

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO-UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS-CFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA-PPGF

O Lugar Sistemático da História na Filosofia Prática Kantiana

Marcos Antônio Silva Batista

Recife

2011

MARCOS ANTÔNIO SILVA BATISTA

O Lugar Sistemático da História na Filosofia

Prática Kantiana

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, junto ao Programa de pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do Professor Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira.

Recife

2011

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

- B333l Batista, Marcos Antônio Silva.
 O lugar sistemático da História na Filosofia Prática Kantiana / Marcos
 Antônio Silva Batista. – Recife: O autor, 2011.
 102 f. ; 30 cm.
- Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
 CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2011.
 Inclui bibliografia.
1. Filosofia. 2. História - Filosofia. 3. Kant, Immanuel, 1724-1804. 4.
 Liberdade. 5. Práxis (Filosofia). I. Oliveira, Érico Andrade Marques de
 (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2011-65)

TERMO DE APROVAÇÃO

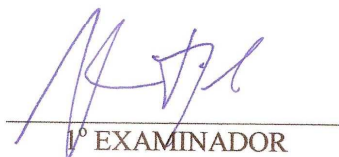
MARCOS ANTONIO SILVA BATISTA

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA


ORIENTADOR

Dr. VINICIUS BERLENDIS FIGUEIREDO


1º EXAMINADOR

Dr. THIAGO ANDRÉ MOURA DE AQUINO


2º EXAMINADOR

RECIFE/2011

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo mostrar como a filosofia da história possui um lugar sistemático dentro da arquitetura prática kantiana. Com isso, defende-se a tese de que a reflexão sobre a história é para Kant parte integrante do seu sistema prático, na qual os juízos e proposições assumiriam a forma de juízos sintéticos *a priori*. Mais do que um mero exame das implicações semânticas da História esta dissertação visa esclarecer como a filosofia prática kantiana, alicerçada pelo conceito chave da liberdade, ganha coerência e completude quando se entendem os escritos sobre a História. Portanto, longe de ser uma noção marginal na obra kantiana a filosofia da história desempenha um importante papel, sendo uma espécie de ponte necessária entre uma posição mais universalista e fundamental (formal) e uma teoria da *práxis* onde é necessário um exame sobre a exequibilidade de certos princípios práticos (histórico-jurídicos).

Palavras-chave: Filosofia; História; Kant; Liberdade; Práxis (Filosofia)

ABSTRACT

This work intends to present the systematic place of philosophy of History within Kantian practical architectonic. It presents the thesis that reflecting about History is fundamental part of Kant's practical system where statements and judgments would take the form of historical *a priori* synthetic judgment. More than just analyzing History's semantic implications, our argument intends to show how Kantian practical philosophy, grounded on the idea of freedom, becomes more coherent through the understanding of the writings on History. Therefore, far from being a marginal subject, the philosophy of History assumes a fundamental role on Kant's oeuvre. It is the necessary link between formalism and a praxis theory where the last one requires an investigation on the feasibility of some practical principles.

Key Words: Philosophy; History; Kant; Liberty; Praxis (Philosophy)

AGRADECIMENTOS

- À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES pela concessão de bolsa que permitiu a realização desta pesquisa;
- Aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE: Alfredo Moraes, Jesus Vazquez, Fernando Raul, Washington e Sandro Sayão;
- À Betânia e Isabel pela paciência e compreensão;
- Ao meu orientador Érico Oliveira pelo debate e por seu “entusiasmo” que foram sempre um incentivo;
- Aos professores Luís Vieira e Thiago Aquino pelas correções e sugestões num momento crucial deste trabalho;
- Aos colegas do mestrado: Rafael Douglas, Ednaldo Isidoro, Bruna, Romana, Tiago, Elmer, e aos membros do “grupo Kant”: Írio, Breda, Erisson, Guilherme e Giovani; Victor e Kleber
- Aos meus amigos Laércio Assis, Sandro Sena, Gilfranco Lucena, Nalfran, Gustavo, Paulo, Mário, Dinarte, Toni, Vinícius, Sebastião e Felipe, membros da *legendária e jactanciosa turma de 98*;
- A Leo Arrais, Dayse e André Aquino;
- Aos meus amigos na Paraíba: Terry Muhall, Rogério, Nínive e Ítalo, Nicole e C.J. Eland, Arlindo e Cristina, Anderson, Patrícia e João, Jairo e Marcela, Carol, Bernardo e Thiago (mais uma vez);
- A D. Célia, Mirella e Carol
- A minha mãe, meus irmãos (Aline, Marcinho, André e Paulo) e ao meu pai;
- A Simone e Isadora por estarem sempre perto e pelo amor.

LISTA DE ABEVIATURAS

CRP: *Crítica da Razão Pura*;

CRPr: *Crítica da Razão Prática*;

CFJ: *Crítica da Faculdade de Julgar*;

Idéia: *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*;

Teoria e Prática: *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*;

MC: *Metafísica dos Costumes*;

Religião: *Religião nos Limites da Simples Razão*;

Começo Conjectural: *Começo Conjectural da História Humana*;

Antropologia: *Antropologia do ponto de vista Pragmático*;

Lógica: *Manual dos Cursos de Lógica Geral*;

Fundamentação ou FMC: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO... 9

CAPÍTULO I: Razão Pura e Liberdade: a possibilidade da filosofia prática

- 1.1- A Idéia de “sistema” em Kant: a arquitetônica da razão...14
- 1.2- A liberdade como conceito chave da filosofia prática kantiana...19
- 1.3- A fundamentação da filosofia prática: busca e fixação do “*princípio supremo da moralidade*”...24
- 1.4- Juízos sintéticos *a priori* práticos: o imperativo categórico e suas diferentes formulações...31

CAPÍTULO II: A teleologia da História: o projeto de uma história *a priori*

- 2.1- *Historie* vs. *Geschichte*: o objeto da história...40
- 2.2- Os juízos teleológicos da história...44
- 2.3- A destinação prática do homem: o propósito da história...49
- 2.4- As máximas reguladoras na *Idéia de uma História Universal*: a razão como uma disposição natural da espécie...55
- 2.5- A insociável sociabilidade: antagonismo e sociedade civil...61

CAPÍTULO III: Reino dos Fins e História: a idéia de uma esperança bem fundada?

