efeitos subjetivos e negativos

das inclinações humanas. Mas, principalmente, dentro do fato que as facetas do egoísmo são as ferramentas através das quais as artimanhas da natureza conduzem o gênero humano ao desenvolvimento de suas disposições, bem como à realização sensível de uma legislação externa.

Nesse cenário, por meio de uma análise pragmática, vemos que o agir livre do homem sofre contingências impostas pelo próprio homem – ou seja, de suas inclinações –, em que o egoísmo e a paixão pela própria liberdade são dois grandes expoentes. Com isso, talvez a melhor forma de compreender o egoísmo não seja como uma coisa em si, mas como ela é de fato, ou seja, uma consequência de um princípio anterior que é o dever para consigo mesmo de sempre buscar a sua própria felicidade. Mesmo porque, “Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever” (KANT, 2011c, p. 29)²¹². Dever para consigo que, aliás, pode até mesmo se sobrepor a outros mandamentos da razão. A saber:

O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: **são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade.** (KANT, 2011c, p. 39, negrito nosso)²¹³.

Entretanto, apesar de se tratar de um dever impresso na razão humana, o conceito de felicidade guarda em si uma intensa indeterminação: seja em um sentido individual, pois cada indivíduo tem aspirações e objetivos distintos entre si; bem como em um sentido coletivo, mesmo porque, o que pode ser considerado como a efetiva felicidade para o gênero humano? Portanto, esse princípio é um incondicionado que dentro do aspecto coletivo se filia a um ideal da razão que somente é possível de realização através de uma aproximação assintótica. Pois mesmo quando o gênero humano alcança um determinado grau de felicidade desejado anteriormente, ao atingir esse grau se descobre um novo horizonte de oportunidades que impõe sempre uma nova fronteira a ser alcançada. Nesse sentido:

[...] todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque **é exactamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações.** Mas o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que **o homem não**

²¹² GMS, AA 04:399.

²¹³ GMS, AA 04:405.

pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade; (KANT, 2011c, p. 30, negrito e sublinhado nosso)²¹⁴.

Posto isso, a busca pela felicidade é um princípio ligado ao gênero humano que caminha *pari passu* com as inclinações humanas; e essas últimas tem uma relação dicotômica com o conceito de dever. Assim:

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as acções das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. [...], isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, **se esta está ainda sujeita a condições subjectivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objectivas**; numa palavra, se a vontade não é em si plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias, são subjectivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objectivas, é obrigação (Nötigung); (KANT, 2011c, p. 50)²¹⁵.

Vemos assim, que a vontade humana tem basicamente sempre dois caminhos a decidir quando toma suas decisões: ou se filia aquilo que é necessário e objectivamente válido e interessante para todos indistintamente, ou seja, assume as condições objectivas da razão como um ditame de suas decisões; ou se deixa levar por suas condições subjetivas – suas inclinações –, e dá prioridade a si próprio em detrimento daquilo que é universalmente válido e oportuno para todos. Com isso, as condições subjetivas estão sempre presentes, mesmo porque:

A partir do dia em que começa a falar por meio do eu, o ser humano, onde pode, faz esse seu querido eu aparecer, e o egoísmo progride irresistivelmente, se não de maneira manifesta (pois lhe repugna o egoísmo de outros), ao menos de maneira encoberta, a fim de se dar tanto mais seguramente, pela aparente abnegação e pretensa

²¹⁴ GMS, AA 04:399.

²¹⁵ GMS, AA 04:412-413.

modéstia, um valor superior no juízo dos outros. (KANT, 2009, p. 28)²¹⁶.

Dessa maneira, na leitura de Kant, o egoísmo é algo que está sempre presente. É uma característica naturalmente humana, que assume inclusive formas e particularidades próprias; ou seja, o “egoísmo pode conter três espécies de presunção: a do entendimento, a do gosto e a do interesse prático, isto é, **pode ser lógico, estético ou prático.**” (KANT, 2009c, p. 28, negrito nosso)²¹⁷. Nesse momento, citamos Goldmann (1967) e sua tese quanto ao fato de que as três críticas se voltavam a dar uma solução teórica a essas três modalidades do egoísmo. Cujo entendimento sobre elas se dá do seguinte modo:

O *egoísmo 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*). [...].
[...]

O *egoísmo estético* é aquele ao qual o próprio *gosto* basta, ainda que outros possam achar ruins, censurar ou até ridicularizar seus versos, quadros, música etc. ele priva a si mesmo do progresso para o melhor, se se isola com seu juízo, aplaude a si mesmo e só em si mesmo busca a pedra de toque do belo da arte.

Finalmente, o *egoísmo moral* é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento-de-determinação supremo de sua vontade. (KANT, 2009c, p. 28-30, itálico de Kant, negrito nosso)²¹⁸.

Sendo que, dispondo sobre a problemática da falta de precisão da felicidade aliada a sua relação com o egoísmo, argumenta o filósofo que:

Pois como cada ser humano forma conceitos diferentes sobre aquilo que considera fazer parte da felicidade, é precisamente o egoísmo que leva a não ter pedra de toque alguma do genuíno conceito de dever, que, como tal, tem de ser inteiramente um princípio de validade universal. (KANT, 2009c, p. 30, negrito nosso)²¹⁹.

²¹⁶ Anth, AA 07:128.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Anth, AA 07:128-130.

²¹⁹ Anth, AA 07:130.

Dessas premissas, vemos que o que causa dificuldades à realização da lei moral no sentido de que tenha vigência coletiva é a influência das condições subjetivas dos agentes individuais, com ênfase na realidade de condutas regidas pelo egoísmo. Para tanto, a superação do egoísmo somente é possível por meio do aprimoramento da ideia de pluralismo, ou seja, de uma realidade que leve em consideração o outro, e é sob essa ideia que o progresso do gênero humano impulsionado pela ideia de uma natureza coordenadora age sobrepondo as pretensões individuais pelas coletivas.

Com essas remissões retomamos o homem e a sua liberdade interna que permite a mudança. Contudo, é nela que também se manifestam as piores inclinações do gênero humano; pois, é onde se encontra a sua maior e mais forte paixão, a paixão pela liberdade.

3.2.1.1 A paixão pela liberdade

Vimos que o gênero humano em um sentido individual é propenso a inclinações – condições subjetivas da razão. Dessas, além do egoísmo, devemos dispor também daquela que dentre “todas é a mais violenta no homem natural [homem em estado de natureza – o homem real], num estado em que ele não pode evitar o confronto entre suas reivindicações e as dos outros.” (KANT, 2009, p. 166)²²⁰. Ou seja, falamos da inclinação à liberdade como paixão, mesmo porque:

[...] só pode ser feliz conforme a escolha de um *outro* (por mais benévolo que este possa ser), sente-se, com razão, infeliz. Pois, que garantia tem ele de que o juízo de seu poderoso semelhante concorda com o seu? ((KANT, 2009, p. 166)²²¹.

Com isso, apesar de o apelo da liberdade ser imprescindível aos seres humanos – sendo inclusive uma das características que o distingue dos outros animais –, seu apelo acaba redundando no fato de acarretar inclinações, ou melhor, um forte sentimento de apego que acaba indo de encontro aos fundamentos objetivos da lei moral. Nesse sentido:

[...], o conceito de liberdade sob leis morais não apenas desperta uma afecção, denominada entusiasmo, mas a mera representação sensível da liberdade exterior aumenta a inclinação de persistir nela ou, pela

²²⁰ **Anth**, AA 07:268.

²²¹ *Idem*.

analogia com o conceito de direito, a amplifica até torná-la uma paixão impetuosa. (KANT, 2009, p. 167)²²².

Portanto, por meio da ideia de que “eu” tenho um direito, a ideia de liberdade se solidifica. Todavia, a força do apelo da liberdade é tão forte, tão intensa, que aquilo que é um direito “meu” pode passar a se manifestar em um abuso no sentido de que “eu” deixo de respeitar a existência de um direito alheio. Nesses termos, a ideia de pluralismo não só é imprescindível à superação do egoísmo, mas também se faz presente no interesse de impedir, ou ao menos, diminuir os efeitos sociais do interesse individual de ampliar o aspecto da liberdade pessoal.

Assim, a liberdade passa a ser uma paixão no sentido de que “conforme o princípio do uso ou do abuso que os homens fazem entre si de sua pessoa e de sua liberdade, porque um homem faz de outro um mero meio para seu fim.” (KANT, 2009, p. 167)²²³. De modo que, como uma paixão, a liberdade pode assumir as seguintes formas: como uma **ambição**; um **desejo de poder (ou de dominação)**; e (ou) como **cobiça**. De modo, enfim, que se manifestam “sempre [em] um servilismo por meio do qual um outro, se se apodera do indivíduo, [e] tem o poder de utilizar-se dele, pelas inclinações deste, para os próprios propósitos.” (KANT, 2009, p. 169)²²⁴.

3.2.1.1.1 Aspectos da liberdade como uma paixão

Ambição, desejo de dominação e cobiça não são nada mais do que aspirações pessoais de utilizar a liberdade do “eu” como uma ferramenta através da qual a liberdade dos outros – e, por conseguinte, os outros –, passam a ser meios para a satisfação dos interesses pessoais. Destacamos, no entanto, que apesar desses aspectos da liberdade explicitarem um abuso, há ainda um uso correto que se dá por meio da **reputação**, da **autoridade** e do **dinheiro**.

Assim, enquanto na **reputação** – “uma alta estima que o ser humano pode esperar de outros por seu valor interno (moral), [...], onde a aparência basta” (KANT, 2009, p. 170)²²⁵ –, na ambição o objetivo é a soberba, que não é nada mais do que “um desejo de honra frustrado, que

²²² Anth, AA 07:269.

²²³ Anth, AA 07:270.

²²⁴ Anth, AA 07:272.

²²⁵ Anth, AA 07:272.

atua contra seu próprio fim” (KANT, 2009, p. 170)²²⁶, pois “é a fraqueza dos seres humanos devido à qual se pode ter influência sobre eles pela *opinião*” (KANT, 2009, p. 169, itálico de Kant)²²⁷, e não sobre a realidade dos fatos, ou seja, daquilo que o indivíduo efetivamente. Portanto, enquanto a realidade e o que se apresenta já basta para a reputação; na **ambição**, a imagem e os interesses pessoais de se sobressair sobre os outros representa o desejo pela ambição.

Da mesma feita, a **autoridade** é a manifestação de um poder que se apoia na razão de um pressuposto real que garante a um indivíduo o direito de se impor sobre outros. Tal qual, por exemplo, o poder de um pai de gerir a educação de seu filho enquanto este não atinge a maioridade. Desse modo, a autoridade não se volta para o poder, mas sim para o fim que é a garantia de uma boa formação do filho. Contudo, no momento em que o fundamento se volta para o poder em si, ou seja, para o desejo de se impor sobre os outros, vemos o abuso desse direito cuja realidade não se resume ao exemplo talhado, mas ocorre em diversas relações pessoais, em que se estabelece o **desejo de poder** ou de **dominação**. Nesse sentido:

Essa paixão [desejo de poder ou de dominação] é, em si, injusta e sua exteriorização põe tudo contra ela. **Mas ela começa pelo temor de se ser dominado pelos outros e pensa em se colocar a tempo em vantagem de poder sobre eles**, o que é sempre um meio duvidoso e injusto de utilizar outros homens para os próprios propósitos, porque em parte leva à resistência e é imprudente <*unklug*>, em parte é contrária à liberdade sob leis, que todos podem reivindicar, e é *injusta*. (KANT, 2009, p. 170-171, itálico de Kant, negrito nosso)²²⁸.

Enfim, sobre o dinheiro, cujo uso não é outro que não seja “servir meramente ao intercâmbio das atividades dos seres humanos, mas com isso também de todos os bens físicos entre eles” (KANT, 2009, p. 171)²²⁹, vemos a paixão da **cobiça**, em que a liberdade do agente é utilizada como um meio para o aumento do dinheiro e das posses em si. Isto é, tal como os demais abusos da liberdade o fim se tornou um meio para as satisfações pessoais. De modo que, “se a primeira das três é *odiada* [ambição], a segunda, *temida* [desejo de poder ou de

²²⁶ *Idem.*

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ **Anth**, AA 07:273.

²²⁹ **Anth**, AA 07:274.

dominação], esta terceira [cobiça] é *desprezada*.” (KANT, 2009, p. 171)²³⁰. Salientamos, todavia, que o desprezo ora disposto tem por fundamento um sentido moral, pois conforme nota do filósofo (2009a)²³¹, em um sentido civil a sabedoria mercantil é admirada pela multidão. Mas tudo isso se faz junto uma história humana em que “a história é a história de homens livres” (MENEZES, 2000, p. 226); em que “a história humana é a história da liberdade e o mal, de uma forma, ou de outra, acaba se manifestando na escolha do homem.” (MENEZES, 2000, p. 220).

Diante do exposto, vemos que a visão kantiana sobre o homem é uma visão crítica e não simplesmente realista. Posto isso, na filosofia kantiana não há que se falar em um “bom selvagem”. De fato, sua análise antropológica sempre parte da civilização e dela, avalia o estado anterior – em tese no passado –, e especula o estado posterior – eventualmente no futuro.

Porém, algo que podemos inferir é que apesar de o homem ter uma forte propensão para o mal, isso não determina que ele seja mal em absoluto. Mas de fato, que ele é “somente fraco, poderíamos dizer, limitado” (GOLDMANN, 1967, p. 152). Mesmo porque, no “homem residem apenas germes para o bem” (KANT, 2012d, p. 17)²³², mas como “germes”, estão em “ato” necessitando ser desenvolvidos para se tornarem “potência” no mundo dos fatos. Assim, o homem tanto não é necessariamente mau, tão pouco bom por natureza, ele é somente limitado por si mesmo. Limitado pelas suas particularidades, pelas suas características, pelos seus desejos, pelos seus interesses.

Esses limites estão presentes em ambos os polos da determinação da vontade, ou seja, a vontade humana é constantemente influenciada tanto por condições objetivas (máximas boas nativas da razão), quanto por condições subjetivas (máximas más, oriundas das inclinações). Com isso, além de influenciar, as condições são os limites. Situações extremas através da qual uma vontade pode se ver determinada por algo. Assim sendo, podemos compreender as seguintes possibilidades de resolução da vontade:

1. A vontade santa, determinada *exclusivamente* pelas boas máximas.
2. A boa vontade humana, que contém as duas espécies de máximas, mas na qual as boas conseguem vencer as más.

²³⁰ Anth, AA 07:274.

²³¹ Idem.

²³² Päd, AA 09:448.

3. A má vontade humana, que contém também as duas espécies de máximas, mas na qual as más estão acima das boas.
4. A vontade demoníaca, que contém exclusivamente as máximas más. (GOLDMANN, 1967, p. 152-153, itálico do autor).

Destarte, diante da realidade do egoísmo, qual lição deve ser compreendida? Que o gênero humano não está em nenhum desses limites, mas se encontram oscilando entre uma “boa vontade humana” e uma “má vontade humana”; de modo que, um fato insofismável é que “o homem erra”. Tão e simplesmente, mas mesmo quando erra algo de bom pode ser tirado disso. Ou seja, apesar de o homem ser passível do erro, não significa que devemos perder as esperanças no destino do homem. Mas principalmente, torna-se possível que a natureza se utilize dessa propensão ao erro, bem como da influência das inclinações humanas no interesse de desenvolver as disposições do gênero humano em direção à determinação externa de obrigações objetivas, isto é, de uma legislação externa. De tal modo, um exemplo que explicita bem esse fato consta da passagem a seguir, onde Kant dispõe que:

[...] os homens que actuam *segundo princípios* são muito poucos, o que é positivo, pois os princípios conduzem muitas vezes ao engano, e nesse caso o dano é tanto maior quanto maior for o grau de generalidade do princípio e a perseverança da pessoa que se propõe aplicá-lo. Aqueles que agem *segundo impulsos bondosos* são muito mais numerosos, o que é bom, mas não pode ser apresentado como um mérito pessoal. Pois, ainda que esses instintos virtuosos, por vezes estejam ausentes, cumprem o grande desígnio da natureza, como todos os restantes instintos, que com tanta regularidade movem o mundo animal. Aqueles que somente têm perante si a sua amada pessoa, que procuram que tudo gire em torno do seu *interesse próprio* como em volta de um grande eixo, são a *maioria*. Nada pode ser mais vantajoso do que isto, pois são os mais diligentes, ordeiros e prudentes; eles dão firmeza e solidez ao conjunto, e sem que o tenham como meta, servem o bem comum, ao prover às necessidades e ao preparar a base que permite às almas delicadas propagar a beleza e a harmonia. (KANT, 2012b, p. 54-55, itálico de Kant)²³³.

Do que se observa, os que agem segundo princípios seriam aqueles com uma “vontade santa”. Raros e desinteressantes para a natureza, pois princípios são indeterminados e eventualmente podem

²³³ GSE, AA 02:227.

levar a erros. Mais numerosos que esses, temos aqueles diligentes e regidos por uma “boa vontade humana”, mas que apesar de serem importantes não são aqueles que de fato geram a mudança. Isto é, a mudança, a transição de um mundo rude para um mundo mais solícito não é construída pelas almas boas e diligentes, mas pelo egoísmo humano; portanto, pela “má vontade humana” que através de seus interesses pessoais dá a si mesma a possibilidade de construir um mundo melhor, mas não porque é bom em si mesmo, mas porque é melhor para ele, para o indivíduo. Porém, essa visão é somente um recurso da natureza, uma artimanha que leva o indivíduo a se mover no interesse de construir uma realidade melhor para ao gênero.

Assim, o “antagonismo social [...] conduz a consequências que são tão danosas que as pessoas saíram do estado de natureza por motivos egoístas,” (KLEINGELD, 2011, p. 108). Portanto, o “progresso não extirpa o mal, mas afirma uma razão praticamente legislativa” (MENEZES, 2000, p. 220). E é dentro desse cenário que a sociável insociabilidade se consolida ao longo da história do gênero humano. Mas cujos efeitos só são suficientemente reconhecidos após a elucidação das disposições do gênero humano.

3.2.2 As disposições do gênero humano

A “Antropologia Pragmática” é a doutrina que estuda o homem enquanto ser que age no e sobre o mundo²³⁴, construindo-o, e moldando-o (o mundo), e a si mesmo nesse processo de transformação em direção a um ideal imposto pela razão e, em certa medida, por Deus. Aliás, “Antropologia e História se cruzam precisamente no ponto onde se reconhece no homem o único interesse da Filosofia” (MENEZES, 2000, 195). Portanto, não é sem motivo que Kant inicia a *Anth* afirmando que:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. – conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda, que

²³⁴ Já citamos alguns parágrafos sobre ela, mas agora dentro do escopo da moralidade em sentido amplo.

só constitua uma parte das criaturas terrenas. (KANT, 2009, p. 21, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)²³⁵.

De tal modo, vemos o homem como um ser dotado de razão, cujo dom impõe um dever. Dever esse que permite a dedução de uma possibilidade de em que, inclusive, se extraí a ideia de liberdade. Mas, do que se observa, notamos que se trata de um dever tanto para consigo mesmo, quanto para com o mundo. De modo que, urge ao homem desenvolver a si e ao mundo, transformando o elemento animal e selvagem – isto é, o elemento rude –, intrínseco ao gênero humano em humanidade. Pois:

Um animal é já tudo mediante o instinto; uma razão alheia já lhe dispensou tudo de que ele precisa. O homem, porém, tem precisão de uma razão própria. Não tem instinto e tem de se dotar do plano do seu comportamento. Mas, porque não está desde logo em condições de o fazer, antes **vem ao mundo em estado rude**, assim outrem tem de o fazer por ele.

O gênero humano deve desenvolver todas as disposições naturais da humanidade, gradualmente a partir de si, através do seu próprio esforço. (KANT, 2012c, p. 9-10, negrito e sublinhado nosso)²³⁶.

Com isso, uma crítica de Kant à Rousseau se dá no sentido de que os povos que vivem em um estado selvagem não têm “um nobre pendor para liberdade, como pretendiam *Rousseau* e outros, mas um certo estado rude, na medida em que o animal como que ainda não desenvolveu em si a humanidade” (KANT, 2012d, p. 10-11, itálico de Kant)²³⁷. Ou seja, vivem uma existência sem leis, mesmo porque, “o elemento selvagem é a independência das leis” (KANT, 2012d, p. 10)²³⁸. Inclusive, a “causa do mal é somente não se submeter a natureza a regras” (KANT, 2012d, p. 17)²³⁹. Portanto, para Kant o que caracteriza os homens em estado de natureza não é sua tendência à liberdade, mas a uma existência ausente de leis. Situação em que de fato não há como se falar em liberdade, pois liberdade absoluta – incondicionada –, é possível somente na ideia. E ainda, assim, somente dentro do escopo

²³⁵ **Anth**, AA 07:120.

²³⁶ **Päd**, AA 09:441-442.

²³⁷ **Päd**, AA 09:442.

²³⁸ **Päd**, AA 09:442.

²³⁹ **Päd**, AA 09:448.

teórico. Isto é, a saída do estado de natureza não vislumbra o estabelecimento da liberdade, mas a sua garantia.

Nos fatos do mundo há necessidade de que as liberdades individuais possam se realizar em comunidade; isto é, que a liberdade de todos seja um fato, uma realidade. Logo, é nesse sentido que a ideia de direito e de superação do estado de natureza começa a se construir. E onde começamos a elaborar a ideia de uma história especulando o início do trajeto do gênero humano sobre o mundo regido pela razão. Mundo esse que tem por ideal a construção de um mundo moral.

No entanto, outro fato que merece ser bem esclarecido neste tópico é a distinção entre o homem empírico, bem como do próprio mundo tomado em sentido empírico como não sendo objetos tanto da antropologia pragmática quanto da história filosófica (ou filosofia da história, conforme costume da doutrina). E essa distinção nos é dada por Kant em sua *Geografia Física (PG)*, particularmente na introdução da obra do filósofo em que este buscava analisar de forma empírica a água, o ar, a terra, os reinos animais, isto é, em que realizava “uma descrição da Terra” (KANT, 2012c, p. 445, tradução nossa)^{240 241}. Assim, ele disserta que:

Assim como temos um **duplo** sentido, um exterior e um interior, assim também podemos considerar o mundo como o epítome de todo o conhecimento da experiência de acordo com esses dois sentidos. O mundo, como **objeto do sentido exterior**, é a natureza; Como **objeto do sentido interior**, no entanto, é a **alma** ou o **ser humano**. A experiência [combinada] da natureza e do ser humano constituem juntos o **conhecimento do mundo** (KANT, 2012c, p. 445, negrito de Kant, tradução nossa)^{242 243}.

Nesse interregno, observamos que a “descrição física da terra é a primeira parte do conhecimento do mundo. Pertence a uma ideia que se

²⁴⁰ PG, AA 09:157.

²⁴¹ [...] that is, to a description of the earth (KANT, 2012c, p. 445).

²⁴² PG, AA 09:156-157.

²⁴³ Therefore, just as we have a **double** sense, one outer and one inner, so also can we regard the world as the epitome of all knowledge from experience according to both these senses. The world, as the **object of outer sense**, is **nature**; as the **object of inner sense**, however, it is the **soul** or the **human being**.

The [combined] experience of nature and the human being together constitute **knowledge of the world** (KANT, 2012c, p. 445, negrito de Kant).

poderia chamar de **propedêutica** para o **conhecimento do mundo**” (KANT, 2012c, p. 445, negrito de Kant, tradução nossa)^{244 245}. Cujas:

[...] **segunda** parte do conhecimento do mundo diz respeito ao conhecimento dos seres humanos. O contato com as pessoas amplia nosso conhecimento. No entanto, é necessário fornecer um exercício propedêutico para todas as experiências desse tipo, e é isso que a **antropologia** faz. A partir dela, se começa a conhecer essas coisas sobre os seres humanos que são **pragmáticos**, ao invés de especulativo. Trata os seres humanos não de um ponto de vista **fisiológico**, no qual as origens dos fenômenos são identificadas, mas do ponto de vista **cosmológico** (KANT, 2012c, p. 446, negrito de Kant, tradução nossa)^{246 247}.

Sendo que a relação entre a história e a geografia se dá quando Kant dispõe que “a história e a geografia estendem nosso conhecimento em relação ao tempo e ao espaço” (KANT, 2012c, p. 448, tradução nossa)^{248 249}. Onde a “**História** diz respeito aos eventos que ocorreram **um após o outro** no tempo. A geografia diz respeito a fenômenos que ocorrem **simultaneamente no espaço**” (KANT, 2012c, p. 448-449, tradução nossa, negrito de Kant)^{250 251}. Porém, essa história não é a

²⁴⁴ PG, AA 09:157.

²⁴⁵ [...] physical description of the earth is thus the first part of knowledge of the world. It belongs to an idea that one might call a **propaedeutic for knowledge of the world** (KANT, 2012c, p. 445, negrito de Kant).

²⁴⁶ PG, AA 09:157.

²⁴⁷ [...] **second** part of knowledge of the world concerns **knowledge of human beings**. Contact with people broadens our knowledge. Nonetheless, it is necessary to provide a propaedeutic exercise for all experiences of this kind, and this is what **anthropology** does. From it, one gets to know those things about human beings that are pragmatic, rather than speculative. It treats human beings not from a **physiological** point of view, in which the origins of phenomena are identified, but from a **cosmological** point of view (KANT, 2012c, p. 446, negrito de Kant).

²⁴⁸ PG, AA 09:152.

²⁴⁹ [...] history and geography extend our knowledge in relation to time and space (KANT, 2012c, p. 448).

²⁵⁰ PG, AA 09:152.

²⁵¹ **History** concerns the events that have taken place one **after another** in time. **Geography** concerns phenomena that **occur simultaneously in space**. (KANT, 2012c, p. 448-449, negrito de Kant).

história filosófica – ou seja, aquela que remete a um dever-ser do gênero humano e do mundo –, mas é a história verdadeira que ocorre na representação sensível do tempo na experiência. Contudo, mesmo essa, a história verdadeira, que serve como condicionado para a história filosófica, tem na geografia a sua fundação. Isto é, a especulação teórica da razão sobre o progresso do gênero humano parte da história empírica, e esta, por sua vez, parte da geografia empírica.

Denotando assim, que o sistema filosófico kantiano não se processa em saltos, mas por meio de evoluções, isto é, progressões e expansões sistemáticas do que é conhecido e daquilo que pode ser conhecido para aquilo que pode ser pensado. De modo que, apesar de a razão ser livre para pensar o que quiser ou mesmo o que poder, somente aquilo que tem algum relacionamento junto à experiência como algo possível – assim, dentro da experiência possível –, tem relevância. Salvo as ideias absolutas de Deus, Alma e Liberdade, de maneira que todas as demais não são puras, mas meramente *a priori*.

3.2.2.1 O início do trajeto: umas simples ideia

Continuando, partindo do passado transcendental do homem, tomando assim como texto principal à temática, *MAM*, vemos que a idealização de um fio condutor para o desenvolvimento dos argumentos do filósofo partiu do Gênesis Bíblico. Dessa observação, destacamos que Kant não desejava a defesa ou crítica à religião cristã, mas de fato realizar uma reflexão racional sobre as metáforas e os dogmas presentes nessa religião. Utilizando-a como um fio condutor tanto para a razão, quanto para a história. Nesse sentido, as conjecturas:

[...] devem apenas apresentar-se como um exercício concedido à imaginação, acompanhada da razão, para o divertimento **e a saúde da mente**. [...]. Por isso mesmo, e aqui empreendo apenas uma viagem prazerosa, seja-me permitido utilizar como guia um texto sagrado, e, ao mesmo tempo, supor que meu itinerário, percorrido nas asas da imaginação, **mas não sem guardar um fio condutor ligado pela razão à experiência**, reencontre exatamente o mesmo caminho traçado nesse texto, de um ponto de vista histórico. O leitor consultará as páginas desse documento (Gênesis, 2:6), e, passo a passo, verificará se o caminho assinalado conceitualmente pela Filosofia está em consonância com aquele indicado pela história (KANT, 2010A, p. 14-15, negrito nosso)²⁵².

²⁵² *MAM*, AA 08:109-110.

Com essa citação vemos novamente o que distingue uma ideia da razão e uma ilusão da razão, dentro da premissa de que aquela se liga a alguma impressão da experiência a fim de conduzir suas ilações intelectuais, ao passo que junto às ilusões da razão as especulações da razão se desenvolvem totalmente afastadas da experiência. Sendo assim, é sobre essa proposta que o filósofo especula quatro fases do desenvolvimento da razão através da qual a primitiva espécie humana teve que superar a fim de se libertar da “voz de Deus”. Ou seja, nesse texto, entre outros temas, especulou-se a fuga dos instintos e a consolidação da voz interior do homem – a razão.

Desse modo, o estado inicial – ou seja, o estado humano de viver subordinado à vontade divina dentro do jardim do Éden – representa o “estado de inocência” (KANT, 2015, p. 47)²⁵³. Isto é, o estado primitivo em que o homem não era capaz de reger sua existência com base em suas próprias decisões. Deus, a fonte dos instintos, era a lei que regia as decisões dos homens primitivos. Vigia assim um estado de heteronomia absoluta em que todas as leis vigentes eram externas ao homem. Da mesma feita, todas as causas do e sobre o mundo tinham uma única lei da causalidade – a da natureza. Em que a causalidade pela natureza era uma lei absoluta.