- 3.1- Da *Idéia* à *Paz Perpétua*: Idealismo versus *Real Politik*?...67
- 3.2- Os princípios jurídicos na *Paz Perpétua*...73
- 3.3- Os princípios jurídicos da história: a exeqüibilidade de uma história *a priori*...81

CONCLUSÃO...92

BIBLIOGRAFIA...95

INTRODUÇÃO

Desde sua fundação, a filosofia moral desenvolvida por Kant tem sido centro de um ardoroso debate. Por isso, não é difícil encontrar aqueles que a criticaram de forma contundente. Os exemplos são numerosos e podem ser encontrados já no idealismo alemão, e vão de Herder a Hegel, chegando com outros contornos à Schopenhauer e Nietzsche. No entanto, um ponto precisa ser ressaltado: todas as interpretações da moral kantiana, sejam defesas ou ataques, fundam-se na leitura desta como uma moral universalista. Dessa maneira, a filosofia moral kantiana é caracterizada como um formalismo vazio, ahistórica, rigorista e subjetiva¹. Diante de todas essas acusações outra ainda se soma, a de que a moral kantiana não contém uma teoria da *práxis*. A partir dessa crítica também se segue a idéia de que a moral kantiana é incapaz de dar conta de questões concretas, como as da vida em comunidade, e por isso representaria uma lacuna entre moral e política. Tais interpretações da filosofia moral kantiana se situam sempre no âmbito da fórmula da lei universal,² e com isso apenas na sua parte pura.³

Se considerarmos a filosofia da história escrita por Kant, as críticas são ainda piores. Isto porque mesmo alguns admiradores e estudiosos da filosofia kantiana consideram difícil enxergar qualquer espaço para as especulações sobre a história dentro do sistema prático kantiano.⁴

Por isso, a filosofia da história de Kant foi durante muito tempo um tema marginal dentro do estudo da filosofia crítica. Inicialmente, várias foram as razões para o afastamento dos intérpretes em relação aos textos sobre a história. Pode-se enumerar ao menos três pontos de desconfiança em relação à filosofia da história que provocaram tal afastamento: (a) Alguns intérpretes viam nestes textos apenas reflexões sobre questões de época, o que os tornavam meros escritos ocasionais como, por exemplo, as recensões à Herder e Moses Mendelssohn, ou a crítica ao realismo político hobbesiano.

¹ Neste caso porque põe como fundamento da moral o conceito da autonomia do sujeito, isto é, a auto-legislação racional da vontade.

² Um exame cuidadoso dos inúmeros princípios práticos que fazem parte do sistema moral kantiano é oferecido em WOOD (1999).

³ Sobre a parte “impura” da filosofia moral de Kant ver: LOUDEN (2000).

⁴ Quando se fala em sistema prático kantiano é preciso ressaltar o que Kant entende por prático: “*Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade.*” (KANT, *CRP B* 828).

Poderia ser ainda acrescentada a hipótese de que os textos sobre história, filosofia política e do direito não passariam de reflexões desinteressadas do autor ou, ainda pior, frutos de sua senilidade.⁵ (b) Os textos sobre história pareciam quebrar a unidade do sistema prático, pois trariam para a discussão da filosofia prática noções como história e sociedade, além da preocupação com a antropologia, o que iria de encontro às idéias contidas em textos como *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, onde Kant explicitamente tenta mostrar que tais noções, não são unicamente estranhas à fundamentação da moralidade, como também ferem o caráter numenal da ação moral e a sua conseqüente atemporalidade e universalidade. (c) A filosofia da história seria incoerente com a filosofia crítica, pois engendraria no sistema idéias “dogmáticas”, a saber, uma teodicéia a partir de noções como intenção da natureza e providência que ultrapassariam os limites traçados por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

O problema aqui encontrado é de que caso estas objeções não sejam respondidas a filosofia da história ameaçaria a coerência da moral kantiana, tornando-se, assim, contraditória e inviável como elemento de investigação.

No entanto, apesar das críticas acima, recentemente, um grande número de “*scholars*” (estudiosos) da filosofia de Kant vem demonstrando a coerência da filosofia da história kantiana em relação ao seu sistema prático. Pauline Kleingeld, por exemplo, tenta mostrar que as principais objeções levantadas contra a filosofia da história escrita por Kant podem ser resolvidas de forma coerente. Tais objeções podem ser refutadas se levarmos em consideração dois imperativos centrais para a teoria moral kantiana: o de promover o *Sumo Bem* e o de buscar a perfeição.⁶ Tais imperativos morais, afirma Kleingeld, apontam justamente para as posições defendidas por Kant na sua filosofia da história, ou seja, que o progresso moral da humanidade é possível e de que isto se dá a partir da idéia do desenvolvimento racional da espécie humana.