Assim, se a filosofia da história de Kant é a história da liberdade, as passagens de *MAM* representam o momento em que essa história tem início. Portanto, somente quando o homem deixa o paraíso é que sua história tem início, ou seja, representa a “história do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana” (KANT, 2010a, p. 13-14)²⁵⁴. Ao passo que, as passagens da *IaG* representam os ideais de uma comunidade em que a liberdade de cada indivíduo seria capaz de atingir o seu mais alto grau de ação e de excelência dentro de uma vida em comunidade. Mesmo porque 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*” (KANT, 2013a, p. 26, itálico de Kant)²⁵⁵. Em que ressaltamos que o Direito “é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo **uma lei universal da liberdade.**” (KANT, 2013c, p. 36, negrito nosso)²⁵⁶.

²⁵³ **RGV**, AA 06:42.

²⁵⁴ **MAM**, AA 08:109.

²⁵⁵ **IaG**, AA 08:22.

²⁵⁶ **MS**, AA 06: 230.

Portanto, no passado transcendental idealiza-se uma proposta ao processo de libertação da razão humana dos grilhões da natureza. Ou seja, idealiza-se o silenciar da “voz de Deus” e os primeiros murmúrios da razão humana, cujos gritos em unísono somente seriam atingidos em uma sociedade regida pelo Direito e pelas suas outras manifestações ideais presentes em uma sociedade estruturada sobre um ideal de perfeição.

Ressaltamos, no entanto, que a obra divina é boa e perfeita em sua criação. De modo que o “trabalho e a discórdia” são criações humanas, produtos do movimento ao progresso no sentido de serem desenvolvidas todas as disposições do gênero humano. Isto é, uma questão presente é que o homem nasce naturalmente propenso à sociabilidade, não só por um desejo, mas por uma necessidade presente, por exemplo, em todos os recém-nascidos. Destacando, no entanto, que o fato de ser propenso à sociabilidade não denota que o homem é naturalmente sociável, pois a sociabilidade como uma propensão – uma disposição –, requer o seu desenvolvimento. Bem como a propensão para a sociabilidade não afirma a propensão espontânea à civilização.

Todavia, mesmo com essas particularidades o “gérmen” da sociabilidade é algo bom e naturalmente presente no gênero humano, cujo mal surgiu com a liberdade humana. Mesmo porque:

Antes do despertar da razão, não havia nem mandamento nem interdição e, portanto, ainda nenhuma transgressão; porém, quando de imediato a razão começa a exercer sua ação e, débil como é, luta corpo a corpo com a animalidade em toda a sua força, então deve aparecer o mal e, o que é pior, com a razão cultivada, vícios ausentes por completo no estado de ignorância e, conseqüentemente, de inocência. (KANT, 2010a, p. 24-25).²⁵⁷

Notamos, assim, algumas premissas do porquê de ser junto ao homem que ocorre a exposição do mal, pois em essência, Deus (ou natureza/providência) é bom e perfeito, pois é junto com a liberdade que surge a possibilidade da transgressão. De maneira que, é através da liberdade do homem que os males do mundo se tornam possíveis. Nesse sentido, junto à natureza não existem interesses individuais, ou seja, vontades privadas em detrimento da universalidade. Cada vontade no estado natural criado por Deus age de acordo com o todo diante da realização das ações que lhe competem como elemento natural do

²⁵⁷ MAM, AA 08:115.

mundo. Assim, cada agente é um meio em direção a um bem maior, o equilíbrio perfeito da natureza. Mas, também, manifesta-se como sendo uma existência simples e singela, no sentido de que:

O homem que se encontra no estado natural só pode suportar um pouco de insensatez e dificilmente alguma fatuidade. As suas necessidades mantêm-no constantemente próximo da experiência e dão ao seu entendimento saudável uma ocupação tão leve que ele mal repara que necessita da razão para dirigir as suas ações. (KANT, 2012b, p. 112)²⁵⁸.

Portanto, enquanto um animal é por natureza completo e perfeito para as suas funções na natureza, no que se refere ao homem, quanto mais próximo de seu estado natural, mais afastado de sua essência ele se encontra, isto é, de sua razão. Assim, a razão humana – a habilidade de pensar –, apesar de própria, ou seja, inata, “teve que adquirir por suas próprias mãos” (KANT, 2010a, p. 16)²⁵⁹, destarte, através do esforço das gerações. Que apesar de a época ser uma teoria – da evolução –, atualmente a ciência moderna já demonstrou ser um fato dentro da comprovação de que as gerações do presente são mais capazes que as gerações precedentes.

Repare que nesse mundo natural, em que a história do gênero humano dá a sua partida, todos os seres são meios para um fim maior, inclusive o homem. De maneira que no idílico jardim do éden em pouco ou praticamente nada as criaturas humanas se distinguem dos demais animais da criação. Vivem, dormem, se alimentam e procriam, ou seja, vivem uma existência ausente de significado próprio. Assim, cada individualidade é sempre mais uma – um mero meio –, nunca um fim em si. Contra essa realidade, a vontade humana se movimentará com grande força, cuja realidade é de uma forma ou de outra esta que nos permeia. Mesmo porque, o homem pela sua dignidade não pode, nem nunca suportou ser um meio a algo, mas de fato um fim em si mesmo.

Assim, o *MAM* é a proposta kantiana através da qual podemos idealizar não só o surgimento da razão humana como elemento naturalmente humano em distinção com as outras criações da natureza, mas também o surgimento da própria liberdade prática e, por conseguinte, pragmática. Posto isso, estamos caminhando para a explicitação dos estágios do progresso do gênero humano, nos quais a

²⁵⁸ VKK, AA 02:269.

²⁵⁹ MAM, AA 08:111.

compreensão do estado de natureza dentro de uma acepção da história filosófica, bem como da antropologia pragmática se tornam possíveis.

3.2.2.2 *O caráter da espécie: suas disposições*

Sobre o caráter da espécie, é importante destacar que elas podem ser físicas ou morais. Ou seja, tem uma “dupla acepção”, no sentido de que “se diz que um certo homem tem *este* ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geral *um* caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum” (KANT, 2009, p. 181)²⁶⁰. Desse modo, sobre a palavra caráter devemos admitir a existência (ou não) de “características” que distinguem, ou melhor, particularizam algo ou alguém, mas que no caso em questão é a espécie ou gênero humano.

Assim, conforme exposto pelo filósofo, um indivíduo facilmente pode ser destacado de outro por meio de suas características pessoais. Mesmo porque Kant trata tanto dos caracteres individuais quanto de caracteres de povos e sexos, entre outros. Contudo, se temos diante de nós diversos indivíduos, bem como povos que podem ser colocados em distinção, no que se refere ao gênero humano, ele é único sobre a terra que tem como característica particular a razão. Desse modo, como é possível caracterizar a espécie humana se não há outro paradigma distintivo. A solução foi a análise do próprio homem de acordo com o uso e o progresso tanto da razão humana quanto da liberdade como fundamento último da razão prática; e estes como fundamentos de um agir pragmático sobre o mundo.

Posto isso, o caráter da espécie junto aos dois aspectos em evidência (físico ou moral) pode assumir a forma de “1. Disposições naturais; 2. O temperamento ou índole sensível; 3. O caráter propriamente dito ou índole moral.” (PEREZ, 2010, p. 212). Dessas, as “disposições”, ou seja, a característica natural da espécie humana no sentido do que ele é capaz de fazer com sua liberdade é o que ora nos interessa. Mesmo porque, um ponto contundente é o movimento progressivo do agir humano em libertar-se das determinações da natureza, passando a se submeter às regras e determinações criadas por ele mesmo em busca de sua autonomia. Pressuposto que reforça a relação do homem com a ideia de mundo, sob a ênfase de que o mundo apesar de criado por Deus é construído de fato pelo homem, pois é ele que age no mundo moldando-o a sua vontade. De modo que, tanto o mundo, como o homem são conceitos que devem necessariamente se

²⁶⁰ Anth, AA 07:285.

desenvolver. No entanto não de forma isolada, mas principalmente, em unísono, em comunidade.

Sobre as disposições naturais do gênero humano, as obras *Anth*, *Päd* e *RGV* dispõem de um tratamento diverso em cada uma. Todavia, apesar de haver particularidades em cada texto, é notória a existência de um fio condutor regendo cada uma das disposições de acordo com o tratamento da obra. Ou seja, é notório um progresso do gênero humano, mas sobre suas próprias forças, pois “a classe do ser humano no sistema da natureza viva [...] tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume;” (KANT, 2009, p. 216)²⁶¹.

Com isso, desde 1981, conforme ensinamentos de Wilson (2006), as disposições naturais do gênero humano – em especial, por meio das ponderações de Monika Firla²⁶² –, apontam para quatro disposições: a animal; a técnica, a pragmática; e a moral. Premissa que se reforça quando observamos em *Päd* o argumento de que a educação deve se voltar para o fato de que o homem dever ser **disciplinado, cultivado, civilizado**, e, enfim, **moralizado**.

Destarte, o que se convencionou foi o tratamento agregado das disposições naturais presentes em *RGV* e na *Anth*, dentro da premissa, entre outros fundamentos, de que a *Anth* não se prestou a analisar a disposição primitiva, qual seja a animalidade por não se caracterizar em uma disposição contundentemente relacionada à liberdade. Ou seja, como a animalidade se presta à satisfação de necessidades eminentemente animais – como alimentar-se, reproduzir-se e viver em comunidade, as quais nenhum homem pode se furtar –, isso é um fato natural que não se rege necessariamente pela liberdade, mas de fato pelas leis da causalidade natural.

Entretanto, apesar dessa disposição não estar claramente explicitada em *Anth*, sua existência, ou melhor, a influencia da liberdade nesses aspectos da animalidade está bem clara em *MAM*. Aliás, a liberdade aliada à razão – como habilidade de pensar, ou seja, de decidir –, são os pressupostos que determinam que a animalidade humana tome caminhos bem diversos daqueles previstos inicialmente às espécies animais como um todo. Para tanto:

²⁶¹ *Anth*, AA 07:321.

²⁶² A obra citada por Wilson (2006), no caso é FIRLA, Monika. *Untersuchungen zum Verhältnis Von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt/Bern: Peter Lang, 1981.

Após o instinto para nutrir-se, por meio do qual a natureza conserva cada indivíduo, o mais importante é o *instinto sexual*, graças ao qual se vê conservada a espécie. A razão, uma vez desperta, não tardou a exercer sua influência também sobre este. O homem logo verificou que o estímulo sexual, que nos animais repousa somente sobre uma impulsão passageira e, a maior parte das vezes, periódica, nele era possível prolongar-se e até mesmo ser acrescido da imaginação, que opera com moderação, mas, ao mesmo tempo, com maior duração e regularidade, à medida que o objeto é *subtraído aos sentidos*, evitando-se, assim, a saciedade que a satisfação de um simples desejo animal traz consigo. (KANT, 2010a, p. 19, itálico de Kant)²⁶³.

Disso, nota-se que a clássica fórmula kantiana de que 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” (KANT, 2009, p. 219, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)²⁶⁴, representa somente uma parcela da fórmula do progresso humano, cujos demais ingredientes estão esparsos em outros momentos de sua reflexão.

Se a concepção das disposições humanas em quatro estágios não é uma inovação de Wilson (2006), na sua ótica (de Wilson), o levantamento dessa ideia ao gênero humano como um todo – ou seja, como uma comunidade –, é uma observação dada por ele. Bem como salientou o modo através da qual a liberdade se manifesta e se desenvolve ao longo de cada uma dessas disposições, ou predisposições conforme a tradução. Nesse sentido:

Vou reunir todos estes pedaços de teoria da natureza humana de Kant e adicionar o ponto que Kant acreditava que **a natureza humana é fundamentalmente comum em vez de individualista**. Podemos educar o indivíduo, mas é sempre dentro da comunidade da espécie humana. Em harmonia com Funke, que legitimamente enfatiza o ponto de Kant de que podemos planejar a educação de um indivíduo, eu vou mostrar também os pontos onde Kant argumenta que a natureza também tem um plano para o desenvolvimento das predisposições humanas, e mais, incluindo a predisposição moral. Como Funke, quero enfatizar que a teoria da natureza humana de Kant pressupõe a crença na liberdade, mas eu quero mostrar especificamente como que a liberdade é preservada na teoria da

²⁶³ MAM, AA 08:112.

²⁶⁴ Anth, AA 07:324.

natureza humana de Kant (WILSON, 2006, p. 43, negrito e tradução nossa)²⁶⁵.

De tal modo, sem nos avançar sobre a obra de Wilson (2006) essas disposições podem ser compreendidas do seguinte modo, com seus respectivos conceitos constitutivos: “1. Animalidade: auto-preservação, propagação da espécie, inclinação, vida em comunidade. 2. Técnica: habilidade. 3. Pragmática: juízo e prudência. 4. Moral: lei moral.” (PEREZ, 2010, p. 214).

Assim sendo, enquanto a disposição para a *animalidade* do homem se registra sob os ditames do homem e da espécie humana como seres vivos, a disposição técnica – também chamada de disposição para a *humanidade* toma por fundamento a disposição anterior, mas agrega o fato de tratar-se agora necessariamente de um ser racional. Ao passo que, a disposição *pragmática* ou para a *personalidade* remete a necessidade de que os homens não sejam tratados tão só como seres vivos racionais, mas também passíveis de imputação. De maneira, enfim, que no estágio da moralização – quarto e último estágio –, os homens estariam dotados de consciência através da qual determinariam suas ações através de uma boa vontade sem que houvesse a necessidade de qualquer imposição externa para a manutenção da lei moral.

Portanto, em cada estágio vigeria um imperativo, uma regra ou princípio que deveria ser desenvolvido como meio para o próximo estágio, mas que não seria simplesmente superado pelo próximo, mas de fato complementado. Com isso, o pressuposto da animalidade seria o simples fato de estar vivo, através da qual três imperativos se desenvolveriam tanto individualmente como coletivamente na espécie. Assim:

²⁶⁵ I Will pull together these pieces of Kant’s theory of human nature and add the additional point that Kant believed that human nature is fundamentally communal rather individualistic. We can educate the individual, but it is always within the community of the human species. In harmony with Funke, Who rightfully emphasizes Kant’s point that we can plan the education of individual, I am going to show the points where Kant argues that nature also has a plan for the development of human predispositions up to but including the moral predisposition. Like Funke, I want to emphasize that Kant’s theory of human nature presupposes his belief freedom, but I want to show specifically how that freedom is preserved in Kant’s theory of human nature. (WILSON, 2006, p. 43).

Nos temos 3 imperativos: os técnicos, os pragmáticos e os morais; regras da habilidade, da prudência e da sabedoria. Imperativos que comandam algo sob a condição de um querer possível, como simples meio para um fim meramente possível e agradável, são imperativos da habilidade. São saberes práticos. [...]. 2) os imperativos da prudência são aqueles que prescrevem os meios para o fim universal a que se remetem, no ser humano, todos os fundamentos subjetivos do querer, i.e. a felicidade de que carecem todas as criaturas. Aqui os imperativos comandam sob a condição de um fim efetivo. 3) o imperativo da sabedoria comanda a ação como o fim mesmo. (KANT, 2010b, p. 106)²⁶⁶.

Assim, que no que tange a razão, a “*primeira* não tem por raiz razão alguma, a *segunda* tem decerto por raiz a razão prática, mas a serviço apenas de outros móveis;” (KANT, 2015, p. 34, Itálico de Kant)²⁶⁷; de modo que “só a *terceira* tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionada legisladora” (KANT, 2015, p. 34, Itálico de Kant)²⁶⁸. Onde tudo o mais deve – ou deveria –, conduzir para a realização prática de uma sabedoria adstrita à consciência humana, em que o conceito de sabedoria se vincula à ideia de uma razão que “ensina, e mais ainda quando o põe em obra” (KANT, 2015, p. 64)²⁶⁹ a lei moral.

Com essas observações, vejamos algumas características dos dois primeiros estágios das disposições humanas. Denotando, desde já, que a terceira será objeto do próximo capítulo por representar a saída do estado de natureza. Ao passo que a última não é objeto deste ensaio por se relacionar com o estabelecimento de uma comunidade ética, conceito que se distingue ao de uma comunidade jurídica como ideia de superação do estado de natureza. O qual já se encontra desconstruído quando se questiona sobre a superação do estado de natureza ético.

3.2.2.2.1 *O primeiro estágio das disposições naturais do gênero humano*

Kant argumenta sobre a disposição à animalidade ao afirmar que:

²⁶⁶ V-NR/Feyerabend, AA 27:1323-1324.

²⁶⁷ RGV, AA 06:28.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ RGV, AA 06:57.

1. A disposição para a *animalidade* no homem pode pôr-se sob o título geral de amor de si mesmo físico e simplesmente *mecânico*, i.e., de um amor a si mesmo para o qual não se requer razão. É tríplice: *primeiro*, em vista da conservação de si próprio, em *segundo lugar*, em ordem à propagação da sua espécie por meio do impulso do sexo e à conservação do que é gerado pela mescla com o mesmo; *em terceiro lugar*, em vista da comunidade com outros homens, i.e., impulso à sociedade. – em tal disposição podem enxertar-se vícios de todo tipo (os quais, porém, **não brotam por si mesmos daquela disposição como raiz**). Podem chamar-se vícios da brutalidade da natureza e denominam-se, no seu mais intenso desvio do fim natural, *vícios bestiais*: os vícios da *gula*, da *luxúria* e da **selvagem ausência de lei (na relação a outros homens)**. (KANT, 2015, p. 32, itálico de Kant, negrito nosso)²⁷⁰.

Sendo assim, partindo da animalidade, o primeiro estágio do gênero humano – estágio em que o progresso tem início –, vemos que o homem concorre com os demais animais do mundo, partilhando boa parte de suas nuances. Mesmo porque, o “homem distingue-se do animal pela sua referência a esta [a cultura]” (KANT, 2012d, p. 40)²⁷¹.

Posto isso, todas as espécies dispõem de um instinto para a autopreservação, bem como para a propagação da espécie. Ideia que coaduna com a afirmação de que a disposição para a animalidade tem por objeto o “homem como ser vivo” (KANT, 2015, p. 32)²⁷². Mas a despeito desse fato, junto ao homem – além dessas duas nuances terem um tratamento diverso oriundo do impacto da razão –, vemos, ainda, a influência das inclinações. Em que a paixão pela liberdade é um grande exemplo – apesar de não dispor ainda de toda a sua força, posto a forte influência da natureza –, bem como dispomos também do interesse da vida em comunidade, presente em vários grupos de animais. Nada obstante, essa liberdade selvagem é incipiente. Em que há liberdade, mas por falta de técnica há pouca distinção entre o gênero humano e as demais criaturas da natureza.

Repare que nesse primeiro estágio apesar de haverem representações que ultrapassam o liame da experiência efetiva – tal como a ideia de guardar a alimentação para um momento futuro, citado por Kant para a primeira fase do desenvolvimento da razão no *MAM* –, essas representações requerem um impulso inicial do mundo. De onde

²⁷⁰ **RGV**, AA 06:26.

²⁷¹ **Päd**, AA 09:466.

²⁷² **RGV**, AA 06:26.

se compreende o conceito de “mecânico” presente da citação supra. Assim, muitas das ações humanas são na verdade respostas humanas às causas que se iniciam no mundo. Desse modo, a liberdade é somente uma pequena chama que começa a queimar. Bem como a causalidade pela natureza manifesta de forma muito clara a sua influência.

Nesse nível inicial estamos diante de uma razão humana destituída de inovação, mas adstrita ao fato que junto ao mundo natural existe a possibilidade de escolhas. Assim, não há que se falar em ciência, mas quando muito em uma rudimentar forma de arte por meio de uma educação oral presente em todas as comunidades de outrora.

Com isso, dentro de uma nuance histórica, esse estágio pode ser compreendido como uma pré-história do gênero humano. Representa assim, o estado selvagem, que faz parte do gênero humano tanto em sentido individual, quanto coletivo. Todavia, como seus caracteres são imprecisos dentro do pressuposto de uma história empírica, deve ser tratado como uma ideia da razão que ventila – sem determinar –, que houve (ou deveria haver) um momento como esse junto ao desenvolvimento do gênero humano.

Entretanto, não devemos nos esquecer de que esse estado selvagem – destituído de leis –, é uma realidade para todos os indivíduos. Ou os recém-nascidos nascem disciplinados e compreendendo que existem limites para os seus interesses? Ou melhor, seria o caso que nossos infantes reconhecem naturalmente a existência de leis? Assim, conforme exposto por Wilson (2006), a proposta inicial das disposições do gênero humano tomam de início o indivíduo e não o gênero humano como um todo, onde o todo deve ser tratado como um reflexo do indivíduo (lembramos a ideia de universalização por generalização). Mesmo porque, a reflexão por analogia que parte do indivíduo segue as mesmas premissas (ou boa parte) do coletivo, ideia que foi uma constante ao longo do pensamento do filósofo.

Prosseguindo, quando o filósofo afirma que “quem não é disciplinado é selvagem” (KANT, 2012d, p. 12)²⁷³ argumenta que todos aqueles que não reconhecem leis são selvagens. De modo que “disciplinar significa procurar impedir que a animalidade prejudique a humanidade, tanto no homem individual como no social. A disciplina é, pois, a mera doma da condição selvagem.” (KANT, 2012d, p. 19)²⁷⁴. Assim, ainda, dentro de um pressuposto da educação, “a disciplina é, pois, meramente negativa, a saber, a acção pela qual se remove o

²⁷³ Päd, AA 09:444.

²⁷⁴ Päd, AA 09:449.

elemento selvagem do homem” (KANT, 2012d, p. 10)²⁷⁵. Elemento que é uma disposição natural da espécie tanto em um sentido histórico, quanto de um ponto de vista antropológico em sentido fisiológico. Cujo elemento selvagem ressurgem em todas as novas gerações, devendo ser suprimido através da educação.

Todavia, em relação à comunidade humana, apesar de haverem existido (ou mesmo, ainda haver, conforme o caso) comunidades que viveram nesse estágio, essa realidade não encerra a ideia do estado de natureza. Mesmo porque, como a realidade primitiva é repleta de dificuldades, o apelo que a autopreservação impõe ao indivíduo faz com que os laços familiares e das pequenas comunidades sejam muito fortes. Ou seja, apesar da animalidade dentro de um pressuposto histórico remeter a ausência de leis, a necessidade impõe a ordem social com tanta força que o grau de liberdade possível é mínimo, e em muitos casos praticamente inexistente. Assim, não há ainda autonomia – dentro da acepção de determinações impostas pelo próprio indivíduo –, mas heteronomia sob a imposição das leis da natureza externas ao indivíduo.

Com isso, nesse estágio não existe Estado, tão pouco Direito Público, mas é forte o impacto das regras de bem convivência, que na maioria dos casos são respeitadas. Vigem, portanto, um estado de sociabilidade necessária que denota a existência de conflitos, mas que em sua maioria ocorrem entre as comunidades e não junto à própria comunidade. Sobre essa premissa é oportuna a remissão a uma metáfora das comunidades dos pastores e dos agricultores – presente no *MAM* –, em que o conflito existe entre as comunidades, mas não dentro de cada comunidade que em regra vivem em um estado de paz interna.

Dessa maneira, destacamos que a propensão à comunidade é uma característica natural da animalidade humana, mas sem que isso remeta a ideia de uma disposição natural à sociabilidade sob regras e construções civis. Mesmo porque, o “homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas inclinações naturais” (KANT, 2013b, p. 24)²⁷⁶.

Por meio dessas observações, inferimos que atinente ao estado de natureza e a máxima que o rege – ou seja, a de uma “guerra de todos contra todos –, tal pressuposto assume formas distintas entre a acepção interindividual e interestatal (entre comunidades). Na primeira, os conflitos internos são menores e a paz social é mais presente, ao passo

²⁷⁵ **Päd**, AA 09:442.

²⁷⁶ **IaG**, AA 08:21.

que na segunda, o grau de belicosidade se manifesta no mais alto grau, em que a guerra é uma realidade, sendo inclusive valorizada e gratificada, pois o inimigo não é um igual, mas um meio para a satisfação das necessidades.

Posto isso, vemos com essas ideias que não há muito que se falar sobre o estado selvagem da animalidade relacionada ao primeiro estágio das disposições naturais do gênero humano. Salvo, é claro, a ideia de que o estado selvagem não é jamais subtraído do gênero humano, pois em cada nova geração essa propensão natural deve ser afastada por meio da disciplina cingida à educação. Além, é claro, de remeter ao fato que a ideia da “sociável insociabilidade” tem seu primeiro momento – a sociabilidade –, dentro do cenário da animalidade.

Sendo assim, dentre o até aqui exposto, vemos que não é sem motivo que a disposição da animalidade não foi suficientemente esclarecida na *Anth*, pois, por exemplo, a sociabilidade mais do que uma propensão é uma necessidade. Ou seja, em muitos sentidos os membros dessas sociedades primitivas não são sociáveis por escolha, mas de fato porque não tem outra escolha.

Ressaltando que o estado de liberdade já se iniciou, mas encontra-se em um estado embrionário; isto é, tanto o egoísmo, quanto, conforme o caso, as facetas das paixões pela liberdade já são uma realidade, mas sem um cenário que propicie a sua ampliação. Pois, como esse estágio é um estágio de penúria, de dificuldades, onde tudo o mais que o homem dispõe para si é somente aquilo que consegue angariar à sua sobrevivência em que ele simplesmente sobrevive; assim, não vive de acordo com as suas disposições naturais, isto é determinado pela sua razão, mas no interesse primário de satisfazer sua necessidade de viver. Isto é, suas necessidades fisiológicas.

Nesse panorama não há muito espaço para o egoísmo. Vigee, portanto, com maior poder, as leis da natureza e não as leis da liberdade. Isto é, o imperativo é em síntese, comer, sobreviver e procriar, em que mesmo que haja a semente do egoísmo em suas diversas facetas, ela se volta somente para o diferente, para o elemento estranho a comunidade de origem – seja ele de pastores ou de agricultores. Com isso, é nesse cenário que as guerras contras as demais coletividades é uma forma de ampliar a sua força de trabalho através da mão de obra escrava. Mas, principalmente, em um mundo em que não há imoralidade em tal prática, pois o escravo é o estrangeiro e este não é um igual.

É importante citar que a força de trabalho humano constitui a principal e quase exclusiva força de alteração do mundo. Mesmo porque, é quando a força de trabalho humana ultrapassa os limites da

sobrevivência que os conflitos internos surgem efetivamente. Ou seja, quando o agir humano ultrapassa as benesses da natureza – o qual em sua sabedoria dá somente aquilo que cada um realmente necessita –, que se inicia de fato a história do mundo; ou melhor, o mundo construído pelo homem – o mundo da liberdade. Mas esta não é a época da liberdade, pois ela “começa com o esclarecimento” (Wood, 1991, p. 343)²⁷⁷. E o esclarecimento requer primeiro o desenvolvimento da prudência, tanto em sentido individual, mas principalmente coletivo, pois tem “de se velar para que o homem também se torne *prudente*, se ajuste à sociedade humana, que seja popular e tenha influencia. (KANT, 2012d, p. 19, itálico de Kant)²⁷⁸ .

Assim, “em referência aos homens civilizados, poder-se-ia chamar ao início da escrita o início do mundo” (KANT, 2012c, p. 15)²⁷⁹, dentro da conotação de um mundo construído pelo homem, diverso do natural. Aliás, acreditamos que é dentro dessa acepção que Durão afirma que:

O primeiro estágio corresponde ao estado de natureza, no qual os homens são felizes de um modo negativo, já que se encontram em uma forma de paraíso no qual vivem em harmonia com a natureza, governados pelo instinto, "a voz de Deus que todos os animais obedecem".

Com o desenvolvimento natural da razão, contudo, o homem sai da custódia da natureza e passa ao estado de liberdade», que representa o estágio intermediário ou segundo estágio da história humana, no qual abandona o isolamento para ingressar na sociedade com os demais. (DURÃO, 2004, p. 10, negrito nosso).

Todavia, acreditamos que esse posicionamento mereça uma ressalva. Particularmente diante de uma citação de Kant (2013c) presente na *MS* de que o estado social não se opõe ao estado de natureza, mas si o estado civil²⁸⁰. Para tanto, sem nos ater a Achenwall – pensador citado por Kant em diversos momentos –, devemos nos lembrar que Kant em questões políticas não sofreu a influência determinante somente de Rousseau, mas também de Hobbes e neste é possível a ilação de um estado de natureza puro. Assim, o estado de

²⁷⁷ The epoch of freedom begins with enlightenment. (Wood, 1991, p. 343).

²⁷⁸ *Päd*, AA 09:450.

²⁷⁹ *Anth*, AA 09:447.

²⁸⁰ *MS*, AA 06:306.

natureza puro é a uma efetiva “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2003, p. 110); isto é, o estado de natureza puro não exclui a existência de outro estado de semissociabilidade que é anterior ao estado civil. Para tanto, cita-se a tese defendida por Norberto Bobbio (1991), o qual interpretou a realidade de um estado de natureza intermediário de semissociabilidade anterior ao estado civil em relação a Hobbes.

Assim, conforme iremos expor nos próximos tópicos, a divisão das disposições humanas em três graus não se encerra nas observações atinentes à antropologia de um ponto de vista pragmático, mas permite também, quando nos referimos ao estado de natureza, a pretensão de que haja tanto um estado de natureza primitivo ou puro, como também um pré-jurídico que se identifica com um estado social, mas não jurídico em sentido amplo – com isso, subsumido ao segundo estágio do gênero humano. Mesmo porque, com a superação da animalidade não se estabelece um estado civil, mas de fato se constitui um estágio do desenvolvimento humano em que as imposições da natureza começam a ser superadas. Porém, é nesse estágio que se inicia o flagelo dos homens imposto por si mesmos, quando passam a ser efetivamente meios para a satisfação dos outros homens, mas agora de forma universal dentro da ideia de que o conflito passa a ser interno. De tal modo, vemos um estado, que apesar de não ser natural, é regido pelas imposições naturais presentes no homem – isto é, suas inclinações. Ou seja, apesar de não ser um estado de natureza quanto à matéria que o compõe, é, ainda, um estado de natureza quanto a forma. Porém, esses conceitos serão mais bem esclarecidos no tópico a seguir.

3.2.2.2.2 A disposição técnica: o início do conflito e do progresso

Se o selvagem – e, por conseguinte, o estado selvagem –, é aquele ausente de leis, rude é todo aquele que não é cultivado. Onde observamos que cultivado é todo aquele que possui uma cultura; ao passo que cultura é tudo aquilo transmitido entre as gerações por meio do ensino e da instrução. Tudo isso, enfim, no interesse de desenvolver as aptidões naturais de cada indivíduo e da espécie dentro de um viés da totalidade dos homens.

Repare, no entanto, que Kant distingue bem entre educar e adestrar ao dispor que o “homem pode ser ou meramente adestrado, amestrado, instruído mecanicamente, ou ser realmente esclarecido. Adestra-se cães, cavalos, e também se pode adestrar homens.” (KANT,

2012d, p. 20)²⁸¹. Mas complementa o autor, “o adestramento, porém, ainda não se esgota a educação, **o importante é principalmente que as crianças aprendam a pensar.**” (KANT, 2012c, p. 20, negrito nosso)²⁸².

Vemos, no entanto, que ao ultrapassar o estágio primitivo das disposições animais se inicia o estágio das ciências e das artes, mas principalmente do trabalho, que leva à discórdia. Tal fato se dá, pois antes os conflitos em sua maioria eram restritos as relações entre as comunidades, ao passo que, a partir do desenvolvimento das disposições técnicas esse conflito passa a ser eminentemente interno.

Esse preceito está vinculado à metáfora do primeiro assassinato (Caim e Abel) do qual se seguiu a união de duas culturas distintas em uma mesma sociedade, dando início a uma sociedade complexa passível de conflitos. Mas principalmente, começa a se cristalizar em uma sociedade em que os vícios da sociedade, com ênfase nos abusos da liberdade começam a ter um terreno propenso para o seu desenvolvimento. Com isso, é oportuno retomar que os homens são naturalmente propensos ao egoísmo, mas no estágio da animalidade não há como haver egoísmo na miséria e na penúria.

Assim, com o início da era das disposições técnicas “começa, também, a *desigualdade* entre os homens – essa fonte abundante de tantos males, mas, de igual modo, de tantos bens –, característica que foi crescendo.” (KANT, 2010a, p. 33, itálico de Kant)²⁸³. Portanto, a desigualdade começou a se mostrar presente dentro de relações sociais em que alguns possuem e outros são destituídos de toda e qualquer posse. Bem como, evidenciou-se a situação daqueles que não tem posse alguma, mas que diante da realidade alheia em que isso é uma realidade, passaram a cobiçar a propriedade do terceiro. Enfim, inicia-se um regime de hostilidade interna em que os proprietários passam a se utilizar de todas as forças possíveis para manter uma parcela da sociedade – os destituídos –, longe de sua propriedade. Estabelece-se o regime da insociabilidade citada na ideia da “sociável insociabilidade”.

Wood (1991) elucida que esses dois estágios se manifestam dentro de um aspecto antropológico por meio primeiramente de uma autoconsciência em que o homem consegue se distinguir dos demais elementos da criação; seguido, logo depois, por uma fase de autoestima em que essa distinção começa a se processar dentro da própria espécie. Isto é, em um primeiro momento a espécie humana se reconhece como

²⁸¹ **Päd**, AA 09:450.

²⁸² *Idem*.

²⁸³ **MAM**, AA 08:119.

diferente das demais criaturas da natureza, e em um segundo momento como a melhor espécie, cuja propensão à autoidolatria acaba colocando-o contra seus iguais.

Contudo, a despeito dessa problemática, é nesse estágio – das disposições técnicas –, que a razão humana assume posição de destaque na criatura humana. Mesmo porque, a “razão numa criatura é a faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projectos” (KANT, 2013a, p. 22)²⁸⁴. Ou seja, se a existência era determinada pelo extrativismo animal e vegetal, com o desenvolvimento da pecuária e da agricultura – e, por conseguinte, de uma infinidade de capacidades técnicas –, o mundo começa a ser moldado conforme a ideia formalizada pelo homem, e não mais à imagem estabelecida por Deus.

No entanto, mesmo possuindo um viés negativo essa propensão à autoestima e à dissociabilidade é um fato que impulsiona o progresso. Nesse sentido:

Como seres sociais, a nossa tendência fundamental é vista como uma unidade para alcançar poder sobre os outros, para submetê-los à nossa vontade arbitrária e usá-los como meros meios para nossos fins. **Este impulso antagônico cresce junto com nossas faculdades racionais.** (WOOD, 1991, p. 332, negrito nosso, tradução nossa)²⁸⁵.

Inicia-se o império da liberdade humana e não mais a das leis da natureza. De maneira que a “monopolização da finalidade pela técnica humana tem, portanto, como contrapartida, sua expansão da natureza.” (LEBRUN, 2002, p. 643). Mas o que impulsiona essas engrenagens são as paixões humanas, pois invariavelmente enquanto nas disposições à animalidade o homem agia para sobreviver, agora ele age para ampliar seu aspecto de ação. De modo que, é “no estado civil que, no fundo se encontra o fermento de todas estas deteriorações, que, ainda que as não produza, serve para as alimentar e aumentar ” (KANT, 2012b, p. 112-113)²⁸⁶.

²⁸⁴ **IaG**, AA 08:19

²⁸⁵ As social beings, our fundamental tendency is seen as a drive to achieve power over others, to subject them to our arbitrary Will and use them mere means to our ends. This antagonistic impulse grows up along with our rational faculties (WOOD, 1991, p. 332).

²⁸⁶ **VKK**, AA 02:269.

Com isso, ambição, desejo de poder e cobiça são as fagulhas que impulsionam o gênero humano não mais para meramente sobreviver, mas também para se sobressair à natureza, bem como ao próprio homem internamente às comunidades constituídas. Assim, apesar de o antagonismo desenvolver a nossa cultura, esse ato aprofunda ainda mais nossos conflitos. De tal modo, torna-se agora possível compreender a sociável insociabilidade.

3.2.2.2.3 A sociável insociabilidade: do antagonismo ao progresso

Do que se observou, o progresso humano se desenvolve através do antagonismo entre os homens. De tal modo, as facetas do egoísmo funcionam como propulsores através da qual o gênero humano se vê como que obrigado a construir uma cultura – um mundo moldado à sua vontade. Nada obstante, conforme exposto por Cohen o antagonismo age de duas formas junto ao gênero humano:

[...] uma é interna à natureza humana e psicológica (isto é, o antagonismo entre dois princípios, sociabilidade e uma tendência ao isolamento), a outra é externa e social.

[...]

Os dois tipos de antagonismo, forças motrizes (internas e externas) levam ao mesmo resultado, a saber, a criação de uma sociedade civil em que as partes, os seres humanos, coexistem apesar de seu antagonismo e realizam suas predisposições naturais: Pode atingir-se o objetivo mais elevado da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as predisposições na humanidade ". (COHEN, 2009, p. 125-126, tradução nossa)²⁸⁷.

De tal modo, essa concepção do antagonismo pode ser notada quando Kant afirma que:

²⁸⁷ [...]one is internal to human nature and psychological (i.e. the antagonism between two principles, sociability and a tendency to isolation), the other is external and social.

[...]

The two types of antagonism driving forces (internal and external) lead to the same result, namely the creation of a whole, civil society, in which the parts, human beings, coexist despite their antagonism and realise their natural predispositions: "only in it can the highest aim of nature attained, namely, the development of all predispositions in humanity". (COHEN, 2009, p. 125-126)

A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois que a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de uma arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte, mantendo aquela maioria num estado de opressão, amargo trabalho e pouco gozo. [...]. No entanto as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (cujo ponto mais elevado se chama luxo quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário) em ambos os lados de um modo igualmente forte: de um lado, como uma dominação por parte de outro estrado, do outro lado, como uma insatisfação interior. Mas a brilhante miséria está ligada todavia ao desenvolvimento das disposições naturais e o fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é todavia atingido deste modo. (KANT, 2012a, p. 308)²⁸⁸.

Assim, ambição, dominação e cobiça são propensões que impulsionam o gênero humano a sair do estado de sociabilidade natural. Pois ele percebe que apesar de poder viver com o que a natureza lhe concede, ele pode – por seu próprio esforço –, angariar muito mais. Mas, principalmente, uma realidade muito mais favorável em que pode realizar seus interesses pessoais, ao invés de simplesmente sobreviver.

Entretanto, o crescimento exponencial dos desejos, não acompanha a construção humana das benesses, de modo que a propensão a se isolar não tem o interesse efetivo de se afastar dos demais membros da coletividade; mas de fato de proteger seus interesses dos demais. Mesmo porque, uma característica proeminente da insociabilidade – do antagonismo –, é o desejo de “exercer sua vontade sobre os demais” (KLEIN, 2013, p. 268). Com isso, o homem espera “resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra os outros [...]” (KLEIN, 2013, p. 268). De tal modo, vemos que “insociabilidade ou discórdia são apenas nomes distintos para se referir a uma mesma coisa: uma determinada constituição do ser humano de “querer dispor de tudo segundo a sua vontade”” (KLEIN, 2013, p. 269).

Contudo, apesar de o egoísmo ser determinante, desse fato não deve ser deduzido que o homem quer o conflito. Para tanto, o homem é “movido pela ânsia de honras, do poder ou da posse, para obter uma posição entre seus congêneres, que ele não pode *suportar*, mas de que

²⁸⁸ KU, AA 05:432.

também não pode *prescindir*” (KANT, 2013b, p. 24, *itálico de Kant*)²⁸⁹. No entanto, de fato o:

[...] homem quer concórdia; mas a natureza sabe o que é melhor para a sua 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 contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação. (KANT, 2013b, p. 25)²⁹⁰

Notamos, assim, que o estágio das disposições técnicas é onde de fato a remissão à “liberdade selvagem” atinge o seu ápice, apesar de já estar presente no estágio da animalidade. Com isso, esse momento denuncia um estado de caos que deve necessariamente ser superado. Urge ao homem civilizar-se ou viver uma existência em risco; faz-se necessário que leis externas sejam estabelecidas, bem como um poder impessoal seja criado no interesse de gerir essas leis, bem como a força necessária para cumpri-la. Há necessidade de que o Estado e o Direito Público sejam criados. Desse modo, desenvolve-se por meio da necessidade a ideia através da qual:

[...] 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, 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. Necessita, pois, de um senhor que lhe quebre a própria vontade e o force a obedecer a uma vontade universalmente válida, e possa no entanto ser livre. (KANT, 2013a, p. 27, *itálico de Kant*)²⁹¹.

Mesmo porque:

A necessidade é que constrange 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 infligem os homens, cujas inclinações fazem que eles não mais

²⁸⁹ **IaG**, AA 08:21.

²⁹⁰ **IaG**, AA 08:21.

²⁹¹ **IaG**, AA 08:23.

possam viver uns ao lado dos outros em liberdade selvagem.
(KANT, 2013b, p. 26)²⁹².

Ocorre, no entanto, que a necessidade que impulsiona esse movimento não é interpretada por Kant dentro de uma acepção utilitarista. Bem como essa necessidade não é algo que constrange o homem essencial, mas o homem real, aquele submetido a suas próprias inclinações. De modo que, o movimento das disposições técnicas para as disposições pragmáticas não é um processo estritamente estratégico implementado no sentido de garantir a segurança e a estabilidade social. Para tanto, o movimento para a prudência que denuncia o imperativo do estágio pragmático está presente na própria matéria que compõem as diversas comunidades.

Com isso, o argumento utilitarista é tão somente a interpretação individual – isto é, sensível –, desse processo o qual angaria a concordância das vontades isoladas. Ou seja, a passagem para as disposições pragmáticas não é só porque o homem precisa, mas porque, em essência esse processo leva a efeito aquilo que é inerente ao homem que é criar uma realidade sensível regida por processos racionais objetivos no sentido de serem universais. Portanto:

A guerra traz o progresso – algo que ninguém pode negar quando sabe quão intimamente a história da tecnologia está ligada à história das guerras. E a guerra traz mesmo o progresso rumo à paz: a guerra é tão terrível que, quanto mais terrível ela se torna, mais é provável que os homens venham a ser razoáveis e trabalhem tendo em vista acordos internacionais que os conduzam eventualmente à paz. (O destino guia os que querem e arrasta os que não querem: *Fata ducunt volentem, trahunt nolentem*). Para Kant, porém, não é o destino, mas o progresso, um desígnio por detrás das costas dos homens, uma astúcia da natureza, ou, mais tarde, uma astúcia da história (ARENDDT, 1994, p. 56, itálico da autora).

Sendo assim, seguindo a interpretação de Wilson (2006) o ato de civilizar-se tem tanto uma conotação individual, quanto coletiva, a fim de que o gênero humano se torne prudente, de modo a ser capaz de viver em comunidade. "Para tal requer-se [...] prudência segundo a qual se pode usar todos os homens para os seus fins últimos." (KANT, 2012d, p. 19)²⁹³. Mas apesar do civilizar-se requerer prudência, é o próprio

²⁹² **IaG**, AA 08:22.

²⁹³ **Päd**, AA 09:450.

egoísmo que leva as comunidades humanas à disposição pragmática. Nesse sentido:

Pois com o aumento da cultura os seres humanos, isto é, seres racionais de má índole, sem dúvida, mas dotados de uma disposição para a invenção e ao mesmo tempo também de uma disposição moral, que sentem cada vez mais fortemente os males que causam uns aos outros por egoísmo, e mesmo não vendo à sua frente outro remédio contra isso que submeter, a contragosto, o senso privado (individual) ao senso comum (de todos juntos), a uma disciplina (de coerção civil), à qual porém só se submetem segundo leis dadas por eles mesmos, por tal consciência eles se sentem enobrecidos, isto é, sentem pertencer a uma espécie que conforme à destinação do homem, tal como a razão lha representa no ideal. (KANT, 2009, p. 223-224)²⁹⁴.

Dessa maneira, na concepção do filósofo, o processo que remete a civilização se dá no seio da comunidade, sob a chancela de que os indivíduos, principalmente os de má índole, criam um estado em que as forças opostas vigentes na sociedade se estabilizam. Porém, apesar de impulsionado por uma vontade estratégica, somente se concretiza com base em uma decisão racional, pois se assim não o fosse, o gênero humano estaria agindo por impulso, ou seja, como base em seus instintos. Destarte, tal movimento se processa através de observações presentes na *KrV*, bem como em outras passagens, no seguinte sentido:

A palavra comunidade *Gemeinschaft* (comunidade) tem dois sentidos na língua alemã e tanto pode significar *communio* como *commercium*. Servimo-nos dela neste último sentido, como comunidade dinâmica, sem a qual a comunidade local (*communio spatii*) nunca poderia ser conhecida empiricamente. (KANT, 2013b, p. 234)²⁹⁵.

Assim, o que o filósofo postula para a comunidade é que ela deve passar a ser regida por uma relação recíproca em que as substâncias que a compõem (os indivíduos) influenciam-se mutuamente entre si. Isto é, suas relações devem passar a ser simultâneas, no sentido de que “coisas são *simultâneas* quando, na intuição empírica, a percepção de uma pode seguir-se à percepção da outra e reciprocamente” (KANT, 2013b, p.

²⁹⁴ **Anth**, AA 09:329-330.

²⁹⁵ **KrV**, B 260.

232, itálico de Kant)²⁹⁶ que se dá “em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo.” (KANT, 2013c, p. 157)²⁹⁷. De modo que, a simultaneidade somente se manifesta possível em uma relação dinâmica entre as partes, dentro da acepção de que:

[...] para que esta comunidade subjectiva assente num fundamento objectivo, ou se refira aos fenômenos como substâncias, é necessário que a percepção [isto é, como fenômeno empírico] de uns torne possível, como fundamento, a possibilidade da percepção dos outros e, reciprocamente, para que a sucessão, que está sempre nas percepções como apreensão, não seja atribuída aos objectos, mas que estes possam ser representados como simultaneamente existentes. (KANT, 2013b, p. 235)²⁹⁸.

Tudo isso, enfim, coadunando com o forte apelo mecanicista que já foi citado como determinante na filosofia kantiana. No sentido, então de que:

(Á metafísica geral vai buscar-se a proposição de que toda a acção exterior no mundo é uma acção *recíproca*. Aqui, importa apenas mostrar, para permanecer nos limites da mecânica, que **esta acção recíproca (*actio mutua*) é ao mesmo tempo reacção (*reactio*)**. Contudo, não posso, sem danificar a integridade da indagação, deixar totalmente de lado a lei da metafísica da comunidade.) **todas as relações *ativas* das matérias no espaço e todas as modificações de tais relações, na medida em que podem ser as causas de certos efeitos, devem, sempre representar-se reciprocamente**, isto é, porque toda a modificação destas relações é movimento, não pode conceber-se nenhum movimento de um corpo em relação a um corpo *absolutamente em repouso* que deve assim pôr-se em movimento; pelo contrário, este deve representar-se apenas como *relativamente em repouso* a respeito do espaço, a que se refere; [...]

Efectivamente, **a modificação da relação (portanto, o movimento) é entre dois inteiramente recíproco; se um dos corpos se aproxima de cada parte do outro, também este se aproxima outro tanto de cada parte do primeiro** e, porque o que aqui importa não é o espaço empírico que envolve os dois corpos, mas

²⁹⁶ KrV, A 211/B 257.

²⁹⁷ MS, AA 08:352.

²⁹⁸ KrV, B 231.

apenas a linha que entre eles se encontra [...]. (KANT, 1990, p. 96-97, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)²⁹⁹.

Aliás, essa observação quanto ao apelo mecanicista à construção da comunidade política foi citada por Klein em remissão a Reinhard Brandt, quanto este último postula que a sociável insociabilidade refere a um “esquema de atração e repulsão” (KLEIN, 2013b, p. 270). Assim, “se faz uma busca no texto *IaG*, então realmente se percebe o uso de um vocabulário e de analogias que sugerem a operação de um modelo fiscalista garantindo a dinamicidade da história” (KLEIN, 2013b, p. 270).

Nada obstante, Klein (2013b) utiliza essa remissão para argumentar que o esquema mecanicista não é suficiente para garantir a solução do problema citado na quinta proposição da *IaG*. Isto é, a construção de uma sociedade civil. Mesmo porque, esse argumento é reforçado por conceitos de nuance biológica e teleológica, tais como “disposições”, “gérmen” e “órgão”. De maneira que a metáfora kantiana do bosque, interpretada por meio do modelo físico, “não consegue chegar à conclusão de que a floresta faz as árvores crescerem retas” (KLEIN, 2013b, p. 271). Com isso, vemos essa citada analogia:

Só dentro da cerca que é a constituição civil é que essas 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 forçam a buscá-lo por cima de si mesmas e assim conseguem um belo porte, ao passo que se encontram em liberdade e entre si isoladas estendem caprichosamente os seus ramos e crescem deformadas, tortas e retorcidas. (KANT, 2013a, p. 26-27)³⁰⁰.

Assim sendo, Klein contesta o esquema mecanicista sobre a ideia de que ele não se sustenta por si só. Isto é, há necessidade de um complemento sob uma analogia biológica e teleológica. De tal modo:

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 também é 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

²⁹⁹ MAN, AA 04:545.

³⁰⁰ *IaG*, AA 08:22.

mutuamente, por isso elas formam um ecossistema que se comporta de forma semelhante a um organismo. Assim, para que uma relação de *disputa* possa produzir algo de benéfico para todos os elementos, as forças das partes precisam se entrelaçar de uma maneira *como se* um fim estivesse orientando sua atuação. Isso só pode ser compreendido a partir de um modelo biológico-teleológico e não de um modelo meramente físico-mecânico. (KLEIN, 2013b, p. 271, itálico do autor).

Com tal característica, vemos que os esquemas biológicos e teleológicos forma um conceito de simbiose social, representando uma tese que agrega valor à constituição da comunidade política. Aliás, Cohen (2009) postula que entre o esquema mecanicista e o esquema teleológico há de fato uma antinomia da história, cuja solução passa necessariamente pelo esquema biológico no sentido de que o esquema biológico é aquele capaz de garantir uma passagem entre "a parte-totalidade entre os seres humanos (as partes) e a espécie humana (o todo)" (COHEN, 2009, p. 112, tradução nossa)³⁰¹, que se processe através de três momentos:

1. Formação: As partes criam o todo através de um acordo: para sobreviver, os seres humanos são forçados a "ir além de uma condição sem lei de selvagens e entrar em uma federação de nações".
2. Cultivo: O todo gera o esclarecimento progressivo de suas partes, o que equivale a uma preservação das partes pelo todo: "Nós (i.e. As partes) somos cultivados em alto grau pela arte e pela ciência. Somos civilizados, talvez até o ponto de sermos sobrecarregados, por todos os tipos de decoro social e propriedade [isto é, o todo]."
3. Perpetuação: É a idéia do todo (sociedade civil) que está na origem das características e da organização de suas partes (o antagonismo entre as liberdades): "O ser humano (isto é, as partes] concordam com as vontades; Mas a natureza sabe melhor o que é bom para sua espécie (i.e. O todo): ele deseja a discórdia. "As partes são organizadas de acordo com a idéia do todo a fim de garantir sua sobrevivência. (COHEN, 2009, p. 112, tradução nosso)³⁰².

³⁰¹ [...] the part-whole relationship between human beings (parts) and the human species (the whole) (COHEN, 2009, p. 112).

³⁰² 1. Formation: The parts create the whole through an agreement: in order to survive, human beings are forced 'to go beyond a lawless condition of savages and enter into a federation of nations'.

Esses três momentos concordam com a ideia de um organismo em que a formação representa a ideia de geração, a cultivação a postura de um organismo de buscar a sua conservação, e a perpetuação da espécie como totalidade social não é nada mais que a representação social da necessidade de reprodução de um organismo capaz de perpetuar-se no mundo ao longo do tempo ultrapassando os limites individuais. Sendo que, se não é possível deduzir o progresso através das partes, no que se refere ao todo tomado como totalidade (espécie ou gênero humano) torna-se possível admitir esse fato, mesmo porque, todo organismo já tem em si mesmo um fim, seja ele o mais singelo possível. Urge somente identificar esse fim. Questão dada pelo esquema teleológico. Que se estrutura de modo que:

1. O propósito é o propósito último da natureza (o desenvolvimento das disposições naturais humanas) [formação ou geração].
2. Os meios da natureza são o antagonismo humano (sociabilidade e guerra insociáveis) [cultivação ou conservação].
3. O efeito assim produzido consiste na criação de uma ordem governada pela lei (sociedade civil) [perpetuação ou reprodução] (COHEN, 2009, p. 126, tradução nossa, texto acrescentado)³⁰³.

Nada obstante, esse processo está presente no projeto da natureza para uma paz perpétua, quando o filósofo dispõe que:

2. Cultivation: The whole generates the progressive enlightenment of its parts, which amounts to a preservation of the parts by the whole: ‘We [i.e. the parts] are cultivated in a high degree by art and science. We are civilized, perhaps to the point of being overburdened, by all sorts of social decorum and propriety [i.e. the whole].’

3. Perpetuation: It is the idea of the whole (civil society) that is at the origin of the features and the organisation of its parts (the antagonism between freedoms): ‘The human being [i.e. the parts] wills concord; but nature knows better what is good for his species [i.e. the whole]: it wills discord.’ The parts are organised according to the idea of the whole in order to guarantee its survival. (COHEN, 2009, p. 112).

³⁰³ 1. The purpose is the ultimate purpose of nature (the development of human natural dispositions).

2. Nature's means is human antagonism (unsociable sociability and war).

3. The effect thus produced consists in the creation of a law-governed order (civil society) (COHEN, 2009, p. 126).

A organização provisória da natureza consiste em que ela – 1) providenciou que os homens em todas as partes do mundo possam aí mesmo viver; 2) através da *guerra*, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para as povoar; 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais (KANT, 2013a, p. 154, *itálico de Kant*)³⁰⁴.

Algo que Nodari interpreta como sendo a "disposição natural do gênero humano em buscar sua sobrevivência, adaptação e expansão" (NODARI, 2014, p. 248). No entanto, Klein (2013b) propõe que a volta ao esquema teleológico tem o condão de buscar justificar que a sociável insociabilidade – e o próprio progresso em si –, é capaz de remeter ao processo de moralização. De modo que o antagonismo não se resolveria tão somente no escopo político, mas seria capaz de se materializar no progresso moral do gênero humano. Assim, em que pese os préstimos dessa proposta, para os fins deste ensaio concordamos com a afirmação de que a história filosófica se resolve junto ao direito e não da moral vinculada ao ideal ético. Pois, novamente, se o fim último e o fim terminal se dão na ideia, aquele como fim último do direito se estrutura junto à "experiência possível". Não sendo, portanto, um ideal que serve de modelo meramente assintótico, mas algo possível dentro de uma associação de Estado republicanos unidos pelo objetivo de garantir a paz.

Nesse entendimento, há também um texto de Loudon (2013) contemporâneo ao artigo de Klein (2013b) que faz referência à questão biológica junto ao estabelecimento de uma comunidade cosmopolita. Assim, apesar de Loudon (2013) dispor sobre a validade de argumentos biológicos junto à ideia de progresso, ele não especula que essa ideia avance sobre o progresso moral, mas arregimenta suas ponderações sobre o ideal político-jurídico. De tal modo, em estrita remissão à antropologia kantiana, com ênfase em diversas "lições" que compõe esse ramo do pensamento do filósofo.

Continuando, a superação dos conflitos inerentes às desigualdades impõe ao homem que estabeleça leis distintas das leis da natureza, bem como que o mundo a que o homem pertence passe a ser regulado pela lei da liberdade no sentido de que haja reciprocidade entre todos os envolvidos. Assim, o que passa a reger as relações entre os homens não é mais a natureza, mas de fato leis com validade universal, mas principalmente públicas e estabelecidas pela razão humana. Mas

³⁰⁴ ZeF, AA 08:363.

tudo isso será mais compreendido quando citarmos a passagem em que o contrato originário é estabelecido (ao menos como ideia). Mesmo porque, o terceiro estágio do progresso humano é aquele regido por constituições civis, em que a reciprocidade é imposta, no sentido de representar “**o supremo grau na ascensão artificial** da boa disposição da espécie humana [...]” (KANT, 2009, p. 221, negrito e sublinhado nosso)³⁰⁵.

Com isso, apesar de a superação do estágio da animalidade representar a saída de um estado de natureza em que vige em absoluto as leis da natureza; no segundo estágio – das disposições técnicas –, não há predominância da “lei da liberdade”, mas de fato de “**leis da liberdade**” em que se nota que não há liberdade, mas manifesta insegurança. Isto é, no segundo estágio as relações sociais ainda permanecem regidas por disposições naturais pautadas nas inclinações do homem, mas sem limites externos, mas tão somente subjetivos. Portanto, as determinações desse estágio são as paixões humanas em que os interesses pessoais são a regra maior.

Dessa maneira, no segundo estágio não há que se falar em um efetivo “estado de liberdade”, mas em um “estado de liberdade selvagem” em que de fato não há liberdade. Um estado servil em que o homem goza de sua liberdade como um animal, tratando-se de um escravo de suas próprias inclinações. Ou seja, enquanto na animalidade o homem é escravo da natureza, na disposição técnica ele se torna escravo de si mesmo.

Assim sendo, acreditamos que o primeiro estágio do progresso humano representa somente uma primeira fase do estado de natureza – um estado de natureza primitivo (ou puro). Mesmo porque, só com o estado civil, posterior ao estabelecimento do Estado, que o estado de natureza é superado.

Salientamos, contudo, que é até aqui que a natureza influencia o agir humano em direção ao progresso. Ou seja, somente até o estabelecimento de um estado civil regido por leis objetivas que a natureza dirige a razão humana em direção a um porvir. Pois, a ação da natureza é sempre um processo externo, com efeitos externos ao passo que o quarto e último estágio requer uma alteração subjetiva que é de única e exclusiva responsabilidade do próprio sujeito, sob a chancela de uma consciência social a de ser estabelecida. Isto é, enquanto na civilização a lei é cumprida em conformidade a ela e seus efeitos externos, no quarto e último estágio a lei é cumprida tão e simplesmente

³⁰⁵ Anth, AA 09:327.

por ela ser uma lei. Em que a autonomia não é só garantida, mas uma realidade efetiva, que pela sua complexidade somente se torna possível como uma ideia, referenciando a um ideal que apesar de ser inalcançável, deve ser sempre perseguido.

Contudo, estamos agora não mais em um estado de natureza dentro de um pressuposto histórico, antropológico, político ou jurídico, mas de fato no interesse de superação de um estado de natureza ético. Que é nada mais que a última fronteira das determinações da natureza junto à razão humana. Um estado ideal em que vige única e exclusivamente uma única lei, a lei moral. A lei da liberdade, universalmente válida para todos os indivíduos.

No entanto, mesmo se desconhecido, progressos além do nível básico da civilização são desejados, como é o caso do próprio esclarecimento da razão. Para tanto, o “*iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem.*” (KANT, 2013a, p. 9, itálico de Kant)³⁰⁶. Assim, a era do esclarecimento se dá a partir da terceira disposição, onde compete ao homem como um gênero esclarecer-se e superar-se, indo além dos limites da natureza. Transformando em ato aquilo que estava em potência desde a sua criação em um idílico jardim do éden. Porém, além dos ditames do direito, esses ditames são mais ideais do que efetivamente possíveis.