Os críticos também se esquecem que a reflexão de Kant sobre a história está em sintonia com os problemas apresentados por sua época. Kant é um dos mais ardorosos representantes do iluminismo, e buscou de todas as formas defender as idéias desta corrente. Não só a sua filosofia da história e moral são marcadas pelas influências do iluminismo como também a sua filosofia teórica. É fácil encontrar, por exemplo, na *Crítica da Razão Pura* uma grande quantidade de passagens que estão embebidas por

⁵ ARENDT (1992) pp.8-9

⁶ KLEINGELD (1999) pp.59-60

metáforas políticas e jurídicas. Tais passagens dão mostra do comprometimento ideológico de Kant com as questões políticas de sua época.⁷ Dessa maneira, as ligações de Kant com o programa do iluminismo reforçam a tese de que o projeto filosófico kantiano era o de conceber uma “metafísica do iluminismo”, isto é, elevar a época do esclarecimento ao nível de idéia da razão.⁸

Alguns aspectos importantes ligam a filosofia kantiana ao iluminismo e sem dúvida, o mais importante deles é o conceito de liberdade como autonomia que é central para a filosofia prática kantiana. Tal conceito chega à Kant via Rousseau e tornou-se o ponto de virada de todo o seu projeto filosófico.⁹ Outro aspecto importante para a filosofia kantiana, principalmente para a filosofia da história, é a idéia da perfectibilidade do homem. Esta questão é interpretada dentro do contexto alemão, e em especial por Kant, como a questão do destino prático da humanidade. Desse modo, a filosofia kantiana assume como sua tarefa filosófica a consideração da moral enquanto projeto cosmopolita.¹⁰ Conceitos como Autonomia e cosmopolitismo fazem parte do estoque conceitual apresentado por Kant em sua filosofia moral e da história, que ainda hoje são responsáveis pela sua aceitação e assimilação crítica. Por isso, filósofos de diferentes matizes como Rawls, Habermas e Derrida tomam a filosofia moral, política e da história kantiana como ponto de partida para confeccionarem suas abordagens sobre questões contemporâneas. Dessa forma, temas como a hospitalidade universal, o igualitarismo jurídico ou o direito cosmopolita são assumidos, muito embora de maneira crítica, por esses autores.¹¹

Apesar do seu caráter inovador e da sua riqueza conceitual a filosofia da história continua provocando dificuldades entre os leitores de Kant.¹² A questão mais difícil em relação aos textos referentes à história é sobre a possibilidade de “sistematizabilidade” de tais escritos.¹³ As respostas oferecidas são diversas e mostram o quanto esta questão ainda precisa avançar. Autores como Allen Wood, Pauline Kleingeld, Henry Allison e

⁷ Cf. O’NEILL (1989) pp.3-27

⁸ Ver. HUTTER (2009) pp.68-81

⁹ Cf. VELKLEY (1989) pp.18-19; CASSIRER (1970) pp.32-33 HENRICH (2003) pp.55-56

¹⁰ CRP A 840 B 868.

¹¹ Cf. RAWLS (2000) pp.275-283; DERRIDA (2000) pp.3-18; HABERMAS (2002) pp.185-227

¹² Como mostra Otfried Höffe, podemos destacar quatro importantes contribuições oferecidas por Kant em sua filosofia da História e do Direito que são relevantes dentro do debate ético-político contemporâneo: 1) Kant eleva o conceito de paz ao *status* de um conceito fundamental da filosofia; 2) O conceito de paz está intimamente ligado ao de direitos humanos; 3) O conceito de paz vincula-se a idéia de cosmopolitismo que, por sua vez, liga-se ao de direito internacional; 4) A noção platônica do soberano filósofo é assimilada à noção de povo soberano, que se autogoverna através de leis igualitárias. (Cf. HÖFFE, 2006 p.xv)

¹³ HAMM (2005) pp.67-88

acreditam que a filosofia da história de Kant deve ser entendida numa perspectiva teórica. Para eles, na filosofia da história kantiana, sobretudo, no texto *Idéia de uma História Universal*, estão contidos elementos para resolução de certas indagações teóricas que se apresentam como um imenso programa de pesquisa empírico-factual.¹⁴

Por outro lado, existem comentadores como Sharon Anderso-Gold, Zeljko Loparic, Otfried Höffe, Manfred Kuhen e Thiago Klein que enxergam na filosofia da história kantiana uma etapa fundamental do pensamento prático do autor.

Outra questão que não foi decidida entre a comunidade de intérpretes de Kant é se os juízos históricos são meramente regulativos, teleológicos ou eles poderiam assumir a forma de juízos sintéticos *a priori* históricos. Autores como Wood e Klingeld defendem a primeira opção, enquanto Höffe e Loparic estão mais inclinados a aceitar a segunda.

O nosso trabalho, portanto, tem como tarefa principal demonstrar que a filosofia da história ocupa um lugar dentro do sistema prático kantiano. Para isso, iremos seguir uma pista oferecida por Kant em seus escritos sobre história, filosofia política e do direito. Acreditamos que nestes escritos a reflexão sobre a história de Kant se desenvolvem em dois níveis:

Em uma primeira fase de sua reflexão sobre a história, Kant foi conduzido por um caminho que apontava na direção da história como desenvolvimento da liberdade através do desenvolvimento das disposições originárias do homem. Neste primeiro momento a filosofia da história de Kant se viu as voltas com os juízos teleológicos.

Em um segundo momento, mais precisamente a partir da década de 90 do século XVIII, Kant foi capaz de pensar a história como progresso da liberdade em termos de um progresso jurídico da espécie humana. De tal forma que torna-se possível apontar para o futuro prático-moral da espécie como um todo.

A partir desta hipótese nosso trabalho será dividido em três partes:

No capítulo I, iremos examinar o conceito de liberdade, pois este é conceito chave para podermos entender a filosofia prática kantiana e com isso também a filosofia da história. Mas antes de qualquer consideração sobre a liberdade é preciso tratar do conceito de “sistema” para elucidarmos de que maneira Kant concebe o seu sistema. A partir deste ponto, ficará claro para o leitor como a filosofia moral kantiana já exhibe elementos que a conectam com a filosofia da história como, por exemplo, o conceito de

¹⁴ WOOD (2006) e KLEINGELD (1999)

reino dos fins, isto é, de uma comunidade de legisladores racionais e autônomos que por isso, desenvolvem suas capacidades na direção de uma coletividade ética.