Contudo, o que podemos deduzir até este momento é que o estado de natureza não é algo imposto pela natureza, mas algo construído pelo gênero humano através da determinação de uma comunidade humana regida pelas inclinações subjetivas. De tal modo, no estágio da disposição à animalidade a natureza é a matéria do estado no mundo, ao passo que no estágio da disposição técnica ou para a humanidade a natureza é a forma que esse estado é regido. Em que a forma é dada pelo subjetivismo humano que nega a realidade prática da liberdade.

Nada obstante, no próximo capítulo vamos nos ater à terceira disposição natural do gênero humano – a disposição pragmática –, onde a passagem para o estabelecimento de uma sociedade civil é a efetiva superação do estado de natureza. Em que a essência do gênero humano se realiza no mundo, em uma construção humana de um mundo da liberdade. Ditado assim por determinações jurídicas que garantam a liberdade de todos e não somente a de alguns. Isto é, vislumbra-se um mundo regido pela lei no sentido de que o “conceito geral de lei que abrange a filosofia teórica e prática é caracterizado pela universalidade e

³⁰⁶ WA, AA 08:35.

necessidade objetivas” (CAYGILL, 2000, p. 214). Portanto, uma construção da razão que seja válida universalmente.

3.3 HISTÓRIA, MUNDO E GÊNERO HUMANO

Do que se observa, notamos que a ideia de estado de natureza está fortemente imbricada com a história filosófica. Principalmente se tomarmos por pressuposto o fato que uma das nuances da história é a evidenciação da idealidade de uma intenção da natureza, que se processa no interesse de estabelecer um estado de liberdade em contraposição a um estado regido pelas determinações naturais do gênero humano. Determinações essas que partem do ser humano como ser no mundo subordinado às suas próprias necessidades subjetivas.

Porém, apesar de o homem isolado e coletivamente considerado levar a um estado de insegurança que é capaz de desenvolver suas potencialidades técnicas, esse estado leva ao conflito entre as vontades subjetivas. Entretanto, é através desse conflito que a verdadeira essência humana encontra rumos por meio da qual se torna possível realizar-se no mundo. De tal modo, o desenvolvimento de um mundo regido pela liberdade requer que a razão humana tome asas e assuma as rédeas do mundo. Isto é, as dificuldades do mundo devem ser controladas em um processo que acaba controlando o próprio homem, mas sem escravizá-lo, pois as leis são dadas por ele próprio.

Todavia, isso é tudo um jogo, ou seja, artimanhas de um arquiteto que sabe o que é melhor para o gênero humano. Nada obstante, tanto a ideia de progresso, de saída de um estado natural, como do próprio artista são recursos da razão em busca de compreender o incondicionado, portanto, aquilo que ela não pode de fato conhecer. Mas que pode pela liberdade de sua razão, pensar. Posto o anseio da razão de buscar a totalidade, mesmo que na ideia.

De tal modo, a história filosófica do gênero humano se faz no mundo, em que ele – o gênero humano –, parte de um mundo dado por uma ideia incondicionada, Deus, e onde ele não é livre, mas sente dentro de si a capacidade, mas, principalmente, a potencialidade de tornar-se livre. Isto é, senhor de si mesmo. Em um primeiro momento, libertando-se da própria natureza, tomando a posição de proeminência no mundo que a sua disposição à racionalidade lhe garante, e em um segundo momento libertando-se de si próprio, posto a propensão de colocar seus próprios interesses em contraposição aos demais.

Portanto, o estado de natureza está presente em ambos os momentos, com graves consequências sociais no segundo, posto a

potencialidade lesiva que o próprio homem impõe a seus semelhantes. Nada obstante, a necessidade sensível dá realidade a uma proposta germinada na razão: o estado de natureza deve ser superado, e uma sociedade civil regida por uma constituição deve ser construída. Ou seja, a necessidade, pautada em uma visão utilitarista e eminentemente estratégica manifesta-se como sendo somente a visão subjetiva que dá azo à necessidade da mudança. De modo, enfim, que a realização efetiva dessa saída do estado de natureza, seja em sentido material ou formal, se dá com base na razão. Isto é, da decisão de construir uma realidade regida externamente por uma legislação objetiva, portanto, universalmente considerada. Assim, vejamos de que modo se processa a saída do estado de natureza, principalmente, no sentido de uma comunidade internamente considerada, e, por derradeiro, dentro do escopo de uma comunidade internacional regida por uma legislação cosmopolita.

CAPÍTULO 4

A SAÍDA DO ESTADO DE NATUREZA: A CONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL

A grande questão que a disposição pragmática como passagem de um estado em que os homens estão regidos pelas determinações subjetivas do gênero humano para um estado regido por uma lei no sentido da universalidade do termo, é a construção de um estado em que a liberdade de todos possa ser garantida. De maneira que a liberdade de um ou alguns não seja subtraída pelo interesse de uma minoria, ou mesmo da maioria.

De tal modo, o anseio da razão é estabelecer um estado em que:

A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais [conceito assumido aqui em um sentido amplo] e dos deveres conforme a elas: contrariamente, toda a **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma, mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. (KANT, 2011b, p. 55, negrito de Kant)³⁰⁷.

Com isso, o antagonismo que se estabelece no estágio das disposições técnicas denota um estado determinado pela “heteronomia”. Situação em que, o conceito de moralidade tomado em sentido amplo – o qual contém a legalidade como uma passagem necessária e fundamental para uma moralidade ética –, representa o interesse da razão em estabelecer um estado artificial em que a autonomia do gênero humano é garantida nas relações externas. Assim, requer-se que a heteronomia seja superada, e a autonomia estabelecida. Porém, como estabelecer leis com imposição externa, mas que garantam a autonomia, que é de foro íntimo? A solução é:

A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, **que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores**, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um *ideal* platônico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua

³⁰⁷ KpV, AA 05:58.

representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; (KANT, 1993, p. 108, *italico de Kant, negrito nosso*)³⁰⁸.

Assim, atingimos o ponto comumente tratado sobre o estado de natureza que é a sua relação com a questão jurídica. Destacando, que não nos voltaremos ao estado de natureza ético, por representar um estágio em que não há mais o impulso da natureza; bem como por se tratar de um ideal inalcançável nas palavras do próprio filósofo, mas que não é uma quimera, pelo princípio regulativo que o acompanha.

No entanto, mais do que explicitar a passagem entre o estado de natureza e a sociedade civil, acreditamos que há necessidade de reconstruir o sistema jurídico kantiano com base em seus fundamentos imprescindíveis. De tal modo, entendemos como relevante a construção da ideia da passagem da posse para a propriedade, dos direitos privados para o direito público, e, principalmente, da justiça privada para a justiça pública, pois a nosso ver os elementos materiais e formais da passagem do estado de natureza para a sociedade civil estão diluídos nesses conceitos.

Destarte, em que pese a temática versar sobre a saída do estado de natureza, urge tecer comentários sobre a revolução como forma de desconstrução de uma constituição civil, sob o flagelo de um eventual retorno ao estado de natureza jurídico. Assim, este tema é importante para o ensaio, pois tem íntima relação com a ideia do estado de natureza. Bem como remete, também, à Revolução Francesa e à fundamentação histórica através da qual o filósofo concebe esse momento como uma representação empírica do progresso do gênero humano para o estabelecimento de uma constituição republicana.

4.1 O ESTADO DE NATUREZA JURÍDICO

Para desenvolver a ideia do estado de natureza dentro da acepção jurídica vamos nos ater aos fatos que envolvem a sua realidade antes da constituição do Estado. Assim, cingido à ideia de que a teoria que concebe o contrato originário não toma o homem como um ser “noumênico” afastado do mundo, mas de fato como um ser fenomênico.

³⁰⁸ SF, AA 07:91.

De tal modo, como um homem real que vive no mundo. Ou seja, sob o viés da experiência a “teoria do estado natural e [a] concepção contratual, que naturalmente vale para Kant, determina[m] a parte contratante como morador do estado natural e, com isso, essencialmente como sujeito do direito privado.” (KERSTING, 2012, p. 327, sublinhado nosso).

De tal modo, diante da citação ao contrato originário, oportuno referenciá-lo com remissão ao estado de natureza, particularmente dentro da acepção de que ambos – independentes de sua conotação epistêmica –, desempenham uma função regulativa. Isto é, denotam uma regra de construção – uma ideia –, para a realidade condicionada. Aliás, as ideias, conforme exposto no Capítulo 1, são isso, princípios para a construção e compreensão da realidade condicionada; se não tiverem uma função são quimeras, isto é, ilusões da razão.

Com isso, atinente ao contrato originário, tal teoria é mais do que um fato ou ideia relacionada à constituição do Estado. Na verdade, sua principal função é denotar o conceito de uma forma ideal de Estado. Além do mais, Kant é bem claro nesse sentido ao dispor que:

O contrato social constitui a regra, e não a origem, da constituição civil. O contrato social não representa o princípio da estabilização do estado, sim de sua administração, representando o ideal de legislação, de governo e de justiça pública.” (KANT, 1991, p. 95, tradução nossa)^{309 310}.

Ideia que está também muito clara em outra reflexão onde ele afirma que o “*contratus originarius* não supõe um princípio de explicação acerca da origem do *status civilis*, sim de como deveria ser.” (KANT, 1991, p. 95, itálico de Kant, tradução, negrito e sublinhado nosso)^{311 312}. Assim, a ideia de contrato originário assume um viés idêntico ao imperativo categórico, onde este valora a

³⁰⁹ El contrato social constituye la regla, y no el origen, de la constitución civil. El contrato social no representa el principio del establecimiento del Estado, sino de su administración, entrañando el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública. (KANT, 1991, p. 95, tradução nossa).

³¹⁰ Refl, AA 19:503. Refl. 7734.

³¹¹ El *contratus originarius* no supone un principio de explicación acerca del origen del *status civilis*, sino de cómo debiera ser este. (KANT, 1991, p. 95, itálico de Kant).

³¹² Refl, AA 19:504. Refl. 7740.

"legitimidade das máximas, [e aquele], o contrato original, como princípio de justiça pública, pode determinar a juridicidade das leis positivas" (KERSTING, 2009, p. 180). Servindo assim, como um princípio de construção da ordem política e normativa como um "princípio da publicidade, que orienta o político na passagem da teoria do direito à práxis da política tendo em vista a satisfação dos interesses particulares do povo e de suas exigências morais" (NOUR, 2000, p. 26). Algo trabalhado na *TP*, em contraposição as teses de Hobbes.

De tal modo, os primeiros pensamentos de Kant sobre o estado de natureza, teorizados antes da *MS*, já denunciavam que o estado de natureza exercia uma função regulativa como bem salientou Terra (1995). De fato, este afirma que o estatuto teórico do estado de natureza é explicado em seus pressupostos básico com base na seguinte passagem:

“(Seja) o homem natural considerado apenas segundo suas qualidades pessoais, sem se olhar para seu estado. Coloca-se aqui a questão: O que é natural e o que provém de causas externas fortuitas? **O estado de natureza é um ideal das relações externas do homem meramente natural**, ou seja, rude. **O estado social pode também ser constituído por pessoas com qualidades apenas naturais**” (Rx. 6593)³¹³. “É necessário examinar como surgiram tardiamente a arte, a elegância e o estado civilizado, e como são ausentes em alguns lugares do mundo (por exemplo, onde não haja nenhum animal domestico); pode-se distinguir então o que é estranho ocasional na Natureza daquilo que lhe é próprio. **Se se considera a felicidade selvagem não é para se voltar às florestas, e sim para ver se perdeu e o que se ganhou**. Isto, a fim de que no gozo e uso da opulência social não se fique amarrado às inclinações infelizes e não naturais e se permaneça um homem de natureza civilizado. **Esta consideração serve de medida para o juízo** – *Richtmaaasse*. Pois a natureza nunca cria um homem como cidadão e suas inclinações e esforços têm em vista apenas o estado simples da vida” (Bem. XX, 31) (KANT *apud* TERRA, 1995, p. 27, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso).

Com essas observações – que são anteriores à *Metafísica dos Costumes* –, vemos a importância que envolve refletir sobre as realidades humanas anteriores ao condicionado dado e tomado pela

³¹³ Oportuna essa observação, principalmente tomando por pressuposto uma passagem futura da *MS* em que o filósofo cita o estado de natureza e o estado social compondo um estado de direito privado.

percepção. Isto é, vemos o significado e a motivação da razão em postular estados primitivos. Algo que estamos ventilando ao longo deste ensaio. Ou seja, especular como seria uma sociedade sem a figura do Estado e do Direito Público serve, também, para evidenciar o que há de natural no gênero humano sem a constituição dessas instituições; e junto ao pensamento de Kant há várias instituições anteriores ao Estado e ao Direito Público. Isto é, há instituições com alguma conotação jurídica antes mesmo do estabelecimento de relações jurídicas objetivas, portanto, públicas. Estamos nos referindo ao Direito Privado e as nuances da justiça que são realidades na visão do filósofo anteriores à constituição do Estado. Realidades que apesar de serem fatos, denotam o caráter regulativo do estado de natureza, sem representarem a concepção dessa ideia como um princípio constitutivo.

Por meio dessa remissão, dispomos que o sistema de Direito idealizado pelo filósofo não segue a proposta hobbesiana de que o Direito somente se faz presente junto à sociedade com o estabelecimento do Estado. De fato, praticamente todo o arcabouço de direito material – isto é, que determina o meu e o teu – não só são reais antes do Estado, como servem de substrato para o estabelecimento do Direito Público. Ou seja, “**antes da constituição civil** (ou *abstraindo* dela) têm de ser admitidos como possíveis um meu e um seu exteriores [...]” (KANT, 2013c, p. 62, itálico de Kant, negrito nosso)³¹⁴. Mesmo porque, o arcabouço material do Direito Público “**não contém nada além, nem mesmo mais deveres dos homens entre si, do que o que pode ser pensado naquele, e também a matéria do direito privado é precisamente a mesma em ambos.**” KANT, 2013c, p. 112, itálico de Kant, negrito nosso)³¹⁵.

De tal modo, podemos inferir que a realidade (inteligível) do estado de natureza se concretiza ao menos sob a chancela da existência de direitos anteriores ao Estado. Pois, estes demonstram particularidades da justiça – ou modos da justiça, conforme o caso –, que se manifestam no estado de natureza dentro da ponderação de Kant. Denotando, assim, a ideia de um conceito da razão que compõe o regresso da razão a um passado transcendental que permite a compreensão da realidade condicionada.

³¹⁴ MS, AA 06:256.

³¹⁵ MS, AA 06:306.

4.1.1 O direito inato: a liberdade e suas variações

No interesse de explicitar a realidade jurídica do estado de natureza, dispomos que antes de deliberar sobre acepções do “juridicamente meu” outro fato que se sobressai à questão de conceitos jurídicos anteriores ao Estado é aquele atinente aos direitos inatos. Para tanto, um direito inato é todo “aquele que compete a cada um por natureza, independentemente de qualquer ato jurídico [arbitrio];” (KANT, 2013c, p. 43)³¹⁶ – que é a:

[...] liberdade (a independência em relação ao arbitrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, **é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade.** (KANT, 2013c, p. 43-44, negrito nosso)³¹⁷.

Ocorre, no entanto, que apesar de a “liberdade” ser o direito inato por natureza, isso não impede que a própria liberdade inata assuma nuances diversas, consubstanciando outros direitos inatos derivados diretamente da liberdade. Para tanto, a doutrina dos direitos inatos adstrita à vinculação com a liberdade inata se mostra manifesta no sentido de que:

[...] as seguintes competências já estão no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem realmente (como membros da divisão sob um conceito superior do direito): **a igualdade inata**, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los; por conseguinte, **a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui iuris*)**; de igual modo, **a qualidade de ser um homem íntegro (*iusti*)** porque anteriormente a qualquer ato jurídico não fez nada de incorreto; por fim, também **a competência para fazer a outrem o que em si não os prejudica no que é seu, supondo que eles não querem apenas aceitá-lo, tal como simplesmente comunicar-lhes o seu pensamento, contar-lhes ou prometer-lhes algo, ser verdadeiro e sincero, ou mentiroso e falso (*veriloquium aut falsiloquium*)**, simplesmente porque depende disso se irão ou não crer nele. **Todas essas faculdades residem já no princípio da liberdade inata e de fato não são verdadeiramente distintas dele**

³¹⁶ MS, AA 06:237.

³¹⁷ *Idem*.

(como membros da divisão de um conceito superior de direito).
 (KANT, 2013c, p. 44, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)³¹⁸.

Da mesma feita, além de observações presentes na *MS*, existem outras citações do pensamento kantiano em que a realidade dos direitos inatos se faz presente. Nesse sentido, conforme bem ressaltado por Tonetto (2010), as *Lições sobre Ética*, textos de diversos alunos de Kant coletados em sala de aula, têm também algo a acrescentar. Para tanto:

Com relação ao objeto do direito inato, a saber, o meu e o teu, ele, não pode consistir em nada mais do que a posse de sua própria pessoa, na totalidade de todos aqueles direitos que constituem uma parte minha, e assim não pode ser separada de mim sem violar as leis que condizem com a liberdade de cada um de acordo com leis universais. Então, o direito adquirido (*jus acquisitum*) pode ser também não mais do que o uso da minha liberdade para assegurar aquilo que é meu. E isso acontece em virtude da minha liberdade inata de restringir a liberdade ilegal do outro. Assim, ao menos no estado de natureza (*status naturalis*), não há aquisição ou ato jurídico (*actus juridicus*) – uma ação por meio da qual algo que não era meu se torna meu. (KANT *apud* TONETTO, p. 120-121, itálico de Kant)³¹⁹.

Partindo dessa citação e de outros comentários de Kant, Mulholland (1990) propõe o seguinte arranjo de direitos inatos derivados da liberdade:

- a. o direito de uma pessoa à suas faculdades mentais e físicas na medida em que pode ser influenciada pela liberdade externa de outros
- b. o direito de uma pessoa para o que ele possui fisicamente, sem que ele viole os direitos a posse física de ninguém
- c. o direito de uma pessoa à terra que é necessária para sua existência
- d. o direito a igualdade
- e. o direito de uma pessoa de ser o seu próprio senhor e a qualidade de ser um homem irrepreensível
- f. o título de fazer aos outros tudo aquilo que por si só não lhes tira um direito
- g. o direito de uma criança ao carinho de seus pais

³¹⁸ **MS**, AA 06:237-238.

³¹⁹ **V-MS**, AA 27:588.

h. o direito a fazer o necessário para realizar um dever para com a sua própria humanidade (o direito da humanidade). (MULHOLLAND, 1990, p. 201, tradução nossa)³²⁰.

Com isso, juntamente com o direito inato à liberdade – servindo assim um princípio –, ressaltamos que conforme ensinamento de Mulholland é um fato que os “direitos inatos dependem da caracterização de um homem como pessoa.” (MULHOLLAND, 1990, p. 201, tradução nossa)³²¹. Em que “pessoa é aquele sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação” (KANT, 2013c, p. 29)³²². Isto é, para que seja possível discutir direitos, há necessidade de que o indivíduo seja também passível de deveres, os quais se realizam junto ao homem mediante a sua humanidade como sendo a “personalidade independente de determinações físicas (*homo noumenon*)” (KANT, 2013c, p. 45)³²³. Bem como, a “faculdade de propor-se em geral um fim qualquer é o que caracteriza a humanidade (em distinção à animalidade).” (KANT, 2013c, p. 203)³²⁴. Tudo isso, explicitando que o homem não é uma “coisa”, pois é “suscetível de imputação [onde] todo objeto do livre-arbítrio, carente ele mesmo de liberdade, chama-se por isso coisa (*res corporalis*).” (KANT, 2013c, p. 30)³²⁵.

Assim, a importância de que o homem seja reconhecido como pessoa se dá no objetivo de garantir a necessária reciprocidade entre os

³²⁰ a. the right of a person to his mental and physical faculties in so far as the can be influenced by the external freedom of others.

b. the right of a person to whatever he physically possesses so long as he violates no one's rights by the physical possession.

c. the right of a person to the land which is necessary for his existence

d. the right to equality

e. the right of a person to be his own master and to the quality of an irrefragable man

f. the right to do others whatever does not, by itself, detract from that to which they have a right

g. the right of a child to care from its parents

h. the right to do whatever is necessary to fulfill a duty to humanity in our own person (the right of humanity) (MULHOLLAND, 1990, p. 201).

³²¹ [...] innate right depends on the characterization of man as a person. (MULHOLLAND, 1990, p. 201).

³²² MS, AA 06:223.

³²³ MS, AA 06:239.

³²⁴ MS, AA 06:392.

³²⁵ MS, AA 06:223.

homens, que se faz presente – mesmo que como princípio –, nas relações primitivas. Desse modo, “Todo homem tem uma legítima pretensão ao respeito de seus semelhantes e, *reciprocamente*, ele também está obrigado a este respeito em relação a todos os outros.” (KANT, 2013c, p. 276, itálico de Kant)³²⁶. Mas, também, no interesse de evidenciar a humanidade do gênero humano reconhecida nos seguintes termos:

A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. (KANT, 2013c, p. 277, itálico de Kant)³²⁷.

Com isso, apesar das ilações explicitando variações dos direitos inatos kantianos, como eles partem do princípio da humanidade, tudo o mais acaba remetendo a princípios formais que no fim não “visam nenhum bem jurídico distinto da liberdade, igualdade e independência” (KERSTING, 2012, p. 200), obviamente, com ênfase na liberdade. Mesmo porque, a doutrina dos direitos inatos não necessita que seja realizada entre pessoas, ou entre estas e as coisas, mas parte do próprio homem como uma pessoa. Portanto, o direito da humanidade se subsume ao próprio indivíduo em uma obrigação reflexiva que dá sustentação a sua própria humanidade.

Aliás, como a doutrina dos direitos inatos se filia a doutrina do direito natural e este “só se baseia em princípios *a priori*” (KANT, 2013c, p. 43)³²⁸, e o direito positivo (estatutário), por sua vez, “procede da vontade de um legislador.” (KANT, 2013c, p. 43)³²⁹, vemos que os direitos que se desenvolvem a partir dos direitos inatos são os direitos adquiridos. Ou seja, os direitos inatos servem de fundamento para a construção de relações da pessoa com os objetos externos. Portanto, relações externas ao seu arbítrio, que podem tomar por objetos os seguintes conceitos:

³²⁶ MS, AA 06:462.

³²⁷ MS, AA 06:462.

³²⁸ MS, AA 06:238.

³²⁹ *Idem*.

Os objetos exteriores [ao] meu arbítrio só podem ser *três*: 1) uma coisa (corporal) fora de mim; 2) o *arbítrio* de um outro em relação a um feito determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim; conforme as categorias de *substância*, *causalidade* e *comunidade* entre mim e os objetos exteriores, segundo as leis da liberdade. (KANT, 2013c, p. 53, *itálico de Kant*)³³⁰.

Destarte, como os direitos inatos são independentes de qualquer relação externa – portanto, se fazendo presente em cada um de nos –, são autônomos a qualquer determinação que não se funde na própria pessoa humana. De modo que, a sua juridicidade se manifesta no sentido de que a sua obrigatoriedade se faz presente no próprio indivíduo. Pois, a todo “direito, de um lado, [deve] corresponder um dever de outro lado” (KANT, 2013c, p. 66)³³¹. Mas esse dever não requer que ele esteja externo a cada indivíduo. Portanto, a obrigação está em nos mesmos mediante a fórmula do imperativo prático que denota a máxima de que devemos agir “*de tal maneira que use[mos] a humanidade, tanto na [nossa] pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*” (KANT, 2011c, p. 73, *itálico de Kant, negrito nosso*)³³².

Com isso, a obrigação para consigo mesmo denota um aspecto jurídico do estado de natureza, pois é um fato a que nenhuma espécie pode se furtar à “voz de Deus” que determina a obrigação natural de sobreviver como uma obrigação natural, seja ela apta para a razão como a nossa, ou uma das mais simples espécies da natureza. Algo citado na disposição à animalidade. Porém, a juridicidade desses conceitos tem um conceito fraco, pois está subtraída de um conceito imprescindível para o Direito, a coerção externa. Todavia, dentro da ótica individual, esse apelo vai muito além da mera sobrevivência junto ao homem, pois a dignidade da espécie humana a distingue das demais. Colocando-o em supremacia perante outras espécies, bem como diante de iguais.

Entretanto, como houve a citação a outros direitos inatos, acreditamos na necessidade de tecer alguns comentários às variações referenciadas por Mulholland (1990). Com ênfase naqueles que dão fundamentação ao sistema jurídico idealizado por Kant, os quais, por exemplo, refletem a dignidade do gênero humano em cada um dos indivíduos.

³³⁰ MS, AA 06:247.

³³¹ MS, AA 06:260.

³³² GMS, AA 04:429.

4.1.1.1 Os direitos inatos em espécie

A fim de elucidar os direitos inatos por derivação, Tonetto (2010) – amparada nas observações de Mulholland (1990) –, disserta que os referidos direitos inatos são capazes de garantir um objeto ao indivíduo através da posse interna de sua própria pessoa. Desse modo, a posse de suas próprias faculdades mentais e físicas pode ser vista como o direito inato por derivação que dá início a série desse grupo de preceitos. Com isso, a liberdade pessoal de cada ser humano “não é um mero direito formal, mas um direito de posse e, assim, um direito de uso do próprio corpo e de outras faculdades”. (TONETTO, 2010, p. 121).

Por conseguinte, o direito a tomar posse de objetos externos sem a violação da posse física de outrem, denota também a liberdade pessoal de cada ser humano. Todavia, esse é um pressuposto para toda e qualquer ação externa sobre o mundo; mesmo porque, não há como se falar em direitos adquiridos sem ter por pressuposto este requisito. Assim, representa tanto um direito de cada indivíduo de agir sobre os objetos externos ou não, como, também, um das condições para tomar os objetos externos.

Ressaltamos, ainda, que sob a ótica de Tonetto (2010) o direito a possibilidade de tomar posse dos objetos externos não é citado como um direito inato. De modo que, ela parte da autorização de fazer tudo aquilo que não afeta o direitos dos outros. Ora, de fato o direito de fazer tudo aquilo que não afeta o direitos do outros – seja de qual modo for (falas, ações, pensamentos, etc.) –, é uma pretensão que absorve o direito de tomar posse dos objetos. Portanto, apesar de não haver remissão expressa a essa ideia, e mesmo diante da importância do direito a tomar posse dos objetos externos, acreditamos que este é uma derivação da liberdade de ação.

Aliás, se torna possível citar uma diferenciação, pois Mulholland (2010) estrutura esse direito sob a ótica de uma eventual “liberdade de expressão”. Mas, novamente, tudo pode ser reduzido à liberdade de agir sem afetar os direitos alheios, onde essas ações podem ser físicas ou meramente inteligíveis. Portanto, como não há citações expressas do filósofo nesse sentido, acreditamos que a “liberdade de expressão” e a “liberdade à posse” são nuances de um mesmo direito inato derivado da liberdade. Ou seja, estamos fazendo alusão ao direito a fazer uso de suas faculdades mentais e físicas, mas unido a outra ideia, a de não lesionar pretensões de outrem.

Continuando, o direito de uma pessoa a terra necessária para a sua existência reflete sobre a ideia de uma posse originária adstrita, por exemplo, a posse comunitária originária. Entretanto, sem dispor sobre esse conceito que será tratado no tópico referente à posse dos objetos externos, o que este direito inato tem a pretensão de afirmar é a possibilidade natural de cada indivíduo fazer uso do lugar que ocupa na terra. Isto é, denota o formalismo inerente a ocupação original da terra que acompanha todos os indivíduos, particularmente nas sociedades primitivas, mas mesmo na atualidade, pois remete também ao direito de ocupar o espaço tomado pelo próprio corpo. Nesse sentido:

Um lugar sobre a terra, portanto, não é um meu exterior porque eu o ocupo com meu corpo (pois isso se refere apenas à minha liberdade externa, portanto à posse de mim mesmo – não de uma coisa externa a mim – e trata-se apenas, assim de um direito interno. (KANT, 2013c, p. 59)³³³.

Oportuna, também a remissão a igualdade – a qual, inclusive, dá guarida a comentários relacionados à coerção. Todavia, o que podemos dispor sobre esse direito inato é que ele denota a simetria natural das pretensões de todos os seres humanos como um reflexo direto da dignidade humana que se faz presente em cada um.

Assim, essa simetria deve ser garantida pelo Estado, mas pode ser restringida por esse mesmo Estado, caso o agente tenha cometido um crime. Situação que lesiona não só a dignidade humana presente em outrem, mas afeta, também, a dignidade humana do próprio agressor. Nesse sentido, Kant disserta que “ninguém, porém, pode perder esta faculdade de constrangimento (por conseguinte, a posse de um direito contra outrem) a não ser em virtude do seu próprio crime,” (KANT, 2013a, p. 81)³³⁴. Destacamos, no entanto, que essa restrição à igualdade – e, por conseguinte, a simetria natural –, somente é possível com a constituição do Estado e o acordo anterior – o contrato originário –, que dá sustentação a possibilidade do Estado restringir o direito inato à igualdade.

O direito inato a ser o seu próprio senhor não é nada mais que o direito à independência em um nível pré-estatal. Ao passo que, o direito à qualidade de ser um homem irrepreensível remete ao fato que a imputação como um ato de responsabilização requer uma conduta

³³³ MS, AA 06:254.

³³⁴ TP, AA 08:292.

humana anterior. Portanto, ninguém nasce responsável por ações alheias, ou seja, “uma pessoa não pode ser repreendida por algo que não cometeu.” (TONETTO, 2010, p. 132). Assim:

Kant também se refere ao direito à qualidade de um ser humano irrepreensível como base para a manutenção de que uma pessoa deve ser tratada como inocente de qualquer mal determinado até que seja provado culpado. (MULHOLLAND, 1990, p. 224, tradução nossa)³³⁵.