No capítulo II, demonstraremos como Kant elabora a noção de uma história *a priori* e fundada numa esfera de juízos regulativos, isto é, “como se”, uma suposição. Apesar de sua estrutura limitada tais juízos têm em vista um fim jurídico-político. Ou seja, toda história adquire propósito de acordo com a idéia racional de uma sociedade interna e externamente justa, uma sociedade cosmopolita. Esta sociedade, por sua vez, deve contemplar o todo da espécie humana. O homem será compreendido como todo e qualquer ente vivo, biológico, mas terá como disposição própria, característica a razão. Dessa maneira, pode ser facultada ao homem a entrada no mundo histórico através do desenvolvimento das suas capacidades (disposições) racionais. Por fim, através dos conflitos e discórdia encontra-se a passagem para o estabelecimento de uma sociedade legalmente e moralmente perfeita.

No capítulo III, mostraremos como Kant ultrapassa a esfera dos juízos meramente regulativos para apresentar uma prova sobre o progresso moral da espécie humana. Kant, dessa forma, não irá tratar apenas do desenvolvimento da liberdade, mas do progresso jurídico-político da espécie humana. A história será capaz de apresentar um “signo” do progresso, uma experiência histórica que aponte para o progresso jurídico do homem, isto é, sua moralização. Tal estrutura normativa tentaremos mostrar, é sintética *a priori*.

CAPÍTULO I

Razão Pura e Liberdade: a possibilidade da filosofia prática

1.1- A idéia de sistema em Kant: a arquitetônica da razão

A razão humana é, por natureza, arquitetônica [...]
(CRP A474; B502)

As interpretações sobre o significado do conceito de “sistema” em Kant e, sobretudo, o problema da unidade do sistema crítico, foram condicionadas pelo paradigma epistêmico. A *Crítica da Razão Pura* foi vista, primeiramente, como uma resposta positiva, pelo lado das ciências, às condições de possibilidade para uma fundamentação do conhecimento. A filosofia crítica é por isso uma teoria do conhecimento que busca fundamentar ciências como a física e a matemática. Tal visão pode ainda ser encontrada em autores como Robert E. Butts, como mostra a seguinte passagem:

[...] Os escritos de Kant sobre ciência, incluindo a *Crítica da Razão Pura* e os *Princípios Metafísicos da Filosofia da Natureza*, enfatizam o tratamento de questões sistemáticas referentes à lógica e estrutura de sistemas científicos completos, e também questões referentes à justificação epistemológica de tais sistemas. O modelo dos sistemas científicos é, evidentemente, a física newtoniana; de fato, Kant ensinou ao longo de sua carreira que as únicas explicações legítimas para os fenômenos naturais são aquelas fornecidas pela física-matemática. (BUTTS, 1990 p. 1)

Esta forma de enxergar a filosofia kantiana e, em particular a *Crítica da Razão Pura*, tem a sua origem no neokantismo. Ele foi o primeiro a elaborar o projeto de uma fundamentação das ciências positivas em bases kantianas, e buscou também a elaboração de uma epistemologia das ciências do espírito. Dessa maneira, os textos de filosofia da história escritos por Kant seriam um dos alicerces para a fundamentação

metodológica das ciências do espírito; projeto este pretendido, por exemplo, por Henrich Rickert.¹⁵ As ciências do espírito seriam constituídas seguindo o paradigma epistêmico das ciências físico-matemáticas, em resumo, o que se buscava para elas era o grau de certeza e rigor metodológico das ciências físico-matemáticas, como mostra Gadamer:

[...] o problema filosófico central apresentado pelas ciências humanas era considerado como epistemológico, em analogia com as ciências naturais e sua fundação na filosofia kantiana. A *Crítica da Razão Pura* de Kant tinha justificado os elementos *a priori* no conhecimento experiencial das ciências naturais. Dessa maneira, a tarefa era providenciar uma justificação teórica para o modo de conhecimento das ciências históricas. (GADAMER, 2004 p. 507)¹⁶

Não é através de uma epistemologia, contudo, que se pode encontrar a possibilidade para entender a filosofia da história kantiana. A única possibilidade para entendermos a história de forma sistemática é pensando na destinação prática da humanidade.¹⁷ Segundo Kant, este problema é a questão central, não só da filosofia prática em geral, mas de toda a filosofia. Mas antes de discutirmos esta questão é preciso determinar que significado assumirá o conceito de “sistema” na filosofia crítica kantiana.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que toda ciência deve almejar uma unidade sistemática, isto é, elas devem buscar a unidade de todos os seus conhecimentos segundo uma idéia e tal unidade deve, por sua vez, atender aos fins da razão.¹⁸ Sistemática é algo, naturalmente, exigido pela razão e que atende tanto a interesses especulativos quanto práticos. Dessa maneira, a razão especulativa busca, como já foi dito, a unidade sistemática do conhecimento, enquanto a razão prática a unidade das máximas da ação. A razão confere unidade sistemática ao conhecimento e as ações através do uso regulador das idéias como ilustra a seguinte passagem:

[...] as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo
[...] Em contrapartida, tem um uso regulador excelente e

¹⁵ Cf. HÖFFE (2005) p. 275.

¹⁶ Cf. também GADAMER (1998) pp.34-35.

¹⁷ Heidegger criticou esta leitura um tanto redutora da *Crítica da Razão Pura*. A *Crítica* certamente fornece fundamentos epistemológicos para as ciências positivas, ou até mesmo as ciências do espírito, mas não é possível reduzi-la unicamente a isto. Cf., por exemplo, HEIDEGGER (1996).

¹⁸ *CRP A 832; B 860*.

necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um fim (*focus imaginarius*) [...] e que serve para lhe conferir unidade [...] (CRP A 644; B 672)¹⁹

No caso das ações, ou melhor, da razão no seu uso prático esta relação se dá através dos postulados práticos.²⁰ A unidade requerida pela razão, na sistematização do conhecimento e da moral, é uma unidade que tem sempre em vista um fim, e este tipo de unidade Kant denomina de unidade arquetônica.²¹

A arquetônica da razão pura compreende a segunda parte da Doutrina transcendental do Método da *Crítica da Razão Pura*, e é nela que Kant irá tratar do problema da finalidade de todos os conhecimentos. Duas coisas podem ser destacadas sobre a arquetônica da razão, a primeira é que ali Kant faz uma distinção entre o projeto filosófico do iluminismo e o projeto escolástico ou dogmático que irá contribuir para o entendimento da sua filosofia política e da história. E a segunda é a idéia de que a unidade almejada por este novo projeto é orgânica e que, portanto, a razão é teleológica.²² Kant define a arquetônica como “*a arte de construir sistemas.*”²³ Muitos leitores e estudiosos da filosofia kantiana viram neste tipo de afirmação, unicamente, os traços de um caráter dogmático proveniente da escola wolffiana, ou até mesmo, a marca de certo exagero excêntrico por parte de Kant.²⁴

Estas críticas, no entanto, não foram capazes de captar o rico estoque conceitual existente na arquetônica, que fornece conceitos importantes tanto para a compreensão da filosofia da história kantiana, quanto para a idéia kantiana de filosofia em geral. Para alguns autores a doutrina do método e a arquetônica em particular oferecem o ponto de vista kantiano sobre o que a filosofia deve ser, ou melhor, a tarefa de toda filosofia.²⁵

Os críticos deveriam levar em consideração a mudança operada por Kant em relação ao conceito de arquetônica. Em um dos seus escritos pré-críticos Kant vale-se de um tom, notadamente, irônico para descrever o projeto arquetônico elaborado por Christian Wolff, como se vê na seguinte passagem:

¹⁹ Cf. também CRP A 647 B 675, A 676 B 704 e A 686-7 B 714-15.

²⁰ Cf. *Manual dos Cursos de Lógica* §38 e CRPr A 238.

²¹ CRP A 832 B 860.

²² Em relação à idéia da razão como teleológica ver CRP B 167

²³ CRP A 832 B 860

²⁴ Aqui podem ser mencionados um número considerável de autores que descaram sobre a importância da arquetônica para a compreensão da filosofia kantiana, tanto teórica, quanto prática. Confira, por exemplo, Robert Paul Wolff (1963), Joseph Marechal (1959), Jonathan Bennett (1966), Norman Kemp Smith (1918), W.H. Walsh (1975), Lewis White Beck (1960) e Ernst Tugendhat (1996).

²⁵ Ver: NEIMAN (1994) p. 200 e MANCHESTER (2003) p.188

[...] quando consideramos os construtores de castelo no ar dos tantos mundos do pensamento, cada um dos quais habita tranquilamente o seu com exclusão dos outros (aquele, por exemplo, que habita a ordem das coisas tal qual construída por Wolff a partir de pouco material da experiência, mas mais de conceitos sub-reptícios [...]), teremos paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de sonhar. (*Escritos Pré-críticos*, 2005 p.176 AK II, 342)

É verdade que as preocupações com o conceito de arquetônica que Kant desenvolve na *Crítica da Razão Pura* são herdadas da tradição wolffiana-baumgartiana e do contato com o trabalho de J.H. Lambert. Mas ao contrário de Wolff, Baumgarten e Lambert, Kant dará nova direção àquele conceito, pois retira dele a imagem, muito comum através do séc. XVIII, de que a arquetônica possui a conotação de um projeto elaborado por um arquiteto, artífice (artista) e que está relacionado à idéia de uma ciência que trate dos predicados do ente em geral, ou a resolução dos problemas metodológicos implicados na relação entre a metafísica e as outras ciências.²⁶ Em Kant, a arquetônica se apresenta como a tarefa de oferecer ao todo do conhecimento uma unidade segundo regras, como já foi descrito acima, esta tarefa não é levada adiante por um arquiteto, “*artista da razão*”²⁷ mas por um filósofo entendido como legislador da razão. O filósofo, com efeito, possui a responsabilidade de formular os fins válidos para todos os conhecimentos. Tal posição só pode ser alcançada, segundo Kant, numa oposição entre um conceito de filosofia escolástico (*Schulbegriff*) e um conceito de filosofia cosmopolita ou cósmico (*Weltbegriff*). Kant apresenta claramente a distinção entre estes dois conceitos na passagem abaixo:

A filosofia é [...] o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais por conceitos. Este é o conceito dessa ciência na escola (*Schulbegriff*). Mas, segundo seu conceito no mundo (*Weltbegriff*), ela é a ciência dos fins últimos da razão humana (*Von den letzten Zwecken*). Esse alto conceito confere dignidade (*Würde*) à filosofia, isto é, um valor absoluto (*Werth*). Na verdade, somente ela possui efetivamente um valor intrínseco (*innern*) e só ela confere valor a todos os outros conhecimentos. [...] no que se refere à filosofia em seu sentido no mundo (*in sensu cosmico*), ela pode chamar-se também uma ciência da máxima suprema (*der höchsten Maxime*) do uso de nossa razão, na medida em que se entenda por máxima o

²⁶ Cf. MANCHESTER (2003) p. 195

²⁷ CRP A 839 B 867

princípio interno de escolha entre fins diversos. Então, em sua significação última, a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento e uso da razão com a meta final (*Endzweck*) da razão humana, o fim supremo (*obersten Zweck*) a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar. (*Lógica*, AK 23-24 p. 49-51) ²⁸

Portanto, a filosofia enquanto tarefa cósmica ou cosmopolita deve unificar todos os conhecimentos enquanto fins essenciais segundo um fim mais alto (supremo). Kant nos adverte que tal fim não é outro senão, como já foi mostrado, a destinação (vocação) prática do homem.²⁹