Destacando, ainda, que o direito de uma criança ao carinho dos pais, não tem por condão a unicamente a parte afetiva, mas principalmente o direito das crianças a todo cuidado necessário. Dever dos pais que, inclusive, não permite a eles, por exemplo, peticionarem uma indenização futura dos filhos pelos custos despendidos a sua criação, pois “a educação é um dever natural e absoluto dos pais” (KANT, 2013c, p. 137)³³⁶. Aliás, este talvez seja um dos maiores exemplos de um direito material anterior à constituição do Estado, apesar de que, sem a constituição deste, permanece junto ao Direito Privado, e, portanto, sem força de obrigação externa junto aos pais.

Por fim, o direito – que é também um dever –, de fazer o necessário para realizar e manter a sua própria humanidade denota a ideia de que, apesar de cada indivíduo ser um fim em si mesmo, pela sua dignidade adstrita a sua humanidade, este direito inato é reflexivo. Isto é, o que se apresenta em cada indivíduo é somente o reflexo da própria humanidade que é um conceito *a priori*, ou seja, um *noumeno*. Com isso, por não ter origem em determinações empíricas não se esgota em cada pessoa humana, mas vai além de cada um.

Aliás, é com base nessa ideia que o cometimento de um crime garante a restrição da igualdade. Pois como um reflexo da dignidade, e como ela não se esgota na pessoa no agressor, mas está presente de forma incondicionada em todo o gênero humano, o cometimento de um crime é uma conduta que atinge esse incondicionado que se faz presente na totalidade do gênero humano.

Concluindo este tópico, acreditamos que devemos ressaltar a forte relação – ou mesmo a derivação expressa –, de todos esses direitos inatos com a liberdade, bem como com a igualdade e a independência.

³³⁵ Kant also regards the right to the quality of an irreproachable human being as ground for maintaining that a person is to be treated as innocent of any particular wrong until he is proven guilty. (MULHOLLAND, 1990, p. 224).

³³⁶ MS, AA 06:330.

Que neste momento são tomados como direitos e remetem a cada pessoa como representante do gênero humano. Entendemos, no entanto, que esses direitos devem ser tomados não como um grupo de garantias subjetivas, **mas de fato como princípios**, pois se forem tomados como direitos efetivos constrói-se uma forte crítica a sua idealização.

Assim, se esses direitos inatos forem tomados como direitos efetivos, eles por si só garantiriam a legalidade da ação da vítima de atacar o agressor, bem como o direito de obrigar outros a não lesionarem o meu interesse. Isto é, estaríamos diante de um direito à coerção externa, porém, sem a constituição do Estado. De tal modo, com essas observações reconhecemos a validade dos direitos inatos como regras de construção de um direito posterior. Portanto, princípios regulativos da construção de um sistema jurídico. Com isso, tomados como princípios *a priori* ao sistema de Direito Público a ser constituído. Teoria que se adéqua ao sistema kantiano, cujas premissas básicas foram apresentadas ao longo deste ensaio.

4.1.2 O meu e o teu anterior ao Estado

Conforme já citado, o Direito Público estabelecido após a constituição do Estado não inova na ordem das pretensões entre o que é devido a cada um. Assim, a ideia do que é meu dentro do escopo do Direito parte da ideia de que o “*juridicamente meu (meum iuris)* é aquilo com que estou tão ligado que o uso que alguém dele fizesse sem meu consentimento me lesaria.” (KANT, 2013c, p. 51, itálico de Kant)³³⁷; bem como “Adquiro uma coisa quando faço (*efficio*) com que algo se torne meu.” (KANT, 2013c, p. 63, itálico de Kant)³³⁸, que nos permite deduzir que “uma coisa é minha quando o uso que eu faço dela não ofende os outros.” (BOBBIO, 1992, p. 95).

De fato, essas fórmulas são imprescindíveis para o que – dentro do sistema kantiano de Direito –, se denomina Direito Privado. Isto é, dentro do estatuto jurídico idealizado pelo filósofo há dois ramos em que o Direito se manifesta: o Direito Privado e o Direito Público. No entanto, o que ora nos interessa é a relação do arbítrio de um indivíduo com uma coisa. Ou seja, temos agora por objeto a relação jurídica da posse.

Assim sendo, junto à teoria kantiana vemos o substrato inicial de uma teoria que atualmente às ciências jurídicas dão a denominação de

³³⁷ MS, AA 06:245.

³³⁸ MS, AA 06:258.

posse direta e posse indireta, mas que à época o filósofo convencionou como posse empírica (ou sensível) e posse inteligível. Desse modo, disserta o filósofo que:

A expressão “*um objeto está fora de mim*” pode ou significar apenas que ele é um objeto *diferente* de mim (o sujeito), ou também que se encontra situado em *outro lugar (positus)* no espaço ou no tempo. Somente quando tomada no primeiro significado pode a posse ser pensada como posse racional; no segundo, porém, ela teria de ser uma posse empírica. – Uma posse *inteligível* (se uma tal é possível) é uma posse *sem detenção (detentio)*. (KANT, 2013c, p. 51, itálico de Kant)³³⁹.

Dessa maneira, na citação em evidência o filósofo começa a construir uma realidade jurídica dos “objetos fora de mim” tomando por base a experiência – isto é, a relação sensível com um objeto –, e a razão. Isso é importante, pois no estado de natureza falta uma importante acepção da relação inteligível com os objetos que é o conceito de propriedade que somente se torna concreto no Direito Público sob o pressuposto da coerção pública. Entretanto, mesmo sem o conceito de propriedade é uma realidade a posse sensível dos objetos; bem como o *animus* de que algo é “meu” e não de outro em todos os indivíduos. Onde a propriedade é entendida através do conceito de um “(*dominium*) daquele a que são inerentes **todos** os direitos relativos a [...] coisa (como os acidentes à substância), da qual o proprietário (*dominus*) pode [...] dispor [...] (*ius disponendi de re sua*).” (KANT, 2013c, p. 75, itálico de Kant, negrito nosso)³⁴⁰

De fato, a ideia daquilo que é meu é um princípio do próprio sistema jurídico. Para tanto, é “possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio.” (KANT, 2013c, p. 51)³⁴¹. Mesmo porque, “é contrária ao direito uma máxima tal que, se ela se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de ser, *em si* (objetivamente), *sem dono (res nullius)*.” (KANT, 2013c, p. 51)³⁴². De modo que, somente podemos falar em Direito sob a ideia de que deve sempre haver algo destacável da pessoa do indivíduo cujo direito de uso pode ser protegido ou simplesmente contestado perante a vontade de outro. Com isso, a construção de uma sociedade civil, mesmo como uma ideia, deve partir de um substrato

³³⁹ MS, AA 06:246.

³⁴⁰ MS, AA 06:270.

³⁴¹ MS, AA 06:246.

³⁴² *Idem*.

material e teórico anterior, cuja forma jurídica agrega valor a uma relação primitiva, pautada em determinações subjetivas. Ou seja, o sistema jurídico e o que lhe alcança é construído através de uma ideia de passagem, em que estados anteriores são complementados por estados posteriores numa série idealizada sob a égide do tempo; bem como a consequência dessa mudança não se dá de sobressalto, mas a passos contínuos tal qual de uma evolução.

Assim, é dentro dessa seara que os citados direitos inatos devem permanecer dentro do escopo dos princípios e não como direitos subjetivos. Pois, mesmo que remetam ao direito de humanidade como conceitos *a priori*, não podem ser conformados à estrutura dos direitos externos. Realidade que somente se concretiza por meio de relações externas, protegidas por uma coerção também externa. De tal modo, se os virmos como conceitos *a priori*, como tal exercendo um princípio regulativo, sua defesa e validade não vai de encontro ao sistema jurídico idealizado, tão como a concepção metafísica desenvolvida a partir da *KrV*.

Deste modo, a partir do único direito inato – a liberdade –, é possível conceber o gênero humano como possuidor de outras acepções da liberdade junto ao mundo sensível. No entanto, essa ideia deve ser deduzida da humanidade como totalidade a que o gênero humano se vê representado. Porém, isso não determina que o homem como indivíduo tenha o direito pessoal a cada uma dessas representações, afastando, por conseguinte, interesses externos. Eles denotam o que deve ser justo a cada indivíduo, e a partir desses conceitos, o sistema jurídico pode ir aos poucos ser construído em um modelo trifásico, conforme se observará. Assim:

Kant pode ser chamado de jusnaturalista somente no sentido de que o direito positivo, para ele, não encontra o seu fundamento de validade última em si mesmo ou no arbítrio do legislador, mas na razão ou, em última palavra, na liberdade, o único direito natural. (SALGADO, 1986, p. 274-275).

De fato, se a teoria dos direitos inatos avançar para o escopo constitutivo – assim, além do escopo regulativo –, vemos a possibilidade desses direitos serem causas efetivas e efeitos no mundo. Fato que rompe com a metafísica kantiana, pois postula causas no mundo, onde a própria liberdade é tomada como uma ideia, cuja realidade no mundo é dada por seus efeitos, e não pelo próprio conceito de liberdade em si.

Com isso, a doutrina dos direitos e deveres inatos deve ser tomada "como se" devêssemos construir um sistema de direitos e obrigações com base na ideia de que a dignidade humana impõe a existência de direitos distintos da própria liberdade inata. Isto é, um princípio regulativo claro. Assim, podemos conceber a ideia de estado de natureza como um estado em que há possibilidade de se construir um estado de liberdade em que direitos inatos podem ser pensados como ideia. Ideia que por sua vez irá estruturar um sistema jurídico positivo, este sim, dotado de coerção externa e efetividade sensível.

Portanto, a posse sensível que se realiza no estado de natureza se dá sob a ideia de objetos externos passíveis de serem tomados como "meu". De tal modo, seu pressuposto é a detenção dos objetos, em que este conceito é compreendido como:

[...] um estado cuja conformidade ao direito se funda naquele postulado por meio de um **ato da vontade precedente** e que – se a posse anterior do mesmo objeto, por parte de um outro, não é contrária a isso – autoriza provisoriamente, segundo a lei da liberdade externa, a impedir toda pretensão de uso de tal objeto por parte de qualquer um que não queira entrar comigo no estado de uma liberdade legal pública a fim de submeter ao seu uso, conforme ao postulado da razão, uma coisa que de outro modo seria anulada em sentido prático. (KANT, 2013c, p. 63, negrito nosso)³⁴³.

Onde, por conseguinte, a detenção é a posse provisória de um objeto, cujo uso original não sofre a contestação inicial de ninguém. Algo que a teoria moderna concebe como a posse "mansa" sobre a coisa (requisito, por exemplo, para a usucapião moderna). A partir desse fato, torna-se possível que o indivíduo consolide a ideia de que algo lhe pertence em distinção aos demais. Ressaltando que a tônica do filósofo sobre a questão da detenção, apesar de reconhecer a importância do trabalho, não se consolida sobre ela.

Nesse sentido, a importância do trabalho sobre a detenção originária dos objetos pode ser sentida quando Kant dispõe que "um outro não pode tomar como seu aquilo que eu trabalhei, pois do contrário poderia pressupor que a sua vontade moveu o meu corpo." (KANT, 2005, p. 10, tradução nossa)^{344 345}. No entanto, independente da

³⁴³ MS, AA 06:257.

³⁴⁴ [...] the other will not take as his what I have worked upon, for otherwise he would presuppose that his will has moved my body. (KANT, 2005, p. 10).

importância do trabalho, é a posse anterior do objeto a ser trabalhado que dá consolidação à ideia de que algo seria meu³⁴⁶. Com isso, anterior à detenção – a posse provisória –, se faz necessário a ocupação, compreendida do seguinte modo:

A aquisição originária de um objeto exterior do arbítrio se chama ocupação (*occupatio*) e só pode ter lugar nas coisas corpóreas (substâncias). Ora, onde uma tal aquisição tem lugar, ela necessita, enquanto condição da posse empírica, da prioridade do tempo diante de qualquer outro que queira apoderar-se de uma coisa (*qui prior tempore potior iure*). (KANT, 2013c, p. 64, itálico de Kant)³⁴⁷.

No entanto, de forma mais taxativa, o processo de ocupação – ou aquisição originária, conforme o caso –, é idealizado pelo filósofo em três momentos distintos, através da “apreensão”, seguido da “declaração”, e consolidado pela “apropriação”. Mais bem elucidado nas palavras do filósofo, nos termos descritos a seguir:

Os momentos (*attendenda*) da aquisição *originária* são, portanto: 1. A **apreensão** de um objeto que não pertence a ninguém – caso contrário contradiria a liberdade de outros segundo leis universais. **Essa apreensão é a tomada de posse do objeto do arbítrio no espaço e no tempo**: a posse em que me situo, portanto, é *possessio phaenomenon*. 2. A **declaração** (*declaratio*) da posse desse objeto e do ato de meu arbítrio de impedir qualquer outro a isso. 3. A **apropriação** (*appropriatio*) como ato de uma vontade externamente e universalmente legisladora (na ideia), pelo qual cada um é obrigado a concordar com meu arbítrio. (KANT, 2013c, p. 64, itálico de Kant, negrito nosso)³⁴⁸.

Salientamos, no entanto, que tudo mais se realiza e se concretiza dentro de uma seara exclusivamente unilateral. Isto é:

³⁴⁵ Bem, AA 20:67.

³⁴⁶ Esta passagem tem por objetivo principal distinguir a teoria kantiana da propriedade e da posse inicial com a teoria de Locke (1994), em que a questão da propriedade se volta para o trabalho agregado a coisa que vincula o objeto a determinada pessoa. Algo que conforme exposto não coaduna com a teoria kantiana.

³⁴⁷ MS, AA 06:259.

³⁴⁸ MS, AA 06:258-259.

o que eu (segundo a lei da liberdade externa) **trago em meu poder, tenho a faculdade** (segundo o postulado da razão prática) **de usar como objeto de meu arbítrio e**, por fim, (de acordo com a ideia de uma possível vontade unificada) **quero que seja meu, isso é meu**. (KANT, 2013c, p. 64, itálico de Kant, negrito nosso)³⁴⁹.

Com isso, a vontade do outro toma uma atribuição meramente contemplativa, ou seja, o ato da apropriação parte do possuidor e se lança para o mundo exterior. De tal modo, não se faz necessário que a vontade legisladora do possuidor se realize no outro, pois de forma bem direta “quero que seja meu, isso é meu”. Mas tudo isso, por óbvio, dentro da seara do direito privado, isto é, no estado de natureza.

No entanto, no que se refere à posse originária da terra, esse conceito toma um viés um pouco distinto. Aliás, é com base nela que mesmo o que foi denominado acima como aquisição originária (ou ocupação) assume uma conotação derivada dentro do desenvolvimento da ideia de posse, e, por conseguinte, de propriedade.

4.1.2.1 A posse comunitária originária

Assim sendo, apesar dos momentos da posse originária dos objetos externos seguir as fases descritas acima, “nada é originariamente meu” (KANT, 2013c, p. 63)³⁵⁰, onde “originariamente meu é aquele algo exterior que também é meu sem um ato jurídico” (KANT, 2013c, p. 63)³⁵¹; contudo, algo “pode ser adquirido originariamente, isto, é sem derivar do seu de um outro” (KANT, 2013c, p. 63)³⁵². Ou seja, o que o filósofo tem por objetivo afirmar é que podemos adquirir objetos externos a nós de forma originária por meio de nossa vontade, mas não nascemos com a vinculação originária de determinados objetos externos.

Com isso, até a ocupação originária da terra em comunidade pelas sociedades primitivas ocorre sob a chancela de um ato de vontade. Pois mesmo que todos os homens estejam “originariamente (ou seja, antes de todo ato jurídico do arbítrio) na posse legítima do solo, isto é, eles têm direito a estar ali onde a natureza ou o acaso os colocou (sem sua vontade)” (KANT, 2013c, p. 68)³⁵³. Ou seja, apesar de nascer em

³⁴⁹ MS, AA 06:258.

³⁵⁰ *Idem.*

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² MS, AA 06:258.

³⁵³ MS, AA 06:262.

um lugar, a escolha de lá permanecer e fundar raízes é que denota a posse originária e não o mero nascimento na terra. Destacando, que essa “é posse *comum* por causa da unidade de todos os lugares sobre a superfície da terra como superfície esférica.” (KANT, 2013c, p. 68, itálico de Kant)³⁵⁴. Porém essa aquisição originária é importante, pois a “primeira aquisição de uma coisa não pode ser outra que não a do solo” (KANT, 2013c, p. 67)³⁵⁵, cuja própria ideia já denota o incondicionado de sua teoria a ser compreendida como sendo “toda a terra habitável”.

De tal modo, apesar de haver uma posse originária, esse “estado de comunidade do meu e do seu (*communio*) nunca pode ser pensado como originário” (KANT, 2013c, p. 63, itálico de Kant)³⁵⁶, pois não se dá através da “apreensão”, “declaração” e “apropriação em um sentido individual. Isto é, o meu é de todos e de nenhum deles ao mesmo tempo, pois o uso individual não lesiona os interesses dos outros. É a ideia da *res publica* (coisa pública) de comunidade do solo. De modo que:

A posse de todos os homens sobre a terra, que precede a todo ato jurídico dos mesmos (e é constituída pela natureza mesma), é uma *posse comum originária* (*communio possessionis originaria*) cujo conceito não é empírico nem depende de condições temporais – como, por exemplo, o conceito, imaginário e indemonstrável, de uma *posse comum primitiva* (*communio primaeva*). Ela é um conceito prático da razão, que contém a priori o único princípio segundo o qual os homens podem fazer uso, segundo leis jurídicas, do lugar que ocupam sobre a terra. (KANT, 2013c, p. 68, itálico de Kant)³⁵⁷.

Destarte, junto à ideia da “posse comum originária” vemos outro fato da razão prática que se filia a ideia do estado de natureza. Pois, a posse comum originária apesar de ser uma realidade, não há como analisá-la de modo a determinar a sua origem inicial, bem como em qual medida determinado território foi desta ou daquela comunidade. Isto é, nos falta uma intuição sensível capaz de se conformar as noções de tempo e espaço. Porém, tal observação não impede a razão de especular a ideia de uma posse originária voltando-se ao estado anterior ao Estado constituído. Com isso, é um fato que a espécie humana surgiu sobre a terra e criou sua história, e esse mesmo fato retroage ao nosso passado

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ MS, AA 06:261.

³⁵⁶ MS, AA 06:258.

³⁵⁷ MS, AA 06:262.

incondicionado, mas cuja realidade contingente nos atinge de forma inevitável.

Enfim, a posse comum originária evidencia a posse potencial a toda a terra que se faz presente em todos os homens, pois se trata de uma posse original de todos em um sentido *a priori* – uma *res omnium* (coisa de todos) –, que impõem problemas quando essa ideia passa a se manifestar na experiência. Isto é, no grau da animalidade (ou grau de desenvolvimento ao nível da animalidade), pois como o gênero humano está disperso, não existem limites aparentes para aquilo que o indivíduo ou a comunidade determina como sendo deles. A posse é geral e coletiva, e os frutos da terra são suficientes para garantir a sobrevivência de todas as comunidades.

No entanto, com o aumento da população e da impossibilidade do uso comum do solo, a ideia de comunidade impõe que o “nosso” comece a ser delimitado no “meu” e no “teu”. Mesmo porque, a posse comum originária pode ser considerada o maior expoente da provisoriedade do Direito que se faz presente antes da constituição do Estado. Isto é, a totalidade da ideia da posse da comunidade requer que a juridicidade da posse coletiva seja reconhecida àqueles que originariamente ocuparam os locais em que se encontravam. Isto é, a fim de manterem a sua posse pela aquisição original, os homens passam a se utilizar das forças que dispõem, ou seja, passam a fazer uso da coerção. Mas nesse nível primitivo, essa coerção é mera e unicamente privada.

4.1.2.1.1 O casamento como posse e relação civil

Pode parecer impróprio este tópico, mas como ele trata das relações de posse com o Direito Privado e a sua necessária passagem para o direito público, vemos que o instituto do casamento deve ser tratado aqui. Mesmo porque, o instituto do casamento durante o estado de natureza – na ótica de Kant –, se dá em uma relação de posse, em que o corpo dos cônjuges sem a regulamentação do Direito Público é tratado como uma coisa usada para satisfação dos desejos do outro.

De tal modo, afirma o filósofo que a "comunhão sexual (*commercium sexuelle*) é o uso recíproco que um ser humano faz uso dos órgãos e faculdades sexuais de um outro" (KANT, 2013c, p. 82)³⁵⁸. Sendo que esse uso pode ser natural e antinatural. O primeiro, quando utilizado para a reprodução; e o segundo, que não é nada mais que o uso

³⁵⁸ MS, AA 06:277.

de outra pessoa ou mesmo animais para a satisfação pessoal. Algo que Kant denuncia como sendo inominável, cujos agentes "não podem ser salvos da mais completa reprovação por nenhuma restrição ou exceção" (KANT, 2013c, p. 82)³⁵⁹. Mas mesmo o uso natural merece atenção, pois é o uso que:

um sexo faz dos órgãos sexuais do outro é um gozo com vistas ao qual uma parte se entrega a outra. Nesse ato um ser humano se converte a si mesmo em coisa, o que contradiz o direito da humanidade em sua própria pessoa" (KANT, 2013c, p. 83)³⁶⁰.

Assim, se essa reprovação é unilateral quanto aos sexos, importante destacar que ela sofre uma particular relevância com relação à mulher. Mesmo porque:

No *progresso da civilização*, cada uma das partes tem de ser superior de maneira heterogênea: o homem tem de ser superior à mulher por sua capacidade física e sua coragem, mas a mulher, por seu dom natural de dominar a inclinação do homem por ela; porque, pelo contrário, **no estado ainda não civilizado [estado de natureza], a superioridade está simplesmente do lado do homem**. (KANT, 2009, p. 199, itálico de Kant, negrito nosso)³⁶¹.

Com isso, "no rude estado de natureza [...]. A mulher é como um animal doméstico. O homem vai à frente com suas armas na mão, e a mulher o segue, carregando a bagagem de utensílios do lar" (KANT, 2009, p. 199)³⁶². De onde se observa que, o casamento no estado de natureza, isto é, em que vige um direito privado, cujo uso do outro assume a forma de um direito pessoa de tipo real, não garante que os envolvidos – particularmente, a mulher –, tenha respeitada a sua dignidade como pessoa humana. Ou seja, atinente a pretensão natural de não dever ser um meio para qualquer fim, mas o fim por si mesmo.

Nada obstante, apesar dessa problemática atinente ao casamento no estado de natureza, com o estabelecimento de uma sociedade civil e de um Direito Público, a dignidade humana é garantida ao menos externamente. De modo que o casamento na sociedade civil passa a garantir uma relação de igualdade entre os gêneros, onde pode se

³⁵⁹ *Idem*.

³⁶⁰ **MS**, AA 06:278.

³⁶¹ **Anth**, AA 07:303.

³⁶² **Anth**, AA 07:304.

deduzir que a liberdade da mulher nas relações conjugais somente pode ser garantida através do casamento civil.

Por fim, um último adendo sobre esse tema é que apesar do contrato conjugal se consumir com a coabitação conjugal, este fato por si só não garante a unidade conjugal. Há necessidade de um contrato prévio que tem por consequência jurídica a obrigação de não entrar em outra relação sexual. Em que nem o fato, tampouco o pacto anterior garante esse instituto. O instrumento do compromisso é imprescindível.

4.1.2.2 *Direito e coerção*

Com a posse mansa e incontestada, aquilo que estava na natureza passa a desenvolver junto ao indivíduo a ideia de que aquilo lhe pertence em distinção aos demais indivíduos. De modo que, quando um indivíduo se utiliza da força para tomar um objeto externo a ele esse ato implica no outro a ideia de uma ofensa que, por sua vez, sustenta a pretensão à retaliação. Nesse estado, no íntimo do primeiro agressor a posse tranquila dificilmente será atingida, pois o temor da retaliação sustentará um estado de insegurança em que a ideia de que aquilo seria “meu” não se constitui.

Todavia, se a posse mansa se estabelece, então, a ideia de que ele tem um direito se estrutura na consciência do indivíduo. Assim, a ideia de um direito se funda na consciência. Entretanto, para que isso seja possível há necessidade de objetos externos, pois apenas “o completamente externo, portanto, pode ser denominado um direito estrito (restrito).” (KANT, 2013c, p. 38)³⁶³. Oportuno refletir sobre os direitos inatos neste momento. Mas a despeito dessa demanda, a importância dos objetos externos para o Direito se dá, por exemplo, quando:

um credor tem o direito de exigir o pagamento da dívida a seu devedor, isso não significa que ele possa incutir-lhe na mente que sua própria razão lhe obriga a esse pagamento, mas que uma coerção que obriga todos a fazer isso pode muito bem coexistir com a liberdade de cada qual, portanto também com a sua, segundo uma lei externa universal: **direito e competência para coagir significam, pois, a mesma coisa.** (KANT, 2013c, p. 38, negrito nosso)³⁶⁴.

³⁶³ MS, AA 06:232.

³⁶⁴ MS, AA 06:232.

Assim sendo, o direito e a coerção são institutos que se forjam na nossa consciência, mas sua realidade é externa a ela. De fato, retomando a analogia com conceitos da física, Kant cita que:

A lei de uma coerção recíproca que concorda necessariamente com a liberdade de todos sob o princípio da liberdade universal é, de certo modo, a *construção* daquele conceito, isto é, a apresentação do mesmo em uma intuição pura a priori segundo a analogia da possibilidade dos movimentos livres dos corpos sob a lei da *igualdade de ação e reação*. (KANT, 2013c, p. 38, itálico de Kant)
³⁶⁵ ³⁶⁶.

Com isso, “todo direito em sentido *estrito* (*ius strictum*) está ligada a competência para coagir.” (KANT, 2013c, p. 39, itálico de Kant)³⁶⁷. Em que é “verdade que o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros.” (BOBBIO, 1992, p. 78). Entretanto, é um fato que todos os homens são duplamente influenciados, isto é, tanto por uma lei universal que os acompanha desde a origem, quanto pelas suas inclinações. De tal modo, sendo “a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados.” (BOBBIO, 1992, p. 78). Desse ato de violação, manifesta-se, então, não mais a liberdade, mas a não-liberdade, pois, como o estado da liberdade de arbítrio:

[...] pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, então age injustamente comigo aquele que me impede disso, pois este impedimento (esta resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais. (KANT, 2013c, p. 37)³⁶⁸.

No entanto, a negação desse ato de impedimento dos direitos toma uma forma interessante, diante do fato que, a “resistência que se opõe ao obstáculo de um efeito promove esse efeito e concorda com ele.” (KANT, 2013c, p. 37)³⁶⁹. Ou seja, a resistência que se impõe a uma

³⁶⁵ *Idem*.

³⁶⁶ Nesse interregno é interessante retomar a proposta de Klein (2013b) quanto ao fato das relações jurídicas dentro da comunidade através da história necessitar do apoio de esquemas biológico-teleológicos, posto novamente a remissão expressa a tese fiscalista.

³⁶⁷ MS, AA 06:233.

³⁶⁸ MS, AA 06:230-231.

³⁶⁹ MS, AA 06:231.

ação que contraria uma ação anterior assume uma posição que reforça a primeira (a posse original) em contrariedade à segunda (a violação). De modo que, toda “ação injusta é coação, mas nem toda ação que exerce coação é injusta.” (KERSTING, 2009, p. 165). Com isso:

se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola. (KANT, 2013c, p. 37)³⁷⁰.

Portanto, como a coerção é a negação da negação, vemos que essa segunda negação retoma a afirmação inicial, permitindo assim que o direito seja garantido. Ocorre, no entanto, que não só o direito é provisório no estado de natureza, mas também a própria coerção: pois como se estabelece o que é devido àquele que sofre a primeira negação? Bem como em qual momento aquele que impõe o primeiro obstáculo está agindo em contrariedade com o direito inicial? Mesmo porque, ninguém “está obrigado a abster-se de atentar contra a posse do outro se este não lhe dá também, simetricamente, a garantia de que observará frente a ele precisamente a mesma conduta de abstenção.” (KANT, 2013c, p. 113)³⁷¹. Isto é:

[...] nos conflitos cada rival tem o direito subjetivo de usar as mesmas armas ou estratégias, assim como de imprimir a mesma intensidade ao conflito que seu inimigo, porque o que vale para um, vale também reciprocamente para o outro, como um convênio. (GÓMEZ, 2004, p. 103, tradução nossa)³⁷².

Portanto, “eu estou por outras pessoas, que estão no estado natural, *laesus per statum* [violado por causa do estado]. Porque eu não tenho nenhuma segurança e a propriedade está sempre em perigo.” (KANT *apud* KERSTING, 2012, p. 301)³⁷³. De tal modo, a igualdade

³⁷⁰ MS, AA 06:231.

³⁷¹ MS, AA 06:307.

³⁷² [...] en los conflictos cada rival tiene el derecho subjetivo de usar las mismas armas o estrategias, así como de imprimir la misma intensidad al conilicto que su enemigo, «porque lo que vale para uno, vale también reciprocamente para el otro, como un convenio». (GÓMEZ, 2004, p. 103).