Os fins essências não são ainda, por isso, fins supremos; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita da razão). Portanto, os fins essenciais são ou o fim último, ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meios. **O primeiro não é outra coisa que o destino total do homem e a filosofia desse destino chama-se moral.** (*CRP*, A 840 B 868 grifo nosso)

Em seguida, Kant mostra que a filosofia enquanto legislação da razão pode ser dividida em dois campos de objetos:

[...] a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se aquilo que é; a dos costumes ao que deve ser. (*CRP*, A 840 B 868)

Existe, dessa maneira, uma primazia do prático sobre o teórico, da liberdade sobre a natureza, enquanto fim supremo da razão humana. A filosofia, portanto, não é cosmopolita por referir-se a conhecimentos válidos universalmente, isto é, porque suas proposições são válidas independentemente das épocas ou culturas. Tais características são evidentes para Kant e podem também ser aplicadas ao conceito escolástico da filosofia. A filosofia torna-se uma tarefa cosmopolita, unicamente, porque ela desenvolve o uso moral-prático, e é isso que faz com que a primeira *Crítica* abra o espaço para uma filosofia essencialmente prática na era das ciências modernas. Kant ao conferir um status, eminentemente, prático ao uso supremo da razão segue o caminho aberto por Rousseau para uma crítica interna do iluminismo. Tal crítica visa mostrar que a razão iluminista, ao apostar no sucesso teórico do avanço das ciências, como padrão

²⁸ Cf. também *CRP* A 839-40 B 867-8

²⁹ *CRP*, A 838-9 B 866-7

da iluminação do homem, incorreu no erro da instrumentalização da razão. Por isso, não é possível apontar a perfeição do homem tomando como ponto de partida apenas o desenvolvimento do conhecimento. Kant, porém, não irá menosprezar o papel da razão teórica. Ele vê a razão teórica, as ciências em geral como um meio para alcançar os fins supremos da humanidade.

De acordo com a divisão exposta acima a metafísica dos costumes trata de tudo aquilo que é concernente à liberdade; este é propriamente o objeto deste domínio. A filosofia da história kantiana possui uma ligação com muitos dos temas expostos acima, entre eles a questão fundamental, suprema de toda filosofia segundo Kant: a destinação prática (a perfeição) da humanidade. Por isso, é necessário examinar o fundamento de toda filosofia prática (metafísica dos costumes), a saber, a liberdade.

1.2-A liberdade como conceito chave da filosofia prática kantiana:

O conceito de liberdade é a chave das mais sublimes proposições práticas [...] (CRPr A 14)

Na secção anterior, vimos como o conceito de liberdade possui centralidade dentro da arquitetônica kantiana, sendo o ponto de unificação de todas as partes do sistema prático erigido por Kant.³⁰ Dessa maneira, as partes que compõem a filosofia prática kantiana formam um ambicioso projeto que busca a resolução de certos problemas referentes à possibilidade, efetividade e aplicabilidade do conceito de liberdade.³¹

Autores como Ernst Cassirer desenvolveram uma compreensão sobre esta questão que revela a importância do conceito de liberdade para a filosofia kantiana. No famoso encontro de Davos, onde Cassirer debateu com Heidegger as linhas mestras e o futuro do projeto kantiano, ele expôs sua posição em relação a tal projeto e de como o problema da liberdade se constitui como o seu tema central. Na passagem a seguir fica clara a posição de Cassirer quanto à importância fulcral do conceito de liberdade:

³⁰ Com relação à filosofia prática de Kant e as partes que a compõe Wolfgang Kersting oferece um excelente resumo em seu artigo, *Politics, Freedom, and Order: Kant's political philosophy*. Segundo Kersting, “a filosofia prática de Kant em sua inteireza compreende a ética e a filosofia do direito, teologia moral, antropologia moral e a filosofia da história, e combina-as dentro de uma impressionante estrutura teórica. A teoria da autolegislação da razão pura prática desenvolvida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e a *Crítica da Razão Prática* (1788) situam-se no centro do sistema.” (KERSTING, 1992 p.342 tradução minha)

³¹ Cf. para tanto CRPr, A 3-8 e MC, Ak 217.

Quando se contempla a totalidade da obra de Kant brotam grandes problemas; um deles é o da liberdade. A meu entender foi sempre este o problema fundamental propriamente dito de Kant: Como é possível a liberdade? (CASSIRER In: HEIDEGGER, 1996 p. 212 tradução e grifo meus)

Talvez seja possível perguntar se não existiria aqui um desequilíbrio na economia da filosofia crítica, por apontar um único problema como o problema fundamental dentro da arquitetônica kantiana. Porém, é possível mostrar como a questão da liberdade não transgride a economia da razão, sendo, pelo contrário, a “*pedra angular do edifício inteiro.*”³²

Em relação à filosofia da história, a importância do conceito de liberdade torna-se clara quando se observa a sentença inicial do primeiro escrito de Kant sobre o tema, ela evidencia que o tratamento da história tem estreita relação com o conceito de liberdade, como apresenta a passagem a seguir:

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, os seus fenômenos- as ações humanas-, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa desses fenômenos, por mais profundamente ocultos que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular[...] (*Idéia, Introdução* p.9 grifos e alterações minhas)

Apesar de tratar do conceito de liberdade em vários de seus textos, incluindo os textos sobre filosofia política, da história, antropologia e educação, Kant irá nestes usar resultados de investigações aprofundadas em outros escritos. Dentro do sistema crítico uma extensa explicação sobre o conceito de liberdade é oferecida, principalmente, nas seguintes passagens, na terceira antinomia da *Crítica da razão Pura* e, sobretudo, na sua resolução (B559-86), analítica da *Crítica da Razão Prática*, na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na *Metafísica dos Costumes* e no Livro I da *Religião nos Limites da Simples Razão*.

As críticas ao conceito de liberdade kantiano foram inúmeras e refletem as dificuldades dos leitores em compreender a essência do argumento de Kant. Dessa

³² CRPr A 4 p.12

forma, a liberdade em Kant foi vista tanto como formalismo vazio³³, como também a demonstração patente da impotência da burguesia alemã que era incapaz de alcançar sua liberdade na práxis histórica e, dessa maneira, se valia de uma expressão idealizada para satisfazer este desejo.³⁴ As críticas aqui mencionadas se articulam em um ponto: o conceito de liberdade proposto por Kant e a idéia de moralidade que o acompanha exigem dos agentes algo de impossível e por que não perverso, a negação da “vida concreta”, da substância ética de suas ações em nome de uma legislação inalcançável.³⁵

Muito embora Kant tenha se esforçado para desenvolver uma compreensão clara da questão, muitos intérpretes kantianos continuam a ver no conceito de liberdade um dos mais intrigantes e confusos temas do seu sistema filosófico.³⁶ É verdade que o conceito de liberdade desenvolvido por Kant comporta uma série de problemas, provavelmente, o mais notável deles seria a multiplicidade de suas concepções. Como mostra Lewis White Beck é possível identificar nas obras de Kant ao menos cinco concepções de liberdade, fazendo com que a compreensão do tema seja árdua para qualquer leitor.³⁷ As cinco concepções podem aqui ser resumidas da seguinte forma, liberdade empírica, moral ou autonomia, liberdade como espontaneidade, transcendental e postulada.³⁸ Segundo Henry Allison, a lista oferecida acima poderia ainda ser expandida se fosse considerado o conceito de liberdade externa (legalidade) proposto por Kant na sua filosofia política, da história e do direito.³⁹

No entanto, se levarmos em consideração que o conceito de liberdade empírica é não problemático para Kant, e de que o de liberdade postulada é, justamente, a de um tipo de liberdade não empírica que nós possuímos. E se considerarmos que Kant irá caracterizar a liberdade transcendental como a espontaneidade absoluta da vontade dos agentes humanos, resta-nos ainda autonomia e espontaneidade como tipos distintos de liberdade. (Cf. ALLISON, 1995 p.11)

Dessa forma, temos nas obras de Kant os conceitos de liberdade moral ou prática identificada à autonomia e o conceito de liberdade transcendental identificado à espontaneidade da vontade. Esses são, sem dúvida, os dois conceitos principais de

³³ HEGEL, G.W.F (2010) §133 e especialmente §135.

³⁴ MARX, Karl (1978) p.11-20

³⁵ Outros autores poderiam ser aqui incluídos como, por exemplo, Nietzsche, Scheler e Lukács que compartilham das críticas acima descritas.

³⁶ REATH (2006) p.275 Cf. também ALLISON (1990) p.1

³⁷ BECK (1987) pp.35-51.

³⁸ Ibid.

³⁹ ALLISON; (1990) p.5

liberdade em Kant. Cada uma dessas concepções de liberdade pode ser caracterizada de acordo com o tipo de ação implicada nelas. Dessa maneira, a liberdade transcendental ou espontaneidade refere-se à ação racional em geral, isto é, a capacidade do agente de determinar-se a agir com base em princípios gerais sejam eles prudenciais ou morais. Já a liberdade moral ou autonomia concerne à ação moral em particular, ou seja, a capacidade da razão pura ser prática, de se tornar o fundamento determinante (suficiente) da vontade, independentemente, dos impulsos sensíveis: inclinações ou desejos. Estes dois conceitos de liberdade acima descritos referem-se à distinção entre vontade e arbítrio, ou seja, *Wille* e *Willkür* presente nos textos de Kant. O primeiro termo *Wille* refere-se à vontade enquanto faculdade legisladora, isto é, capaz de produzir leis práticas, racionais. Com o segundo termo temos a vontade pensada enquanto arbítrio, ou seja, a capacidade do agente de decidir a partir de máximas, isto é, a capacidade de escolha do agente.⁴⁰

Já na primeira *Crítica* o conceito de liberdade assume as suas duas concepções principais, isto é, a liberdade é vista como liberdade transcendental e liberdade prática. A primeira é entendida como espontaneidade absoluta, isto é, como “*a faculdade capaz de iniciar por si um estado*”. Enquanto a segunda é definida como “*a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade*”. Se este raciocínio for seguido veremos que:

A primeira Crítica estabelece a possibilidade da liberdade transcendental através da resolução da terceira antinomia, enquanto a segunda Crítica estabelece sua realidade pela apresentação de sua necessária conexão com a lei moral. Que tem o status de um “fato da razão”. A lei moral então torna-se a *ratio cognoscendi* da liberdade, desde que através da consciência desta lei que alguém torna-se informado da sua liberdade, enquanto a liberdade funciona como a *ratio essendi* da lei moral. (ALLISON, 1983 p. 310. Tradução nossa)

Esta é a resposta kantiana para o problema da ação em geral, resposta que como vemos é acompanhada de todo um arsenal crítico. O problema da ação em geral é o fio condutor para o problema da ação moral e, desse modo, discute-se como é possível uma ação moralmente válida.