³⁷³ Refl, AA 19:476-477. Refl. 7.647.

assume um nível de intensidade ao se relacionar com a liberdade sem regras, que simplesmente arruína toda e qualquer relação estável, pois não existem limites. De maneira que:

[...] o propósito de estar e permanecer nesse estado de liberdade externa sem lei, eles não agem absolutamente de maneira injusta, uns com relação aos outros, quando combatem entre si; pois o que vale para um vale também reciprocamente para o outro, como por um acordo (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*): mas em geral agem de maneira injusta, no mais alto grau, ao querer estar e permanecer em um estado que não é jurídico, isto é, um estado em que ninguém está seguro do seu diante do emprego da violência. (KANT, 2013c, p. 113, itálico de Kant)³⁷⁴.

Com isso, a ilegalidade do estado de natureza não está na força que se exerce na relação recíproca – pautada em arbítrios individuais –, que se estabelece entre as partes, mas de fato na vontade de permanecer nesse estado. De maneira que, a ilegalidade do estado de natureza não está na coerção privada que se realiza, mas no arbítrio que tenta impedir que uma constituição civil seja estabelecida. De modo que:

A primeira coisa, portanto, sobre a qual cabe ao ser humano decidir, se não quer renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o seguinte princípio: é preciso sair do estado de natureza, em que cada um age como que lhe vem à cabeça, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em relação recíproca) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública; ingressar em um estado, portanto, onde aquilo que deve ser reconhecido como o seu seja *legalmente* determinado a cada um e atribuído por um *poder* suficiente (que não seja o seu, mas sim um poder exterior); em outras palavras, ele deve ingressar antes de qualquer coisa, *em um estado civil*. (KANT, 2013c, p.118)³⁷⁵.

Portanto, o estado de natureza não é um estado de injustiça, isto é que nega a justiça. Muito pelo contrário, a justiça – ou um modo peculiar de justiça –, está bem presente no estado de natureza. A problemática é a controvérsia que envolve o direito que denota a provisoriedade do direito, o qual, em última análise, fica sob os cuidados da força do titular da pretensão. Nessa situação, quando uma pretensão é lesionada o ofendido tem duas escolhas, ou se impõe sobre o

³⁷⁴ MS, AA 06:307-308.

³⁷⁵ MS, AA 06:312.

agressor por meio de sua própria força ou busca o reconhecimento do seu direito e da própria lesão sofrida com os outros membros da comunidade.

Repare que o ato de avançar com violência sobre o agressor acaba acarretando uma lesão a pretensão do agressor de se impor sobre os objetos externos do mundo; mesmo porque, ele é livre e não possui regras, nem leis que o impeçam de tomar essa primeira conduta agressora. Com isso, a resposta violenta da vítima invariavelmente ao invés de garantir a retomada da pretensão lesionada, acaba agredindo mais ainda a validade do conceito de direito, que, conforme já citamos, se estrutura na conciliação entre arbítrios com base em uma lei universal da liberdade. Portanto, vemos que a resposta violenta do ofendido em vez de restabelecer o conceito do Direito, faz que as partes envolvidas se afundem ainda mais no estado de natureza aos aprofundar as distâncias entre os arbítrios de cada um.

No entanto, o direito no estado de natureza não possui uma autoridade que o garanta. Isto é, não possui uma força que restrinja a simetria entre as partes, de modo a restabelecer a pretensão lecionada conciliando os árbitros das partes. Assim, é essa a problemática que o estado civil tem por objetivo superar, ou seja, estabelecer uma justiça pública em distinção a uma justiça privada.

Com isso, se a vítima busca o reconhecimento dos outros à lesão sofrida, começa a estabelecer as bases de um direito estrito, pois até então todo o direito, bem como as pretensões de cada um são direitos em sentido amplo. E da mesma feita, o reconhecimento dos outros à pretensão em discussão da os rumos de uma relação jurídica em que as pretensões de todos os envolvidos são reconhecidas em seus estritos limites.

Assim, “a tese kantiana consiste em afirmar que na dinâmica social se requer acessar a um acordo geral que torna possível coordenar as ações sem recorrer à violência.” (GÓMEZ, 2004, p. 104, tradução nossa)³⁷⁶. Dessa maneira:

Do direito privado no estado de natureza surge então o postulado do direito público: “em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva”. – A razão para

³⁷⁶ La tesis kantiana consiste en afirmar que en la dinámica social se requiere acceder a un acuerdo generalizado, que haga posible coordinar las acciones sin tener que recurrir a la violencia. (GÓMEZ, 2004, p. 104).

isso pode ser desenvolvida analiticamente do conceito de *direito* na relação exterior, por oposição à violência (*violentia*). (KANT, 2013c, p. 113, itálico de Kant)³⁷⁷.

De modo que, esse postulado impresso na razão requer tão somente um requisito, qual seja: a própria razão. Pois, a solução para “o estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento),” (KANT, 2013a, p. 158)³⁷⁸; cuja solução de um ponto de vista prático – portanto, relacionado à vontade dos envolvidos –, se sustenta sobre o egoísmo do envolvidos. Ressaltando, que essas remissões já foram tratadas em tópicos anteriores. Em que, uma “comunidade jurídica, segundo Kant, não é uma comunidade solidária dos necessitados, mas, sim, **uma comunidade dos capazes que se autoprotege.**” (KERSTING, 2009, p. 164, negrito nosso).

Portanto, a saída do estado de natureza se dá através da violência e da “miséria que daí deriva que [leva] um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhes prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição civil.” (KANT, 2013a, 106)³⁷⁹. Mas apesar de se originar na força e na violência, é com base na razão que se dá a solução. Uma razão que seja capaz de reestruturar o conceito de justiça para uma forma de realização que impeça a violência, ou que a restrinja para situações de exceção. Com isso, o que determina o estado de natureza dentro da acepção do Direito não é a ausência do Direito, ou de direitos, mas a execução desregrada dessas pretensões, enfim, urge elucidar a justiça.

4.1.3 Justiça, Direito e estado de natureza

Do que vimos até agora, observamos que o direito natural e o direito positivo, bem como o estado de natureza e o estado civil dentro da acepção dos direitos materiais não se tratam de ramos distintos ou mesmo antagonísticos. Na verdade, são complementares no sentido de que em um está a matéria do Direito – o meu e o teu –, e no outro a forma jurídica que evidencia a segurança jurídica subsumida à coerção estatal que dá guarida ao Direito Público. Mesmo porque, o “*direito natural* no estado de uma constituição civil (quer dizer, aquele que para ela pode

³⁷⁷ MS, AA 06:307.

³⁷⁸ ZeF, AA 08:366.

³⁷⁹ TP, AA 08:310.

ser derivado de princípios *a priori*) não pode ser prejudicado pelas leis estatutárias desta última” (KANT, 2013c, p. 62, itálico de Kant).

Com isso, a seara dos princípios *a priori* adstrita ao direito natural é só uma parcela do direito privado. Para tanto, o filósofo dispõe que:

A divisão suprema do direito natural <*Naturrecht*> não pode ser entre direito de natureza <*natürliche Recht*> e direito de sociedade³⁸⁰ (como costuma ocorrer), mas tem de ser entre direito de natureza e direito civil – dos quais o primeiro se denomina direito privado e o segundo, *direito público*. Pois ao *estado de natureza* não se contrapõe o estado de sociedade, mas sim o *civil* (aquela que assegura o meu e o seu por meio de leis públicas): daí o direito, no primeiro caso, chamar-se direito privado. (KANT, 2013c, p. 48)³⁸¹.

Assim, por meio dessa citação vemos que o sistema de direito kantiano admite três esferas: “estado de natureza e o estado social podem ser denominados estado de direito privado; o estado civil, porém, estado de direito público.” (KANT, 2013c, p. 112)³⁸². Os quais, conforme exposição supra, se relacionam com três formas através da qual o direito pode assumir nas comunidades humanas. Repare que não estamos inovando ou remetendo a intérpretes, mas analisando uma afirmação de Kant de que o direito privado congrega o direito de natureza e o direito de sociedade.

Com isso, temos o interesse particular de tentar compreender o que é ou como pode ser entendido esse direito de sociedade citado por Kant na *Metafísica dos Costumes*. Para tanto, independente do poder de coagir, que se faz necessário como forma de exceção, os deveres representam uma nuance importante para o Direito. Mesmo porque, conforme já citamos, “ao direito, de um lado, corresponde um dever de outro lado” (KANT, 2013c, p. 66)³⁸³, preceito que denota certa simetria entre um direito e um dever alheio como contraponto.

De tal modo, nas *GMS* a divisão entre os deveres seguia a divisão em “deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, [isto

³⁸⁰ Repare que o conceito de direito de sociedade é um conceito citado por Kant dentro da doutrina do direito. Salientando que na versão portuguesa da *MS* (2011a) traduzida por José Lamago esse conceito é traduzido como direito social ao invés de direito de sociedade.

³⁸¹ *MS*, AA 06:242.

³⁸² *MS*, AA 06:306.

³⁸³ *MS*, AA 06:260.

é] em deveres perfeitos e imperfeitos.” (KANT, 2011c, p. 62)³⁸⁴. Em que notamos, que as três fórmulas clássicas de Ulpiano interpretadas pelo filósofo dão o tom; isto é, os princípios de uma “divisão do sistema dos deveres jurídicos em deveres *internos*, *externos* e aquele que contém a derivação dos últimos às partes do princípio dos primeiros por subsunção.” (KANT, 2013c, p. 43, itálico de Kant). Destacando, ainda, que quando relacionados com a humanidade como um fim em si mesmo, os deveres podem, inclusive, prescrever obrigações expressas. Assim, tomam a forma de obrigações *a priori* – portanto inatas –, as seguintes obrigações:

(1) de não destruir os seres humanos *qua* agentes capazes de fazer escolhas, (2) de não comprometer a possibilidade do exercício livre de escolha e ação dos indivíduos, (3) de cultivar as capacidades que irão facilitar o alcance de fins que os indivíduos livremente estabelecem, (4) [...] fazer certas ações para facilitar a realização de fins particulares que são livremente estabelecidos. (GUYER *apud* TONETTO, 2010, p. 61).

Aliás, em certa medida, cada uma dessas obrigações remete a um dos direitos inatos já citados. Mas é quando Kant reinterpreta as fórmulas de Ulpiano que a efetiva extensão dessas obrigações *a priori* podem ser compreendidas corretamente. Assim:

1) *Seja um homem correto (honeste vive)*. A *honestidade jurídica (honestas iuridica)* consiste no seguinte: afirmar na relação com os outros o seu próprio valor como o de um homem. Dever este que se expressa na proposição: “Não faça de si um simples meio para os demais, mas seja para eles ao mesmo tempo um fim”. Este dever será explicado no que segue como obrigação surgida do *direito* da humanidade em nossa própria pessoa (*Lex iusti*).

2) *Não faça mal a ninguém (neminem laede)*, ainda que para isso devesse se desprender de toda relação com o outro e tivesse de evitar toda sociedade (*Lex iuridica*).

3) *Entre* (se você não pode evitar o último) em uma sociedade com outros na qual cada um possa conservar o seu (*suum cuique tribue*). A última fórmula proferiria um absurdo se fosse traduzida assim: “dê a cada um o seu”. Pois não se pode dar a ninguém o que ele já tem. Se ela deve ter, portanto, um sentido, então teria de dizer assim: “entre em um estado no qual a cada um possa ser assegurado o seu

³⁸⁴ GMS, AA 04:421.

diante dos demais” (*Lex iustitiae*). (KANT, 2013c, p. 42-43, itálico de Kant, negrito nosso)³⁸⁵.

Portanto, na ótica de Kant, nossos deveres partem de nós mesmos em um primeiro momento, seguidos da consideração individual para com os outros. De modo que o terceiro estágio se consubstancia nas relações coletivas tomando o indivíduo – isto é, a pessoa humana como um fim último –, como princípio que rege todas as determinações coletivas. Com isso, o movimento das obrigações recebe as seguintes denominações: *Lex iusti*; *Lex iuridica*; e *Lex iustitiae*.

Dessa maneira, a *Lex iusti* impõe a forma que uma obrigação deve possuir a fim de considerar a dignidade da pessoa humana, mas sem denotar expressamente qual a obrigação a ser seguida – ou seja, é uma fórmula aberta, portanto, um princípio³⁸⁶. A *Lex iuridica*, a seu turno, é a substancia de uma obrigação que manifesta sua matéria externamente impondo um dever expresso que é o de não causar dano a outrem; ou seja, “*Lex iuridica* é a natureza jurídica da situação concreta.” (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 54, tradução nossa)³⁸⁷. Ao passo que a *Lex iustitiae* é o dever de não causar dano a outrem tomando a dignidade humana como princípio, que somente se torna possível em uma relação coletiva em que a reciprocidade dos indivíduos seja garantida de forma concreta e não meramente provisória. Com isso, a “*lex iustitiae* é a aplicação das regras por um juiz na ordem jurídica, que “reconhece como direito” nossos direitos com força obrigatória final.” (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 61, tradução nossa)³⁸⁸. Assim, essas passagens são mais bem esclarecidas por Kant ao dispor que:

Todos os homens estão originariamente em uma *posse comum* do solo de toda a terra (*communio fundi originaria*), com a *vontade* (de

³⁸⁵ MS, AA 06:236-237.

³⁸⁶ Princípio esse que permite a validade de obrigações *a priori* dentro do sistema jurídico kantiano, juntamente com direitos inatos *a priori*. Isto é, devem ser vistos como princípios jurídicos que impõe um princípio regulativo para a construção do sistema jurídico como um todo, sem constituí-lo por si só, ou mesmo ser tomado como um direito ou dever subjetivo.

³⁸⁷ *Lex iuridica* is the juridical nature of a concrete situation. (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 54).

³⁸⁸ *lex iustitiae* is the application of the rules by a judge in the juridical order, who “recognizes as right” our rights with final binding force. (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 54).

cada um), pertencente a eles por natureza (*lex iusti*), de fazer uso do mesmo. Essa vontade, devido à oposição naturalmente inevitável do arbítrio de um contra o do outro, suprimiria todo uso do solo se ela não contivesse ao mesmo tempo a lei para esse arbítrio, segundo a qual se pode determinar a cada um a *posse particular* sobre o solo comum (*lex iuridica*). Mas a lei que distribui o meu e o seu de cada um sobre o solo somente pode ser extraída, segundo o axioma da liberdade externa, de uma vontade unificada *originariamente e a priori* (que não supõe para esta unificação nenhum ato jurídico) e, portanto, **apenas no estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que só determina o que é justo, o que é jurídico e o que é de direito.** (KANT, 2013c, p. 72-73, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)³⁸⁹.

Portanto, os três momentos das obrigações que levam – mas que também estão presentes no estado civil –, são aqueles que garantem o que é justo, o que é jurídico, e, por fim, aquilo que é de direito. De modo que, junto a cada um desses momentos se vislumbra um estado em que vige uma modalidade específica de justiça, cujo último grau tem por fundamento a justiça distributiva. Para tanto:

[...]a lei enuncia, *em primeiro lugar*, simplesmente qual comportamento é internamente *justo* segundo a forma (*lex iusti*); *em segundo lugar*, enuncia o que, segundo a matéria, é ainda exteriormente legalizável, isto é, aquilo cujo estado de posse é jurídico (*lex iuridica*); *em terceiro lugar*, enuncia em que e por que a sentença de uma corte de justiça é conforme à lei dada em um caso particular, ou seja, *é de direito* (*lex iustitiae*). (KANT, 2013c, p. 112, itálico de Kant)³⁹⁰.

Ocorre, então, que seguindo as observações de Byrd & Hruschka (2010), estes doutrinadores vislumbram três instituições para a justiça pública. A saber: a *iustitia tutelatrix*; a *iustitia commutativa*; e a *iustitia distributiva*. Todas em remissão direta ao § 41 da *MS*, onde Kant dispõe que:

[...] chama-se justiça pública, a qual, em relação à **possibilidade**, à **realidade** ou à **necessidade** da posse de objetos (como matéria do arbítrio) segundo leis, pode ser dividida em *justiça tutelar* (*iustitia*

³⁸⁹ *MS*, AA 06:267.

³⁹⁰ *MS*, AA 06:306.

tutatrix), *comutativa* (*iustitia commutativa*) e *distributiva* (*iustitia distributiva*). (KANT, 2013c, p. 111, *itálico de Kant*)³⁹¹.

Dessa observação, nos questionamos o que a relação quanto à possibilidade, realidade e necessidade tem haver com a justiça tutelar, comutativa e distributiva. Para tanto, a interpretação se dá sob a compreensão da obrigação a que se faz presente, e ao modo através da qual cada uma dessas obrigações se concretiza de forma prática.

Assim, a *relação para como a possibilidade* remete à justiça tutelar que se evidencia na relação que os indivíduos têm com a possibilidade de tomar posse dos objetos. Portanto, remete ao direito inato citado anteriormente do “direito de uma pessoa para o que ele possui fisicamente, sem que ele viole os direitos a posse física de ninguém”. Com isso, remete a possibilidade de conclamar objetos externos como pertencentes a alguém, o qual se sustenta em um comportamento interno daquele que acredita ter como “seu” esse objeto.

Em outra acepção, relacionada à *realidade, a justiça comutativa* ou “em mútua aquisição (*iustitia commutativa*) relaciona-se com a realidade dos direitos adquiríveis na medida em que esses direitos podem ser trocados, comprados e vendidos.” (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 68, *itálico dos autores, tradução nossa*)³⁹². Com isso, a chamada à realidade remete ao fato que a justiça comutativa relaciona-se com aquilo que é devido no caso concreto, bem como a relação de vontades sobre objetos que podem ser negociados pelos próprios interessados. Assim, ultrapassa a mera possibilidade, e se concretiza na realidade empírica dos fatos. De modo que:

Quando se pergunta o que, entre os homens (no estado de natureza), segundo princípios de justiça no intercambio de uns com os outros (*iustitia commutativa*), é *em si* de direito na aquisição de coisas externas, é preciso reconhecer que quem tem uma intenção deve necessariamente investigar se a coisa que quer adquirir já não pertence a um outro. (KANT, 2013c, p. 107)³⁹³.

Por fim, a “justiça distributiva (*iustitia distributiva*) transmite a necessidade a nossos direitos se e porque o juiz público no estado

³⁹¹ MS, AA 06:306.

³⁹² Justice in mutual acquisitions (*iustitia commutativa*) relates to the reality of acquirable rights to the extent these rights can be exchanged, meaning bought and sold. (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 68).

³⁹³ MS, AA 06:302.

jurídico dá a esses direitos essa necessidade através de suas decisões.” (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 68, itálico dos autores, tradução nossa)³⁹⁴. De modo que a necessidade do direito se dá por meio de uma decisão contingente do juiz público, em efetiva remissão a categoria do entendimento da modalidade, em que “se reconhece a contingência de alguma coisa, pelo fato de só poder existir como efeito de uma causa;” (KANT, 2013b, p. 253)³⁹⁵. Portanto:

A razão juridicamente legisladora reaparece aqui com o princípio da *justiça distributiva*, que consiste em tomar como norma a conformidade da posse ao direito como seria julgada em si com relação à vontade privada de cada um (no estado de natureza), mas somente como seria julgada perante uma *corte de justiça* em um estado originado da vontade universalmente unificada (em um estado civil). [...].

É somente no interesse, portanto, de um veredicto jurídico perante uma corte de justiça (*in favorem iustitia distributivae*), que o direito a respeito de uma coisa é considerado e tratado não *como ele é em si* (como um direito pessoal), mas como ele pode ser julgado *do modo mais fácil* e seguro (como direito real) segundo um princípio puro *a priori*. (KANT, 2013c, p. 108-109, itálico de Kant)³⁹⁶.

Com isso, vemos que o fundamento da justiça distributiva está no estado de natureza, ao passo que o conceito daquilo que é justo remete aos indivíduos, cuja dignidade já demonstra a sua validade *a priori* – como princípio –, antes mesmo da constituição do Estado. Cujas eficiência jurídica é assumida após o enunciado de um juízo competente. Situação em que o próprio estado de natureza demonstra a sua função regulativa junto ao sistema jurídico positivo.

Assim, justapondo-se a justiça tutelar, a comutativa e a distributiva à categoria da modalidade, vemos que os postulados do pensamento empírico em geral têm muito a agregar ao entendimento desses institutos. Para tanto, eles dispõem que:

1. O que está de acordo com as **condições formais** da experiência (quanto à intuição e aos conceitos) é *possível*

³⁹⁴ Distributive justice (*iustitia distributiva*) imparts necessity to our rights if and because the public judge in a juridical state gives these rights this necessity through her decisions. (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 68).

³⁹⁵ **KrV**, B 291.

³⁹⁶ **MS**, AA 06:302-303.

2. O que concorda com as **condições materiais** da experiência (da sensação) é *real*.

3. Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais [formais] da experiência é (existe) *necessariamente*. (KANT, 2013b, p. 238, itálico de Kant, negrito nosso)³⁹⁷.

Com isso, vislumbramos que a justiça tutelar nos remete à forma de um direito, a justiça comutativa à matéria concreta a ser discutida, cuja subsunção daquilo que é real entre as partes, tomado sob a forma daquilo que é possível dentro do princípio daquilo que é justo, manifesta aquilo que é devido; isto é, aquilo que é de direito. Assim, relacionando essas observações com o estado de natureza reforçamos – e justificamos –, o argumento anterior de que esse estado não é um estado destituído de justiça. De fato, tanto a justiça tutelar, quanto a justiça comutativa estão bem presentes no estado de natureza, o que falta ser concretizado é a justiça distributiva. Mas essa somente é possível por meio do estado civil e de uma constituição civil. Vemos, assim, que é coerente com o seu sistema a afirmação de Kant de que:

Certamente o seu estado de natureza não deveria ser, por isso, um estado de *injustiça* (*iniustus*), em que os homens se confrontassem uns com os outros somente segundo a simples medida de sua força; mas era na verdade um estado desprovido de direito (*status iustitia vacuus*), no qual, quando o direito era *controverso* (*ius controversum*), não se encontrava nenhum juiz competente para emitir uma sentença com força de lei, em nome da qual seria permitido a cada um impelir o outro pela violência a entrar em um estado jurídico: porque, embora segundo os *conceitos jurídicos próprios* de cada um algo exterior possa ser adquirido por ocupação ou por contrato, esta aquisição é somente *provisória*, todavia, enquanto não tiver para si a sanção de uma lei pública, já que não está determinada por uma justiça pública (distributiva) nem assegurada por nenhum poder que exerça esse direito. (KANT, 2013c, p. 118, itálico de Kant)³⁹⁸.

Urge agora vincular tudo mais apresentado com os estados do direito junto ao gênero humano. Justaposição que concatena tudo o mais relacionado à importância regulativa do estado de natureza junto ao

³⁹⁷ **KrV**, B 266.

³⁹⁸ **MS**, AA 06:312.

sistema jurídico, e, por conseguinte, político. Mesmo porque, o político deve suceder ao direito no sistema kantiano e não o contrário.

4.1.4 Os estados possíveis do Direito

Do que expomos até aqui, podemos deduzir que o Direito junto ao gênero humano pode se apresentar em três estados distintos: o estado natural; o estado social; e o estado civil. Cada qual, representado por uma obrigação que lhe acompanha, bem como de uma modalidade de justiça. Entretanto, cada estado que se concretiza não representa uma superação do anterior, mas a complementação dos antecedentes com outros valores agregados.

Repare que são três estados, e no que se refere ao desenvolvimento das disposições do gênero humano temos também o número de três (não nos referimos à disposição à moralização, pois esta se refere a um incondicionado para além da realidade da experiência possível, isto é, condicionada). Assim, como citamos anteriormente, o estado de natureza se faz presente tanto na disposição à animalidade, quanto na disposição técnica, pois ele é somente superado com o estabelecimento das disposições pragmáticas. Isto é, com o estabelecimento de uma sociedade humana civilizada e prudente, onde seus membros são capazes de se ajustar a vida em coletividade.

De tal modo, pode ser uma coincidência, mas são três os estados possíveis, três as disposições naturais do gênero humano, bem como é somente no estágio das disposições técnicas que direitos materiais começam a ser estabelecidos na sociedade. Tratando-se, inclusive, de objetos para a discórdia. Com isso, podemos até estar indo além do que Kant afirma de forma expressa em seus textos, mas tais coincidências merecem ao menos a nossa atenção, bem como nos permite especular a relação desses conceitos dentro do sistema como um todo.

Por conseguinte, retomando observações anteriores, citamos que o estágio das disposições à animalidade encerram características inatas do gênero humano, as quais remetem a nossa natureza animal. Bem como, salientamos que tanto as disposições técnicas quanto as pragmáticas são oriundas do agir livre do gênero humano sobre si mesmo. Com isso, é fácil notar muita proximidade entre os sistemas, razão pela qual deduzimos que isso não é sem fundamento. Assim, acreditamos que tais relações não são mera coincidência. Mesmo porque, o sistema filosófico kantiano possui muitas intersecções, de onde se infere uma relação teórica entre as disposições do gênero

humano e o Direito, e, por conseguinte, com especulações sobre o estado de natureza.

Assim sendo, junto ao estado natural inferimos o estado de natureza original. Conceito já desenvolvido em tópico anterior. Nesse estado, dentro de uma acepção jurídica, se faz presente tudo aquilo que é inato; ou seja, que é dado pela natureza sem a intervenção direta do gênero humano por meio de sua liberdade. Ressaltando, também, a possibilidade de pretensões sobre objetos externos oriundos de uma aquisição originária, tal como, por exemplo, do solo em que se nasce, o qual deve lhe servir como fonte de sobrevivência.

Com isso, vemos a possibilidade – ao menos como princípio –, tanto de direitos inatos relacionados com a humanidade presente no gênero humano, como também obrigações inatas relacionadas com esses direitos. Esta última se voltando para o próprio indivíduo, por não haver uma coerção pública que relacione a universalidade da comunidade. Mas ambos – direitos e obrigações inatas –, se relacionam diretamente com a lei moral, portanto, remetem à autonomia, bem como são internas e eminentemente individuais.

Todavia, isso não descarta que se tratam de direito e deveres para consigo mesmo; portanto, dentro do escopo do Direito. Notamos, assim, que o princípio que rege esse estado é o da *Lex iusti*, que tem por fundamento o direito e a obrigação de agir de acordo com aquilo que é justo. Coordenado, enfim, pela justiça tutelar. Ou melhor, junto a *Lex Iusti* vemos as premissas de um direito natural referenciado em várias passagens do sistema de direito idealizado por Kant. Referenciando que não se trata de algo real, mas na verdade de princípios de Direito com uma relação *a priori* com o sistema.

Entretanto, nenhum homem é uma ilha, bem como a disposição para viver em comunidade é uma disposição inata do gênero humano a qual nenhum indivíduo pode se furtar a um nível absoluto sem colocar a sua própria existência em risco. Faz-se necessário que o homem se relacione e desse ato/necessidade, várias benesses são obtidas, bem como ônus, tal como a origem de conflitos. Estabelece-se o regime das disposições técnicas, dentro do escopo do direito de sociedade – salientamos que esse conceito não é nosso, mas de Kant –, bem como do estado social. Em que outra passagem da *MS* reforça nosso entendimento:

O estado não jurídico, ou seja, aquele em que não há justiça distributiva, chama-se **estado natural** (*status naturalis*). A ele não se opõe o **estado social** (como pensa Achenwall), que se poderia

chamar estado artificial (*status artificialis*), mas sim o **estado civil** (*status civilis*) de uma sociedade submetida à justiça distributiva. Pois no estado de natureza também pode haver sociedades legítimas (por exemplo, a conjugal, a familiar, a doméstica em geral e quantas mais se quiser) para as quais não vale *a priori* nenhuma lei dizendo “você deve ingressar neste estado”, como se poderia dizer do estado *jurídico* que todos os homens que podem manter relações jurídicas entre si (mesmo que involuntariamente) *devem* ingressar nesse estado. (KANT, 2013c, p. 112, itálico de Kant, negrito nosso)³⁹⁹.

Sobre os conceitos de direito de sociedade e estado social de fato não há uma consideração expressa nos textos de Kant que nos elucidem de forma satisfatória a sua compreensão. Todavia, Kant os cita em remissão as teses de Achenwall (conforme já ressaltamos), onde vislumbramos a importância desse estado e desse sistema de direito provisório junto à ideia de estado de natureza. Assim, para Achenwall, um estado social é “qualquer união de pessoas formada para atingir um objetivo comum e duradouro” (ACHENWALL *apud* BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 45)⁴⁰⁰. Cujas ideias não devem se vincular a tese de um estado social no sentido ventilado na contemporaneidade, isto é, que remeta a um estado de bem-estar social. De tal modo, o conceito a nosso ver se vincula a ideia de um estado que ultrapassa os limites da natureza em que uma comunidade humana complexa se estrutura, formando uma sociedade (lembrem-se da metáfora dos pastores e dos agricultores), mas que não é capaz de romper com as determinações naturais do gênero humano. Ou seja, é um estado não natural, no sentido de não ser dado pela natureza, mas um estado estabelecido pelo gênero humano, um estado de sociedade.

Com isso, se tomarmos esse conceito como válido para o pensamento de Kant – mesmo que por aproximação –, notamos que o filósofo não se afasta do pensamento de Achenwall. Assim, citando Byrd & Hruschka (2010), esses doutrinadores argumentam que a influência de Achenwall sobre Kant foi muito mais preponderante do que a simples remissão às teses daquele pensador. De tal modo, eles propõem que o segundo estado – o estado social (ou de sociedade) –, pode ser também denominado de estado contingente em alusão a Achenwall. Dessa maneira, um fato ressaltado é que o estado social – ou

³⁹⁹ MS, AA 06:306.

⁴⁰⁰ [...] a social state is “any union of people formed to pursue a common and lasting goal. (ACHENWALL *apud* BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 45).

contingente conforme o caso –, é um estado em que há leis, ou relações externas, conforme o caso. Desse modo, entre outras características:

Em contraste com as leis do estado de natureza, as leis positivas são acidentais. Em geral, todas as relações em que nos encontramos são contingentes, como a nossa posição social ou o fato de estarmos casados. Contingente é uma vontade universal que foi formada na verdade, em contraste ao *a priori* e, assim, necessariamente unida. Contingente é a realidade de uma constituição civil, ou seja, qualquer constituição civil que, na verdade, foi aprovada. (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 50, tradução nossa)⁴⁰¹.

Portanto, o que passamos a denominar como estado social é a realidade jurídica construída pelos homens em suas relações sociais. Desse modo, todas as construções jurídicas estabelecidas incidentalmente pelos homens, como o casamento, as trocas, as doações, a compra e venda são realizações do estado social. Ou seja, partindo da necessária relação social entre indivíduos, estabelece-se uma nova infinidade de relações possíveis entre os seres humanos que ultrapassam a mera relação de sobrevivência individual ou da espécie. Assim, nesse estado vislumbramos que o princípio que o rege dentro da acepção do Direito é aquele que determina que não se deve causar dano a outrem (*neminem laede*). Bem como, a modalidade da justiça denominada comutativa.

Assim sendo, o importante a se observar é que o estado social – em que se estabelece um direito de sociedade como fundamento material das relações em sociedade –, não dá fim ao estado de natureza. Porém, em grande medida convive com ele agregando instituições – como a compra e venda, por exemplo – que não são nativas do estado natural. Isto é, apesar de novas relações sociais serem estabelecidas – ultrapassando as criações naturais –, as formas através da qual essas relações são solucionadas seguem a disposição dada pela natureza, que não é nada mais que a pretensão pessoal (subjéctiva) de cada indivíduo. Com isso, vige a justiça privada evidenciada pelos próprios interessados,

⁴⁰¹ In contrast to the laws in the state of nature, positive laws are adventitious. In general, all of the relationships in which we find ourselves are adventitious, such as our social standing or the fact that we are married. Adventitious is a universal will that has been formed in fact, in contrast to the *a priori* and thus necessarily united will. Adventitious is the reality of a civil constitution, meaning any civil constitution that actually has been adopted. (BYRD & HRUSCHKA, 2010, p. 50).

onde “cada homem proporciona a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido com todos os outros.” (KANT, 2015, p. 101)⁴⁰². De modo que os fins – mesmo que externos –, são eminentemente subjetivos e não objetivos.

Desse fato, as observações de Byrd & Hruschka (2010) remetem a “possibilidade” de interpretar o estado de natureza dentro dessa estrutura tripartite. Explicitando, assim, um estado de natureza original – junto ao estado natural –, e um estado de natureza contingente – que se faz presente no estado social (ou de sociedade, conforme a tradução), que compõem o estado de direito privado. Os quais, por fim, são superados pelo estado jurídico regido por aquilo que é de direito, o qual é conclamado por uma corte de justiça subordinada à justiça pública distributiva. De tal modo, um leitor de Kant mais ortodoxo pode até contrariar essa interpretação, mas um fato que não pode se furtar de admitir é que os argumentos utilizados e aqui referenciados se estruturam em coincidências do sistema kantiano e em afirmações do filósofo que não foram muito bem esclarecidas; mas elas existem, isso é um fato.

Nada obstante, sobre os estados possíveis do Direito, não se processa a afirmação de que haveria um direito natural, um direito social, um direito privado ou, enfim, um direito público, mas na verdade que ao longo do gênero humano o próprio direito denuncia uma forma de progresso. Partindo de um direito natural adstrito ao estado de natureza primitivo, e desse estado manifestando um progresso com outros estados possíveis do Direito, cujo fim último é o estabelecimento de um Direito Público. De tal modo, os estados possíveis do direito nesse trajeto, são na verdade estados provisórios em direção a um estado definitivo.

4.1.4.1 A passagem do Direito Privado para o Direito Público: o contrato originário

Do que foi exposto até aqui, já há muito não só sobre o estado de natureza, mas também sobre o contrato originário. Assim, dissertamos sobre a questão desse conceito ser uma ideia, um conceito da razão. Bem como que, em vez de representar uma ideia constitutiva do Estado, se vincula na verdade a representação de uma ideia regulativa para a constituição do Estado e de todas as suas instituições públicas. Isto é, o Direito Público e a Coerção Pública – entre outras instituições –, devem

⁴⁰² RGV, AA 06:95.

sempre reger-se sobre a ideia de que tudo que se refere ao Direito Público tem como princípio a vontade legisladora de todos os membros da comunidade envolvida. De tal modo, o estado de natureza – mesmo como ideia, representa uma passagem, uma transição a um destino, sendo, portanto, provisório –, cujo destino é uma sociedade civil.

Com isso, o estabelecimento da constituição civil é o marco que ao invés de dividir a realidade entre o Direito Privado e o Direito Público, tem por fundamento determinar as fronteiras entre o estabelecimento da Justiça Pública “em complemento” à Justiça Privada. Assim, se as relações no estado de direito privado eram geridas através de uma relação simétrica entre todos, com o estabelecimento do Estado e de seu poder coercitivo vislumbramos a constituição de relações assimétricas. Entretanto não entre os indivíduos, mas entre eles e a vontade soberana, a qual representa a vontade totalizadora de todas as vontades individuais.

Destacamos, no entanto, que essa vontade totalizadora não se confunde com a simples soma das vontades, pois se assim o fosse iria requerer um fundamento empírico desse ato. Portanto, é como ideia, uma ideia *a priori* que encerra um princípio regulativo, que o Estado deve ser constituído e a sociedade civil deve ser arregimentada. De modo que:

[...] o estado de paz é o único estado que assegura, sob leis, o meu e o seu em um conjunto de homens avizinados, portanto unidos numa constituição cuja regra, porém, **não deve ser extraída**, enquanto norma para outrem, **da experiência daqueles que tenham tido as melhores condições até aqui**, mas sim *a priori*, por meio da razão, do ideal de uma união jurídica dos homens sob leis públicas em geral. (KANT, 2013c, p. 160, itálico de Kant, negrito nosso)⁴⁰³.

Porém isso somente é possível na sensibilidade através do egoísmo que é a mola propulsora das mudanças, mas também o flagelo social que deve ser superado através de uma ideia de pluralismo. Mesmo porque, a maldade que está presente na natureza humana não é desconstituída pelo Estado, mas “se oculta através da coacção do governo” (KANT, 2013a, p. 144)⁴⁰⁴ do Estado legal-civil.

De tal modo, o estado civil não se vincula tão somente a garantir a reciprocidade – mesmo porque, ela já se faz presente no estado de natureza –, mas de fato com o estabelecimento um do pluralismo social.

⁴⁰³ MS, AA 06:355.

⁴⁰⁴ ZeF, AA 08:355.

Neste estado a decisão de todos é agora capaz de levar em consideração a dignidade humana que se faz presente em todos os indivíduos. Isto é, que de guarida aos direitos inatos ao gênero humano que a partir da liberdade dão fundamento a todo conceito de Direito. Tornando-os não meros princípios para a construção do sistema jurídico, mas realidades de fato no sistema normativo do Estado. E na ótica de Kant, é na vida em comunidade, mas principalmente com regras, que a sociedade dá os seus melhores frutos.

Portanto, é na superação do estado de natureza dentro de uma acepção jurídica – isto é, da constituição de uma justiça pública distributiva –, que a disposição pragmática se faz presente. Mesmo porque, essa disposição se realiza:

[...] por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e [d]a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, (KANT, 2009, p. 218)⁴⁰⁵.

Vemos, assim, que o estado civil que dá fim ao estado de natureza (jurídico) é a união da lei (como obrigação externa) com a liberdade de todos como princípio último. Mas esses dois pressupostos sem uma força externa que de sustentação a eles não tem realidade, mantendo-se dentro do escopo da mera possibilidade. Com isso:

II. *Liberdade e lei* (pela qual se limita aquela) são dois eixos em torno dos quais e move a legislação civil. – Mas a fim de que a segunda seja também de efeito e não recomendação vazia, tem-se de acrescentar um intermediário, a saber, o *poder* que, unido àqueles, coroa de êxito aqueles princípios. – Ora, podem-se pensar quatro combinações do último com os dois primeiros:

A. Lei e liberdade sem poder (anarquia).

B. Lei e poder sem liberdade (despotismo).

C. Poder sem liberdade nem lei (barbárie).

D. Poder com liberdade e lei (república). (KANT, 2009, p. 224-225, itálico de Kant)⁴⁰⁶.

Ocorre, no entanto, que a constituição civil e o estado civil são construções humanas de um ideal. Um ideal de vida em pluralidade que deveria partir do respeito à lei de forma autônoma e não externa como se

⁴⁰⁵ Anth, AA 07:323.

⁴⁰⁶ Anth, AA 07:330-331.

faz através da força estatal. Ideal que está tão somente na ideia de uma sociedade perfeita, mas que serve de modelo. De modo que o próprio Estado se mostra como uma aproximação assintótica de uma realidade em que ele nem mesmo seria necessário. No entanto, estamos agora na alçada do ideal de uma comunidade ética, aquela capaz de superar o estado de natureza ético, que conforme já ressaltamos é um ideal irrealizável no mundo empírico. Algo que não se faz presente nos fins da natureza como uma experiência possível. Mantém-se somente como uma ideia da razão incapaz de forma absoluta de romper com as limitações de ser um princípio regulativo.

4.1.5 Revolução, reforma e estado de natureza

Se a razão *a priori* concebe a necessidade e o método através da qual o estado de natureza pode ser superado, isto é, através da constituição do Estado e do estabelecimento de uma sociedade civil, a desconstrução desse Estado e da ordem jurídica vigente por meio da revolução não é algo admitido pela razão. Para tanto, a *MS* é clara quanto ao fato que:

Uma mudança na constituição política (defeituosa), que às vezes pode ser necessária só pode, pois, ser introduzida pelo soberano por meio de *reforma*, e **não pelo povo por meio de revolução**, e, se esta ocorre, só pode atingir o *poder executivo*, não o legislativo. (KANT, 2013c, p. 128, itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso)⁴⁰⁷.

No entanto, como pode se processar essa afirmação e outra presente no *SF*, em que o filósofo cita a Revolução Francesa como exemplo de "um acontecimento do nosso tempo que prova a tendência moral do gênero humano" (KANT, 1993, p. 101)⁴⁰⁸? Mesmo porque, a *história profética da humanidade*:

[...] não é o fenômeno de uma revolução, mas [...] da *evolução* de uma constituição de *direito natural* que, decerto, não se conquista ainda só ao preço de combates furiosos – porquanto a guerra interior e exterior destrói toda a constituição *estatutária* até então existente –, mas que leva, no entanto, a aspirar a uma constituição que não pode

⁴⁰⁷ **MS**, AA 06:321.

⁴⁰⁸ **SF**, AA 07:85.

ser belicosa, a saber, a constituição republicana [...]" (KANT, 1993, p. 104-105, itálico de Kant)⁴⁰⁹.

Premissa que já estava presente em *TP*, quando o filósofo dispôs que:

Daí se segue que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta **proibição é incondicional**, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe de Estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito a ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), apesar de tudo, não é permitido ao súbdito resistir pela violência à violência. (KANT, 2013a, p. 91, negrito nosso)⁴¹⁰.

Assim, como é possível que uma revolução seja exemplo do progresso do gênero humano, e ao mesmo tempo represente uma proibição "incondicional" *a priori*? Uma forma fácil de solucionar esse impasse nos é dado por Bobbio quando este afirma que "Kant, [...], distinguia entre a Revolução Francesa considerada na sua complexidade e do ponto de vista de uma filosofia geral da história [...]" (BOBBIO, 1992, p. 150). Ou seja, a revolução francesa pode ser analisada dentro do sistema do direito, do sistema do progresso histórico, e, por fim, através da ótica da própria moral em sentido amplo e em cada uma dessas acepções é possível uma ponderação distinta.

Esse amparo no esquema teleológico da história não deve se valer na maior felicidade do povo que se arregimentou para superar a tirania do monarca, mas sim na aspiração do povo francês de estabelecer para si um governo republicano. De modo que, conforme exposto por Beck, "Kant desaprovava as revoluções, mas o que foi chamado de Revolução Francesa não foi realmente uma revolução ou, se ela foi uma revolução, o único revolucionário era Luis XVI" (BECK, 1971, p. 417, tradução nossa)⁴¹¹.

⁴⁰⁹ SF, AA 07:87.

⁴¹⁰ TP, AA 08:299-300.

⁴¹¹ Kant disapproved of revolutions, but what was called the French Revolution was not really a revolution or, IF it was a revolution, the only revolutionary was Louis XVI (BECK, 1971, p. 417).

No entanto, mesmo essa observação mantém o paradoxo, pois estar-se-ia admitindo um direito dos súditos de depor o monarca e estabelecerem o governo republicano. Algo que a razão *a priori* não pode admitir. Mesmo porque, a razão não admite a violência. Todavia, algo muito bem observado por Beck é que quando Kant se refere à revolução francesa – principalmente, a sua primeira fase, antes do terror e da posterior tentativa de contrarrevolução –, o faz com base no entusiasmo de Kant; bem como no que pode ser observado no povo envolvido na deposição do tirano.

Salientando, ainda, que "Kant está disposto a acreditar que todos os governos começaram por meio do poder, não pelo contrato" (BECK, 1971, p. 415, tradução nossa)⁴¹². Ora, essa afirmação esta de acordo com as proposições atinentes à história filosófica e a questão do antagonismo como mola propulsora do progresso. Bem como com a própria ideia do contrato originário que não se processa na experiência, mas como ideia reguladora.

Assim, dentro da doutrina do direito não há como se falar em um direito à revolução. Mesmo porque se a constituição admitisse essa pretensão ela seria contraditória com a sua própria instituição, pois estaria possibilitando o retorno ao estado de natureza. E a razão não deve admitir essa possibilidade, apesar de a história conceber a possibilidade desse fato ocorrer diante dos avanços e retrocessos que compõe o progresso do gênero humano. Com isso, com relação a história e a sua distinção com a doutrina do direito vemos uma particularidade da revolução com a negativa de um "direito" à revolução.

Apesar do entusiasmo inicial do filósofo com a Revolução Francesa, os atos posteriores representaram motivo de terror. Com isso:

Dentre todas as atrocidades de uma transformação do Estado por rebelião, o *assassinato* do monarca ainda não é a mais grave, pois pode-se pensar que ele ocorreu devido ao medo do povo de que o monarca pudesse, permanecendo vivo, recuperar-se novamente e infligir ao povo a **punição merecida** – de modo que se trataria não de uma disposição de justiça penal, mas simplesmente de autoconservação. A *execução* formal é o que comove a alma imbuída das ideias do direito humano com um horror que se sente tão logo e tão frequentemente se pense nessa cena, como no destino de Carlos I ou de Luís XVI. [...]. É considerado como crime o que permanece

⁴¹² Kant is willing to believe that all governments began with Power, not with contract (BECK, 1971, p. 415).

perpetuamente e nunca pode expiar (*crimen immortale, inexpiabile*), e parece assemelhar-se ao que os teólogos chamam de pecado, o qual não pode ser perdoado nem neste mundo nem no outro. (KANT, 2013c, p. 127, *itálico de Kant, negrito e sublinhado nosso*)⁴¹³.

De tal modo, os atos que se seguiram ultrapassaram a propensão ao progresso, mas representaram a vingança. O anseio do povo em infligir dor publicamente. Isto é, deixaram-se levar por suas inclinações, algo que não deve ser admitido, nem mesmo quando a história admite algum grau de conflito como necessário para o progresso.

Com essas observações vemos que a revolução além de não dever ser admitida pela razão, o escopo *a priori* do direito não o aceita, pois "qualquer constituição jurídica, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma" (KANT, 2013a, p. 167, *itálico de Kant*)⁴¹⁴; cujo "entusiasmo" na sua possibilidade encerra-se no escopo moral atinente ao progresso do gênero humano na história. Entretanto, a fim de concluir este tema, urge alguns comentários sobre a reforma, isto é, algo admitido pelo Direito, e cujo deslindar corrobora com a evolução, conceito amplamente valorizado pelo filósofo, conforme já exposto.

4.1.5.1 Educação como processo de reforma e evolução

Apesar da insurreição à constituição por meio da revolução ser inadmissível pelo direito, a sua dissolução sem sobressaltos vê-se como sendo possível. Aliás, cita o filósofo que não se trataria de fato de uma metamorfose, mas efetivamente uma palingênese, uma mudança brusca, "que exige um novo contrato social, sobre o qual o anterior (agora suprimido) não tem nenhuma influência" (KANT, 2013c, p. 146)⁴¹⁵. De maneira que, é dado ao soberano a possibilidade de "mudar a constituição política quando ela não é facilmente conciliável com a ideia do contrato originário" (KANT, 2013c, p. 146)⁴¹⁶, que conforme observamos, não é um fato, mas um princípio regulador para a construção de uma sociedade civil regida por um Direito e uma Justiça Pública.

Entretanto, uma verdadeira reforma requer a mudança "do modo de pensar [...] [da] grande massa destituída de pensamento" (KANT, 2013a, p.

⁴¹³ MS, AA 06:320.

⁴¹⁴ ZeF, AA 08:373, nota.

⁴¹⁵ MS, AA 06:340.

⁴¹⁶ *Idem*.

11)⁴¹⁷. Algo que professa a uma era de esclarecimento, que não deve se confundir com uma época de iluminismo. Pois naquela a ilustração é algo que toma todos os homens em conjunto, de modo a "servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem" (KANT, 2013a, p. 16)⁴¹⁸; ao passo que a época do iluminismo denota o caminhar de alguns povos em direção à ilustração. Tal qual a política educacional de Frederico da Prússia⁴¹⁹ "que libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo e deu a cada qual a liberdade de se servir da própria razão em tudo o que é assunto da consciência" (KANT, 2013a, p. 16)⁴²⁰.

De modo que, vemos que essa reforma não pode ser só da constituição, mas do próprio povo. Em que há necessidade de um processo que não pode ser "de *baixo para cima*, mas de *cima para baixo*" (KANT, 1993, p. 110, *itálico de Kant*)⁴²¹. Cujo objetivo é a "*ilustração do povo* [que] é a sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence" (KANT, 1993, p. 106, *itálico de Kant*)⁴²². Assim, para "Kant, educar é olhar para frente; e forçar o processo de saída do sujeito de sua situação anterior. A natureza é algo a ser transposto, tendo em vista a construção do ser humano autônomo e moral" (MENEZES e BOTO, 2014, p. 445), em direção ao estabelecimento e manutenção de um "uso público da razão"; de maneira a coadunar com um princípio de publicidade citado anteriormente. Sendo que, a aproximação assintótica da natureza real do gênero humano para a sua natureza essencial somente é possível "através do esforço de pessoas de inclinações mais amplas que se interessam pela perfeição do mundo e são capazes da ideia de um estado futuro melhor" (KANT, 2012c, p. 18)⁴²³. Tornando uma prática educacional o ideal de uma sociedade melhor. Tendo assim por base:

Um princípio da arte a educação que os homens fazem planos para a educação deveriam ter presente é: as crianças devem ser educadas não para o estado presente do gênero humano, mas para um estado futuro, melhor, isto é, adequado à ideia de humanidade e à sua destinação integral. Este princípio é de grande importância. Os pais educam comumente os seus filhos apenas de modo a que este se

⁴¹⁷ **WA**, AA 08:36.

⁴¹⁸ **WA**, AA 08:40.

⁴¹⁹ Um governante que servia de modelo para Kant, e amplamente valorizado por ele em algumas passagens de seus textos.

⁴²⁰ *Idem*.

⁴²¹ **SF**, AA 07:92.

⁴²² **SF**, AA 07:89.

⁴²³ **Päd**, AA 09:449.

adaptem ao mundo presente, por mais corrompido que possa estar. Deviam, porém, educá-los melhor, para que um estado futuro melhor possa desse modo ser produzido. (KANT, 2012c, p. 16)⁴²⁴.

Todavia, a educação que se postula é a educação pública, em distinção a educação privada, dada, por exemplo, nas relações familiares. Assim, apesar de a educação privada – que tem forte ênfase nas relações familiares –, ser imprescindível para a formação moral dos indivíduos e, por conseguinte, da comunidade, é na educação pública que "aprende-se a medir as suas forças, aprende-se as suas limitações através do direito dos outros. Aqui gozamos de vantagens, porquanto sentimos resistência por toda a parte [...]" (KANT, 2012c, p. 24)⁴²⁵. Manifestando-se como uma educação prática, no sentido de ser através dela "que o homem deve ser formado, para que possa viver como um ser que age livremente" (KANT, 2012c, p. 27)⁴²⁶.

Com isso, uma educação do povo para a vida em comunidade está de acordo com o efeito disciplinador que a legalidade da comunidade realizada pelo Estado e pelo Direito Público impõe ao corpo social. De modo que, mesmo que o homem esteja "obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom" (KANT, 2013a, p. 158)⁴²⁷, com o efeito internalizador da educação postula-se o efeito moralizador da comunidade. Mesmo que como ideia, e assim mesmo dentro de um ideal de aproximação assintótica, de onde se infere, inclusive, o efeito ético do Estado junto ao gênero humano. Pois, mesmo que a legalidade por si só acarrete a moralização, esta somente se mostra possível após o entendimento e aceitabilidade do efeito legal, isto é, do ato de agir em respeito à lei, e não meramente em conformidade a ela. Fator que distingue uma "boa vontade" de qualquer outra, conceito fundamental para a moral como bem ressaltado na *GMS*.

Assim, é dentro desse escopo que poderíamos vislumbrar uma citação apresentada no Capítulo 3, quanto a uma posição intermediária entre a tese de que a história filosófica estaria em um meio termo entre o ideal jurídico e o ideal ético. Portanto, dentro da seara de uma "moralidade jurídica", conforme remissão à Pinzani. Todavia, avançar nesse tema vai além dos limites propostos, pois, a educação pública parte sempre do Estado, e com a constituição dele o estado de natureza já foi superado.

⁴²⁴ **Päd**, AA 09:447.

⁴²⁵ **Päd**, AA 09:454.

⁴²⁶ **Päd**, AA 09:455.

⁴²⁷ **ZeF**, AA 08:366.

4.1.6 O estado de natureza e o direito internacional

A união de indivíduos com relação a união de Estados tem muitas similitudes, ao passo de ser possível deduzir que haveria pouco a se discorrer sobre o estado de natureza entre as nações, posto o desenvolvimento dentro do escopo individual. De fato seria esse o entendimento se levássemos em consideração a afirmação de Kant de que:

A única diferença entre o direito no estado de natureza, relativo aos indivíduos ou famílias (em relação mútua), e aquele dos povos entre si reside em que no direito das gentes não se considera apenas uma relação de um Estado com outro em sua totalidade, mas também a relação entre as pessoas individuais de um Estado com as de outro, assim como a relação com outro Estado na totalidade. (KANT, 2013c, p. 149)⁴²⁸.

Contudo, apesar desse comentário de Kant, há algumas características distintivas entre o estado de natureza entre os indivíduos e aquele entre dos povos. Em que citamos a ideia através da qual enquanto o estado de natureza entre os indivíduos pode ser superado pela constituição de um Estado mediante a ideia do contrato originário – mas que tem sua realidade nos Estados estabelecidos –, no que se refere às relações entre Estados postula o filósofo que tal possibilidade não pode se concretizar na experiência possível.

Sobre esse assunto, argumenta o filósofo que:

1) os Estados, considerados em sua relação externa mútua (como selvagens sem lei), encontram-se por natureza em um estado não jurídico; 2) este estado é um *estado de guerra* (do direito do mais forte), embora não de guerra efetiva e agressão efetiva permanente (hostilidade), uma agressão que (enquanto ambos não querem que isso melhore), ainda que nenhum sofra uma injustiça por parte do outro, é em si mesma injusta em sumo grau, e da qual os Estados, que são vizinhos entre si, estão obrigados a sair; [...]; 4) a união, todavia, não deveria conter nenhum poder soberano (como em uma constituição civil), mas apenas uma associação (confederação), uma *aliança* que pode ser rompida a qualquer momento e que, portanto, precisa ser renovada de tempos em tempos [...]. (KANT, 2013c, p. 149-150, itálico de Kant)⁴²⁹.

⁴²⁸ MS, AA 06:343-344.

⁴²⁹ MS, AA 06:344.

Assim, sem a constituição de um poder soberano, a solução kantiana para o estado de natureza entre as nações é o estabelecimento de algo que poderia ser denominado “*congresso permanente dos Estados*” (KANT, 2013c, p. 156, itálico de Kant)⁴³⁰. De maneira que, sob “o termo *congresso* entende-se aqui unicamente uma reunião arbitrária de diversos Estados, que pode [ser] dissolvida em qualquer momento [...]” (KANT, 2013c, p. 156)⁴³¹. Nesses termos, para que seja possível a paz entre os Estados:

[...] tem, portanto, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este procuraria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. (KANT, 2013a, p. 145, itálico de Kant)⁴³².

Por conseguinte, esta “federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados.” (KANT, 2013a, p. 145-146)⁴³³. Ao passo que, tanto em sentido individual ou com relação aos Estados, na ótica de Kant, a saída do estado de natureza ou a sua regulamentação, conforme o caso, é um fato a que nenhum povo pode se furtar, pois mesmo se “não fosse compelido por discórdias internas a submeter-se à coação de leis públicas, fá-lo-ia no entanto a guerra a partir de fora” (KANT, 2013a, p. 158)⁴³⁴.

No entanto, é interessante salientar que apesar de a fórmula final kantiana professar pelo estabelecimento de uma associação de Estados, houve passagens através do qual outras soluções foram tratadas, ou até mesmo admitidas em determinado período. Assim, conforme exposto por Heck, “Kant distingue três formas organizacionais do direito público internacional: o Estado mundial, a república dos povos e a confederação de Estados” (HECK, 2007, p. 182). Em que se faria remissão a três dimensões do Direito dentro dessa ordem internacional. Isto é, “três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes*, e o

⁴³⁰ MS, AA 06:350.

⁴³¹ MS, AA 06:351.

⁴³² ZeF, AA 08:356.

⁴³³ *Idem*.

⁴³⁴ ZeF, AA 08:366.

direito cosmopolita" (KANT, 2013a, p. 157, itálico de Kant)⁴³⁵. O primeiro não seria nada mais que o direito estatal, fruto das constituições nacionais; o "segundo o direito das gentes (*Volkerrecht*) dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*)" (KANT, 2013a, p. 137, itálico de Kant)⁴³⁶; ao passo que o terceiro, "importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*)" (KANT, 2013a, p. 137, itálico de Kant)⁴³⁷.

Continuando, o Estado mundial representaria a ideia de um superestado que englobaria todo o mundo, premissa citada na parte final da Doutrina do Direito. Em que o mundo como uma totalidade seria regido pela ordem normativa desse superestado. Contudo, uma das críticas a essa solução para a insegurança internacional seria a sua incapacidade garantir a estabilidade interna através de uma justiça pública; o que acabaria por determinar o retorno dos povos a um estado de natureza entre os indivíduos. Além de representar também uma monarquia universal que representaria o mais terrível despotismo possível de ser imposto ao mundo. Assim, disserta Nour, em remissão à Kant, que "a paz de um Estado mundial é uma liberdade despótica, um "despotismo desalmado", no "cemitério da liberdade"" (NOUR, 2003, p. 17).

A república dos povos, a seu turno, também esbarraria em problemas. Tanto de ordem dos indivíduos, quanto na ótica dos próprios Estados. Assim, na seara dos indivíduos necessitaria do estabelecimento de uma opinião pública ou publicidade adstrita a todos os povos concernidos – algo impossível de conceber na época de Kant –, mas que se consolida no tempo presente, posto a amplitude dos meios de comunicação. Mesmo porque, a república dos povos tem por fundamento os povos como cidadãos do mundo. De fato, essa ideia de opinião pública mundial começaria a ser desenvolvida e realizada empiricamente somente a partir do século XIX, de modo que:

Sanções materiais seriam desnecessárias, pois a força racional da opinião pública seria mais poderosa que qualquer força econômica ou militar: [...]. Essa crença decorria da ideia de que [com] o desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte [...] todas as notícias do mundo, e todas as grandes ideias morais virão até sua casa invadir seu coração e seu cérebro (NOUR, 2013, p. 177).

⁴³⁵ ZeF, AA 08:365.

⁴³⁶ ZeF, AA 08:349.

⁴³⁷ *Idem*.

No que se refere aos Estados, a seu turno, seus problemas teriam por fundamento o fato que a aliança entre os povos acarretaria o necessário revés da soberania dos Estados. Nessa solução vigeria um direito das gentes em que os povos e os Estados estabeleceriam um poder soberano para reger as relações internacionais. Contudo, se isso é admissível aos indivíduos, no que se refere aos Estados tal solução não se mostraria possível, pois nessa situação a soberania dos Estados seria um conceito vazio, pois soberano é aquele não tem superiores. Isto é, "tal federação poderia ser uma *aliança de povos*, mas não um Estado de povos, pois num Estado há a relação de um *superior* (legislador) com um *inferior* (o que obedece)" (NOUR, 2003, p. 12, itálico da autora). Com isso, na ótica internacional não há como se admitir a perda da soberania dos Estados, sob pena de redundar no Estado mundial e os problemas já citados.

Diante desse impasse, o "direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular" (HABERMAS, 2002, p. 200-201). Ou seja, que imponha as nações, ou vincule seus interesses de modo a obrigá-las, sem que elas se subordinem hierarquicamente com uma entidade superior. É assim, que a ideia de contrato entre as nações passa a ser a solução, mas não um contrato para o estabelecimento de um ente superior, de fato, um modelo mais singelo, isto é, aquele em que as partes mantêm a sua igualdade e autonomia, cada qual se comprometendo mutuamente a cumprir as obrigações assumidas.

Portanto, é dentro desse escopo que a associação de Estado, ou confederação de Estado, manifesta a sua importância, de maneira que a "comunidade de povos tem ao menos de poder garantir um comportamento juridicamente adequando por parte de seus membros" (HABERMAS, 2002, p. 201). Situação em que se transporta aos Estados soberanos, por meio de seus representantes, a busca pelo estabelecimento de uma comunidade mundial. Cujo código de obrigações assumidas redundaria no direito cosmopolita, que ao obrigar os Estados atingiria seus súditos, e, por conseguinte, todo o mundo. Mas cujo labor para a manutenção da paz não poderia ser jamais esquecido, sob pena de a guerra ser declarada no descaso de seus membros.

Assim, o estabelecimento de um estado entre as nações com os objetivos de estabelecer uma "paz perpétua" são as premissas do sumo bem político. Ou seja, o fim último do direito se vincularia ao estabelecimento de uma associação de Estados. Algo de difícil realização, mas ainda dentro da seara da experiência possível se seus

elementos forem sempre desejados, e, principalmente, procurados pelas coletividades humanas. Apesar de que, a natureza, conforme exposto, age no interesse de realizar esse ideal. Mesmo porque, essa premissa é declarada pelas constituições republicanas dos Estados cuja paz deve ser atingida mesmo que de forma indireta.

De maneira que, a "ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes" (KANT, 2013a, p. 151)⁴³⁸. Portanto:

Certamente, o "desígnio final" da natureza é um todo "cosmopolita, isto é, um sistema de todos os Estados que se arriscam a prejudicarem-se uns aos outros." Mas a guerra, "um empreendimento não intencional, ... provocado pelas paixões desenfreadas dos homens, pode não apenas efetivamente servir para a preparação de uma eventual paz cosmopolita, por causa de sua ausência de sentido (eventualmente a pura exaustão imporá o que nem a razão nem a boa vontade foram capazes de conquistar), [...]" (ARENDDT, 1994, p. 55).

Destarte, tal como os indivíduos, o antagonismo entre os Estados bem como os interesses das nações são direcionadas naturalmente para a constituição de uma comunidade internacional e dinâmica sobre os mesmos fundamentos. Isto é, os povos e os Estados não se unem com o objetivo último dentro da ótica sensível de estabelecer a paz entre as nações, mas sob a ótica do "*espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos" (KANT, 2013a, p. 161, *itálico de Kant*)⁴³⁹.

Por derradeiro, é o poder do dinheiro – a cobiça dentro da ótica internacional –, que imprime nos Estados a necessidade de abandonar a beligerância em prol do acúmulo de capital, de maneira a utilizá-lo em atividades mercantis. Situação em que vemos certo tom visionário nas ideias do filósofo que não estão muito longe de nossa realidade contemporânea. Aliás, em vários sentidos, a globalização contemporânea se estrutura através das alianças e dos interesses comerciais. Em que a cobiça, como pano de fundo, é a mola propulsora para o crescimento das relações sociais entre os Estados, e, por conseguinte, entre os indivíduos. Porém, novamente, dentro de uma conotação sensível, mas que somente tem fundamentação ao se sustentar em uma argumentação racional que em última análise parte de um

⁴³⁸ ZeF, AA 08:360.

⁴³⁹ ZeF, AA 08:368.

imperativo imposto pela razão de sair do estado de natureza e de estabelecer uma sociedade civil; agora dentro da ótica internacional.

Sobre o estado de natureza entre as nações por óbvio poderíamos tecer outros comentários, mas acreditamos que estas pequenas remissões sejam suficientes para explicitar as suas características básicas, as quais invariavelmente são os objetivos deste ensaio. Assim, tudo o mais apresentado, teve o condão de explicitar as inúmeras acepções, bem como ramificações que a ideia de estado de natureza imprime no sistema filosófico kantiano, bem como a passagem através de diversos estados permite deduzir a construção de uma sociedade regida pelo Direito. Em um primeiro momento a nível estatal, para em seguida permitir a construção de uma sociedade cosmopolita. Vamos, enfim, as conclusões que podemos deduzir de tudo o mais apresentado.

CONCLUSÃO

Atingimos o final de nosso ensaio. Nessa empreitada, conseguimos ao menos arranhar uma possível resposta ao pergunta: como podemos entender a ideia de estado de natureza dentro do sistema filosófico kantiano e como se processa a sua superação através da construção da ideia de uma sociedade civil? E a resposta a que chegamos – que esperamos que o leitor concorde – é que, antes de tudo, o estado de natureza dentro da filosofia de Kant é muito mais que uma ideia vinculada à acepção jurídica e, por conseguinte, política. É, portanto, uma ideia que se desenvolve junto ao sistema moral kantiano, e que tem seus caracteres epistemológicos estruturados *Crítica da Razão Pura* como praticamente toda a filosofia kantiana desenvolvida a partir dessa obra.

De tal modo, nosso desejo foi demonstrar a possibilidade de tomar essa ideia como um conceito da razão que é *a priori* tão e simplesmente por ser independente de uma representação sensível. Sem ser necessariamente puro, tão pouco transcendental. Aliás, nesse sentido as palavras de Kant nos auxiliaram quando evidenciamos no final do Capítulo 1 que na ótica dele além de ser *a priori* a ideia de estado de natureza (um estado não-jurídico) é racional. Todavia, ao longo do Capítulo 1 fomos obrigados a demonstrar que puro e *a priori* apesar de poderem ser tratados como sinônimo – pois o que é puro é necessariamente *a priori* –, disso não se segue que o *a priori* seja necessariamente puro. Este último grupo é bem mais restrito e é composto pelos princípios fundamentais que dão estrutura ao sistema filosófico como um todo, ao passo que as demais ideias *a priori* são simplesmente os objetos de razão especulativa, pensados por ela no interesse de ampliar o entendimento sobre o mundo sensível.

Assim, foi imperioso distinguir entre os aspectos do idealismo transcendental e do realismo empírico, pois naquele estão os princípios puros e, evidentemente, transcendentais, e neste os objetos de uma razão especulativa sobre o mundo. Com isso, a ideia de um estado de natureza, ou mesmo de um contrato originário são conceitos da razão, especulados por ela no interesse de pensar de forma mais completa o mundo. De modo que, mesmo a razão sendo incapaz de ter uma experiência efetiva – um conceito de verdade –, da ideia de estado de natureza a sua necessidade se faz no desejo de completar racionalmente a estrutura do mundo ao longo do tempo.

Desse modo, o que nos interessa nessas remissões é postular a opinião de que a ideia sobre o estado de natureza é uma ideia que

necessita do mundo não só como fonte de desenvolvimento, mas também como fonte formal ao garantir a necessária ideia de uma passagem. Idealizando transições entres estados do homem, da natureza e do próprio mundo que partem da ideia de uma causa incondicionada – Deus, por exemplo –, e através dela anseiam ao auge do desenvolvimento das disposições naturais.

Com essa chancela, postulamos ao longo do Capítulo 2 que a ideia de estado de natureza se alicerça junto à ideia cosmológica de mundo, postulando a ideia de um estado original que serve de substrato material da mudança. Mas que é também o estado original que guarda a essência do gênero humano, bem como a potencialidade de um mundo que pode ser coordenado em direção de uma realidade em que a liberdade é a fonte última das determinações no mundo. Essa coordenação, por sua vez, não pode ser dada ao próprio homem, mas à ideia de um arquiteto que necessariamente deve estar fora do mundo. Ideia que se consoma na ideia de Deus, natureza ou simplesmente providência coordenando as ações do ator da mudança, isto é, o gênero humano. Porém, isso não impede deduzir que a ideia de estado de natureza parte de um mundo natural adstrito a uma totalidade da natureza a qual o homem se insere, e que busca se autodeterminar a fim de se furtar das imposições externas da natureza.

Destarte, as ponderações do *Opus Postumum* nos dão uma visão do homem que torna clara e evidente algo que fica simplesmente implícito em várias passagens das obras anteriores a este texto tardio. Ele nos dá a ideia de um gênero humano que não é só um agente que sofre os efeitos da natureza, mas que constrói o mundo com base em um ideal que apesar de tudo não se processa nele. Ou seja, se Deus é o autor do mundo e da mudança, o ator – o construtor –, dessa mudança é o gênero humano. De tal modo, essa ponderação reafirma a posição do gênero humano junto à "revolução copernicana da filosofia", pois coloca no gênero humano a responsabilidade da saída do estado de natureza. Bem como a imputação última sobre os retrocessos que eventualmente ocorrem nesse processo em direção ao ideal. Porém, a garantia da posição ativa do gênero humano dá guarida à construção da ideia de um mundo moral, este sim absorvendo na série regressiva de sua construção racional a ideia de um estado de natureza em contraposição a ideia de um estado de liberdade.

A partir dessa ideia, notamos a relação da ideia de estado de natureza com a ideia de progresso, em que esta representa o conceito que dá estrutura à especulação sobre uma história filosófica. Assim, através dessa apreciação desenvolvemos o Capítulo 3 em que a ideia de

progresso do gênero humano e do mundo foi desenvolvida com ênfase na exposição da transição entre um estado de natureza do gênero humano e do mundo para um mundo da liberdade.

Nesse mundo da liberdade em distinção a um mundo natural vige a proposta de uma transição entre uma realidade determinada pela natureza, para uma realidade determinada pela ideia da liberdade. Estabelecendo-se, assim, por necessário a realidade de duas causas no mundo. Porém, denotando a necessária transição para uma preponderância da liberdade, uma liberdade prática, em detrimento da causalidade pela natureza; cuja realidade somente se torna possível através do gênero humano como agente da mudança no mundo, impondo sua autonomia sobre o mundo.

De tal modo, é a transição de um mundo mecanicamente determinado pelas leis da causalidade pela natureza, para um mundo determinado pela causalidade pela liberdade. Um mundo primitivo em que não há autonomia do gênero humano, mas heteronímia, que em um primeiro momento, se volta para o império da lei da natureza, mas que após o desenvolvimento das disposições técnicas do gênero humano denota o império do subjetivismo do gênero humano que anula o próprio exercício da liberdade. Panorama que impõe a necessidade desse estado ser superado pelo estabelecimento de uma sociedade humana regida externamente pelo Direito.

Com isso, vemos que o antagonismo do gênero humano não é só a fonte dos males que se desenvolvem durante a ideia de um estado de natureza, mas guarda os propulsores da mudança que direcionam o interesse do gênero humano para o melhor. Assim, apesar de o progresso ser ventilado como uma ideia *a priori* da razão, sua realização empírica é tomada como sendo realizada através dos males do mundo, isto é, do egoísmo adstrito ao gênero humano e da necessidade dele de garantir seus interesses subjetivos. Algo que a história filosófica compreende como sendo um artifício da natureza sob a chancela da sociável insociabilidade.

Portanto, junto à ideia de estado de natureza postula-se um gênero humano que não é naturalmente racional, tão pouco sociável, e muito menos civilizado. Mas independente desse fato, todas essas disposições encontram-se passíveis de se desenvolver. Assim, a saída do estado de natureza não representa somente a saída de um estado de insegurança e de guerra de todos contra todos, mas a necessidade – ou mesmo o dever –, do gênero humano de tornar-se aquilo que ele tem a propensão natural para se tornar. Portanto, uma obrigação *a priori*, no sentido de ser impressa racionalmente, determinando ao gênero humano

a necessidade de cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se. Que são fórmulas através da qual o gênero humano se desenvolve em direção de sua essência. Superando de tal modo o homem real, limitado pelas suas inclinações.

Assim, as disposições para a animalidade, seguida das disposições técnicas e mesmo das pragmáticas são passagens do gênero humano. Transições em direção a um mundo em que o homem possa ser prudente, portanto capaz de viver em comunidade. cuja garantia é dada ao menos em seu aspecto externo, em que a remissão a uma mudança interna vai além dos desígnios da natureza. Professando um ideal além da experiência possível. Pois, se houvesse uma determinação externa para um fim moral no sentido da moralização ele seria contraditório com a própria determinação que o arregimento, a lei moral.

Com essas ideias, vemos que a saída do estado de natureza junto à doutrina do Direito é de fato a conclusão de um trajeto da razão. Cujos elementos imprescindíveis estão previstos e elencados nas três críticas, com ênfase notória na primeira, como ora apresentamos. Pois ela dá os princípios básicos da arquitetônica filosófica desenvolvida por Kant, cujos caracteres práticos são evidenciados na *Metafísica dos Costumes*, em que o ideal de progresso a ela não se resume, manifestando-se em diversos textos do filósofo. Progresso que é necessariamente moral ao envolver várias acepções do gênero humano que buscam amparo em princípios professados a partir da *KrV*.

De tal modo, o próprio direito pode ser tomado "como se" tivesse passagens em direção ao estabelecimento de um Direito Público. Ou seja, a própria ideia de direito não parte de uma proposição *a priori* autorrealizável. Ele também se desenvolve através de passagens que têm como início a ideia de um direito natural que serve de princípio para a construção de um sistema jurídico. Ao passo que junto as sociedade humanas naturalmente vão sendo estabelecidas pretensões subjetivas, mas que acabam por acarretar a insociabilidade do gênero humano.

Assim, a ideia de posse se desenvolve no homem o qual começa a postular os seus interesses sobre os objetos externos, cuja pretensão acaba inclusive se voltando contra outros indivíduos. Nada obstante, essa observação sobre um direito privado que se estabelece, demonstra a realidade inteligível de um direito (aqui uma mera pretensão) que não é, mas que pode se tornar algo, isto é, um Direito Público capaz de garantir a liberdade de todos; ou melhor, o interesse de todos, quando essa liberdade torna-se prática, e, por conseguinte, uma vontade. Situação em que argumentamos, mas não isoladamente, que o próprio Direito teria momentos – estados –, em que se desenvolveria, e através da qual cada

momento posterior na série do tempo não seria uma superação, mas uma evolução do momento anterior, complementando os estágios anteriores com novos conceitos em direção a um estado regido por uma Justiça Pública.

Com isso, junto ao escopo do Direito vemos também uma das principais remissões à ideia de passagem que acompanha a ideia do estado de natureza; que é o fato de a natureza, englobando a razão e a ideia de direito, não admitir revoluções, com ênfase no progresso humano em direção a uma sociedade civil. Para tanto, a ideia principal que ventila esse movimento é a ideia de evolução. Observando que, apesar de a razão não admitir a revolução, a história filosófica a admite. Em que se nota certo entusiasmo moral em acontecimentos que denunciam o progresso do gênero humano no mundo, tal como, a Revolução Francesa. No entanto, o progresso somente seria válido, eficiente e de acordo com o Direito – ou um sistema de Direito, conforme o caso –, se ele garantisse uma realidade em que as disposições do gênero humano para uma realidade racional se tornasse mais tangível e presente no mundo sensível. Tal qual, por exemplo, a pretensão ao esclarecimento, ou ao menos a ilustração de um povo. Sendo que, na ótica do filósofo essa ilustração do povo não seria eficaz se proposta de forma horizontal junto ao povo, mas teria por requisito uma ordem vertical, partindo necessariamente do Estado.

De tal modo, seriam essas proposições que permitiriam uma especulação do progresso do gênero humano para além dos limites do Direito ao garantir os fundamentos, bem como germinarem junto aos homens valores de interesse para a moralização, isto é, a necessidade de agir em respeito e lei, e não meramente em conformidade a ela. Assim, por meio da constituição e de uma educação voltada para a vida em comunidade, a sociedade civil se estabilizaria de modo a permitir uma possível mudança interna unida ao gênero humano. Situação em que o Estado assumiria uma função ética junto ao mundo, e não meramente jurídica. Algo que estudiosos denominaram como sendo uma política moralizante.

Contudo, esses são os limites internos relacionados à superação da ideia de estado de natureza. Além desse ponto, estaríamos avançando sobre a moralidade em sentido estrito, com isso, além dos limites da natureza. Mas se o Estado com relação aos indivíduos encerra as ações da natureza, com a instituição deles – dos Estados –, inicia-se uma nova fase do progresso do gênero humano, a do estabelecimento de uma comunidade cosmopolita, em que os homens devem passar a ser considerados "cidadãos do mundo". Vivenciando uma realidade em que

o estado de insegurança não seria superado jamais, mas em que o estado de beligerância – isto é, o estado de preparação constante para conflito – , seria abandonado. Essa passagem requer que os Estados se unam e se obriguem mutuamente, estabelecendo limites aos seus próprios interesses, mas sem abrir mãos de suas respectivas soberanias. Mesmo porque, apesar de ideal, uma república dos povos colide com dois problemas: o estabelecimento de uma opinião pública internacional; e a necessidade de manutenção das soberanias. Proposta que arregimentada sob a ideia de uma associação sob a égide de um pacto para a manutenção da paz seria algo que deveria ser sempre buscado, sob pena da inércia dos contraentes redundar no estado de insegurança efetiva.

Dentre tudo o mais exposto, vimos que a ideia de estado de natureza foi suficientemente explorada, bem como o próprio sistema filosófico kantiano foi desenvolvido nos estritos termos de manifestar a existência teórica de uma ideia de estado de natureza capaz de romper com os limites da Doutrina do Direito, permeando-a com o sistema moral que compõe parcela da ideia cosmológica de mundo. Assim, sua realidade se dá na moral kantiana em sentido amplo. Com realização efetiva junto à história filosófica. Esta, por sua vez, é nada mais do que a ideia de um progresso que em essência requer como fonte a ideia de um estado de natureza regido mecanicamente pela natureza. Sendo assim, com essas ponderações e outras já citadas, fomos capazes de responder ao questionamento que dá início a este ensaio. Qual seja: como podemos entender a ideia de estado de natureza dentro do sistema filosófico kantiano e como se processa a sua superação através da construção da ideia de uma sociedade civil? E a nossa resposta é descrita a seguir.

A ideia de estado de natureza dentro do sistema filosófico kantiano representa a ideia de um estado que não é, mas que pode e deve se tornar algo, que em essência ele tem em si a disposição para se tornar aquilo que deve. Todavia, a realização no mundo requer o esforço de seres sensíveis cujo rompante dos grilhões da natureza representa a realização de sua própria natureza essencial em que liberdade e razão se unem em um fim terminal. Isto é, a ideia de estado de natureza representa a saída do gênero humano para algo que já está nele, cuja responsabilidade cabe a ele mesmo, em uma relação que não é só um dever, mas principalmente um direito adstrito à dignidade do gênero humano. De modo que, a destinação final adstrita a superação de uma ideia de estado de natureza requer que o homem construa e determine a si mesmo aquilo que lhe garante ser o que lhe é essencial, isto é, um ser racional determinado por si mesmo.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense**. New Haven and London: Yale University Press, 1983.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução, prefácio e textos de André Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BECK, Lewis W. **A commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago and London: Midway reprint, 1984.

_____. Kant and the right of revolution. **Journal of the History of Ideas**. v. 32, n. 3, p. 411-422, jul.-set., 1971. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2708355>>. Acesso em: 17 Out 16.

BECKENKAMP, Joãozinho. O direito como exterioridade da legislação prática da razão em Kant. **Ethic@**, Florianópolis, v. 02, n. 02, p. 151-171, 2003.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____. **Thomas Hobbes**. Traducción de Manuel Escriba de Romani. Barcelona: Plaza & Jane Editores, 1991.

BONACCINI, Juan A. Antropologia, ciência da natureza humana “por analogia”. In: DOS SANTOS, Leonel Ribeiro *et al.* **Was ist der Mensch? / Que é o Homem?**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010. p. 273-287.

BORGES, Maria de Lourdes. Resenha de Kant's Impure Ethics de Robert Louden. **Kant e-Prints**. Campinas, v. 2, n. 3, 2003.

BRANDT, Reinhard. **Política, derecho y antropología**. Traducción de el Gustavo Leyva. Mexico: Universidade Autónoma Metropolitana, 2001.

BYRD, B. Sharon & HRUSCHKA, Joachim. **Kant's Doctrine of Right**. New York: Cambridge University Press, 2010.

CAIMI, Mário. Pensamentos sem conteúdo são vazios. **Analytica: revista de filosofia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 177-194, Jan./Jun. 2001.

CASINI, Paolo. **Newton e a consciência europeia**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1995.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

COHEN, Alix. **Kant and human sciences: biology, anthropology and history**. London: Palgrave Macmillan, 2009.

DICKER, Georges. **Kant's theory of knowledge: An Analytical Introduction**. New York: Oxford University Press, 2004.

DURÃO, A. B.. A Fundamentação Kantiana do Estado de Direito. **Philosophica (Lisboa)**, Lisboa, v. 24, p. 5-20, 2004.

FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três críticas**. 3 ed. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro; DIFEL, 2012.

FÖSTER, Eckart. Introduction. *In*: KANT, Immanuel. **Opus Postumum**. New York: Cambridge University Press, 1998. p. xv-lv.

FOUCAULT, Michel. Gênese e estrutura da antropologia de Kant. *In*: FOUCAULT, Michel. **Foucault: gênese e estrutura da antropologia de Kant e a ordem do discurso**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail e Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. p. 13-80.

FRIERSON, Patrick R. **Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2003.

GASTON, Sean. **The concept of world from Kant to Derrida**. London: Rowman & Littlefield internacional, 2013.

GUEROULT, M. Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. T. 131, nº 9/12, Sept-Déc, p. 379-397, 1941. Disponível em: <[HTTP://www.jstor.org/stable/41084638](http://www.jstor.org/stable/41084638)>. Acesso em: 26 Out 16.

GOLDMANN, Lucien. **Origem da dialética: a comunidade humana e o universo em Kant**. Tradução de Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GÓMEZ, Enrique Serrano. **La insociable sociabilidad: El lugar y la función del derecho y la política em la filosofía práctica de Kant**. Barcelona: Anthropos, 2004.

GRANJA CASTRO, Dulce Maria. Prólogo. *In*: ALLISON, Henry E. **El idealismo trascendental de Kant: uma interpretação y defensa**. Prólogo e Traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. p. 7-19.

GUIMARÃES, Ylves José de Miranda. **Direito natural: visão metafísica e antropológica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

HABERMAS, Jurgen. A ideia kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 200 anos. *In*: HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 185-227.

HALL, Bryan Wesley. **The post-critical Kant: understanding the critical philosophy through the Opus Postumum**. New York: Routledge, 2015.

HECK, José N. **Da razão prática ao Kant tardio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio – 1830**. 2. ed. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 2011.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamego. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011a.

_____. Antologia. In: ARAMAYO, Roberto Rodriguez. **Kant: Antologia**. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1991. p. 47-186.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2009a.

_____. A paz perpétua: um projeto filosófico. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013a. p. 129-185.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010a.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013b.

_____. Curso de direito natural (1984): segundo anotações do aluno Gottfried Feyerabend. Tradução de Fernando Costa Mattos. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. n. 15. p. 97-113. Jan.-jun. 2010b.

_____. Ensaio sobre as doenças mentais. *In*: KANT, Immanuel.

Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime e Ensaio Sobre as Doenças Mentais. Tradução de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012b. p. 91-116.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011c.

_____. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013a. p. 19-37.

_____. **Lógica.** 3. ed. Tradução de Guido de Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2011d.

_____. **Metafísica dos costumes.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Editora Vozes, 2013c.

_____. **Notes and Fragments.** Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. *In*: KANT, Immanuel. **Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime e Ensaio Sobre as Doenças Mentais.** Tradução de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012b. p. 29-90.

_____. **O conflito das faculdades.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. O fim de todas as coisas. *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013a. p. 111-128.

_____. **Opus Postumum.** Translated by Eckart Förster and Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. **Os progressos da metafísica.** Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos Ed., 1995b.

_____. Physical geography. Translated by Olaf Reinhard. In: KANT, Immanuel. **Natural Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012c. p. 439-679.

_____. Primeira introdução à crítica do juízo. In: TERRA, Ricardo R. (org). **Kant: duas introduções à crítica do juízo**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho *et al.* São Paulo: Iluminuras Ltda, 1995a. p. 31-91.

_____. **Princípios metafísicos da ciência da natureza**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. Resposta à pergunta: Que é o iluminismo? In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013a. p. 9-18.

_____. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013a. p. 59-109.

_____. **Sobre a pedagogia**. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012d.

_____. **Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (*Opus postumum*)**. Edición preparada por Felix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.

KERSTING, Wolfgang. **Liberdade bem ordenada: Filosofia do Direito e do Estado de Immanuel Kant**. 3. ed. Tradução e revisão de Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2012.

_____. O fundamento de validade da moral e do direito em Kant. In: TRAVESSONI, Alexandre (org). **Kant e o direito**. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2009. p. 147-182.

KLEIN, Joel Thiago. A dedução do juízo teleológico na Terceira Crítica. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, p. 71-98, jan.-jun., 2013a.

_____. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 25, n. 36, p. 265-285, jan./jun., 2013b.

_____. Kant: sobre o progresso na história. **Ethic@**, Florianópolis, v. 12, n. 01, p. 67-100, Jun., 2013c.

KLEINGELD, Pauline. Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. n. 18, 105-132, 2011.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOBEIRAS, María Jesús Vázquez. El ser humano como individuo y la humanidad como “condición humana” y como “gênero humano” em el pensamiento de Kant. **Ágora – papeles de Filosofia**, Santiago de Compostela, v. 30, n. 1, p. 63-85, Jan./Jun. 2011.

_____. Fines y razones: elementos para uma antropologia filosófica em El pensamiento de Kant. *In*: DOS SANTOS, Leonel Ribeiro *et al.* **Was ist der Mensch? / Que é o Homem?**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010. p. 193-205.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Introdução de J.W. Gough. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. **Kant e-Prints**. Campinas, v. 2, n. 5, 2003. p. 2-10.

_____. Os problemas da razão pura e a semântica transcendental. **Dois pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos**, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p.113-128, outubro, 2005.

LOUDEN, Robert B. **Kant's impure ethics**. New York, Oxford University Press, 2000.

_____. Unidade cosmopolita: o destino final da espécie humana. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, p. 201-225, jan.-jun., 2013.

MENEZES, Edmilson; BOTO, Carlota. Algumas notas sobre educação e ética à luz do pensamento de Kant. **Educação (Porto Alegre, Impresso)**. v. 37, n. 3, p. 441-453, set.-dez., 2014.

MENEZES, Edmilson. **História e esperança em Kant**. Sergipe: Editora UFS, 2000.

MULHOLLAND, Leslie Arthur. **Kant's system of rights**. New York: Columbia University Press, 1990.

NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educs, 2009.

_____. **Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. O filósofo, o político e o público. **Cadernos de Filosofia Alemã**. n. 6, p. 23-32, 2000.

_____. Os cosmopolitas. Kant e os "Temas Kantianos" em relações internacionais. **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 7-46, Jan./jun., 2003.

PEREZ, Daniel Omar. Idealismo transcendental e realismo empírico: uma interpretação semântica do problema da cognoscibilidade dos objetos externos. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 2, n. 1, p. 29-40, Jan./Jun., 2014.

_____. Os significados da história em Kant. **Philosophica**, Lisboa, v. 28, p. 67-107, 2006.

_____. O significado da natureza humana em Kant. *In*: DOS SANTOS, Leonel Ribeiro *et al.* **Was ist der Mensch? / Que é o Homem?**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010. p. 207-217.

PHILONENKO, Alexis. **La théorie kantienne de l'histoire**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

_____. **L'oeuvre de Kant - La philosophie critique: La philosophie pré-critique et La critique de La raison pure**. Tome I. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

PINHO, A. A. M. Estado de natureza: das origens pré-modernas a Robert Nozick. **Revista Interdisciplinar de Direito**, v. 10, p. 165-170, 2013.

PINZANI, Alessandro. Sobre a terceira antinomia. *In*: KLEIN, Joel Thiago. **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO (Online), 2012. p. 561-590.

ROHDEN, Valério. As ideias como formas de vida da Razão. *In*: DOS SANTOS, Leonel Ribeiro *et al.* **Was ist der Mensch? / Que é o Homem?**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010. p. 337-346.

_____. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SEIDENGART, Jean. **A evolução das ideias cosmológicas de Kant em seus últimos escritos**. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 167-190, 2013.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SPINELLI, Letícia Machado. Kant e o sumo bem comunitário. **Ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 01, p. 37-57, Jun., 2012.

TERRA, Ricardo R. A arquitetura da filosofia prática. **Studia Kantiana**. v. 1, n.1, p. 291-305, 1998.

_____. **A política tensa: ideias e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. **Analytica**. v. 2, n. 1, p. 73-87, 1997.

_____. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TONETTO, Milene Consenso. **Direito Humanos em Kant e Habermas**. Florianópolis: Insular, 2010.

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Maurício Keinert. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

WALSH, W. H. **Introdução à filosofia da história**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

WEIL, Eric. **Problemas kantianos**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Realizações, 2012.

WILKERSON, T. E. **Kant's critique of pure reason: a commentary for students**. London: Oxford University Press, 1979.

WILLIAMS, Howard. **Kant's Political Philosophy**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

WILSON, Holly L. **Kant's pragmatic Anthropology: It's Origin, Meaning, and Critical Significance**. Albany: State University of New York, 2006.

WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

_____. Unsociable sociability: the anthropology basis of kantian ethics. In: **Philosophical Topics**, Fayetteville, v. 19, n. 1, p. 325-351, 1991.

Disponível em: <
http://www.jstor.org/stable/43154098?seq=1#page_scan_tab_contents>.
Acesso em: 19 fev. 2016.

YOVEL, Yirmiahu. **Kant and the philosophy of history**. Princeton:
Princeton University Press, 1980.

ZINGANO, Marco António. **A razão e história em Kant**. São Paulo:
Editora Brasiliense, 1989.