⁴⁰ Esta caracterização é amadurecida por Kant na *Metafísica dos Costumes*. (Cf. *MC Ak 226*, p.33 e BECK, 1965 pp. 215-229)

O problema ainda torna-se mais acentuado se for observado o duplo caráter do homem. Como mostra Kant, ainda na primeira *Crítica*, o homem é possuidor de um duplo caráter, isto é, no homem concorrem duas formas de determinação do arbítrio: o princípio racional e os impulsos oriundos da sensibilidade. O agente humano, assim, não tem uma vontade perfeitamente racional, possuindo, com isto, um arbítrio sensível (*arbitrium sensitivum*). Diante disto, o seguinte dilema moral pode ser levantado: “*como é que uma vontade que não é perfeitamente racional pode ser determinada por um princípio que é ele, puramente racional?*”⁴¹

A primeira tentativa kantiana para resolver este problema foi apresentada no *Cânon da Razão Pura*. Neste, Kant elabora a distinção entre o imperativo moral, isto é, o princípio objetivo de avaliação de nossos atos, e a máxima moral, o princípio subjetivo de execução.⁴² Porém, a solução apresentada no *Cânon* não é satisfatória, pois Kant lança mão de um conceito de moralidade ainda ligado a idéias pré-críticas.⁴³ No *Cânon*, Kant ainda filia-se a uma tradição eudemonista, pois conecta a moralidade ao conceito de felicidade, como ele próprio afirma: “[...] o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade.[...]”⁴⁴ Kant, assim, faz com que a máxima moral dependa de uma condição sensível, e este processo pode ser acompanhado aqui:

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração). Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a felicidade; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos como podemos tornar-nos dignos da felicidade. A primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena a maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade. (CRP A 806 B 834)

A passagem acima ilustra de forma ainda mais clara como Kant visava ligar a máxima racional ao conceito de felicidade. Dessa forma, o imperativo que comanda a ação expressa a seguinte obrigação: devemos agir para “*nos tornamos dignos da*

⁴¹ ALMEIDA (1998) p. 54. Kant distingue o arbítrio humano de outros dois tipos de arbítrio, a saber, o dos animais que possuem *arbitrium brutum*, apenas sensível; e o arbítrio de seres absolutamente racionais, como, por exemplo, Deus que possui arbítrio livre (*arbitrium liberum*).

⁴² Cf. ALLISON (1990) pp. 54-58.

⁴³ Uma destas referências pré-críticas presentes no *Cânon* é aceitação por parte de Kant de uma tese nitidamente dogmática, ou seja, a da existência de um “*regnum gratiae*” (reino da graça). Tal tese Kant atribui explicitamente a Leibniz. Cf. CRP A 812 B 840.

⁴⁴ CRP A 809 B 837.

felicidade”. A solução apresentada, desse modo, tem o incomodo de suscitar uma tensão, ou até mesmo, uma contradição dentro do sistema da moralidade. Se for levado em conta que a máxima exigida por Kant tem se apresentar de forma incondicional e, por outro lado, o caráter subjetivo do agente humano, que não se determina unicamente por aquela máxima incondicional, Kant busca exigir do homem mais do que ele pode ser. Isto é, a máxima moral impõe ao homem um dever sem um poder que se corresponde. Esta tensão parece ficar patente na seguinte passagem:

Admito que há, realmente, leis morais puras que determinam completamente a priori o fazer e não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam de uma maneira absoluta (não meramente hipotética, com o pressuposto de outros fins empíricos) e portanto são, a todos os títulos, absolutas. (CRP A 807 B 835)

As dificuldades enfrentadas por Kant para justificar a validade e possibilidade de juízos prático-morais no espaço da primeira *Crítica* são enormes. Uma desses problemas consiste em “*por exemplo, como decidir se o juízo: não mente (nunca) é um princípio a priori fundamental, um princípio priori derivado ou um mero juízo a posteriori entre muitos outros juízos morais?*”⁴⁵ A resolução completa destas questões implica para Kant a tarefa de apresentar um princípio para a toda moralidade, e que, por isso, seja o fundamento único das ações morais (livres).

1.3- A fundamentação da filosofia prática: busca e fixação do ‘princípio supremo da moralidade’

A presente fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade [...] (FMC A XV)

A primeira *Crítica*, como foi visto, não oferece uma resposta satisfatória ao problema da fundamentação da moralidade. Na tentativa de superar esta dificuldade e de encontrar o fundamento determinante da vontade, isto é, o princípio que possa garantir a moralidade de nossas ações, Kant inicia a tarefa de escrever uma obra que estabeleça critérios seguros para fundamentação da moral. Tal obra recebe o título de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e é o ponto de partida kantiano para uma investigação sistemática sobre a moralidade. A novidade introduzida por Kant no campo

⁴⁵ LOPARIC (1999) p.20

da moral é para muitos estudiosos, algo como uma “revolução copernicana.”⁴⁶ Kant na sua investigação sobre a moralidade irá evitar qualquer tipo de fundamento exterior à vontade mesma, sendo assim, ele desvia-se de fundamentos morais oriundos da religião (princípios divinos), comunidade e utilitaristas (felicidade).

No prefácio da *Fundamentação*, Kant nos esclarece o sentido da sua investigação, isto é, a sua tarefa e alcance. O prefácio pode ser dividido em três partes. A primeira apresenta o lugar da investigação da moral no conjunto das outras disciplinas.⁴⁷ A segunda trata do caráter indispensável de uma filosofia moral pura, isto é, livre de qualquer móbil sensível, e que desse modo seja inteiramente *a priori*. E por último, temos a apresentação da tarefa: estrutura e método da obra e o esclarecimento sobre o seu mero caráter de fundamentação da moralidade.⁴⁸ Kant introduz o texto com a caracterização e determinação do âmbito de cada disciplina, o que ele busca, na verdade, é esclarecer qual o lugar e do que trata uma metafísica dos costumes. Dessa forma, ele separa os campos do conhecimento racional de acordo com a presença ou falta de conteúdos (objetos) em material e formal. A lógica é reconhecida, evidentemente, como a atividade racional meramente formal e que se ocupa com as regras do pensamento, sem conter nenhum objeto. Por outro lado, a filosofia material “*ocupa-se de objetos determinados e das leis a que eles estão submetidos [...]*”⁴⁹ É assim que Kant nos fornece aquela imagem de uma dupla metafísica, isto é, da natureza e dos costumes, onde cada uma tem os seus objetos respectivos. Na metafísica da natureza os seus princípios e leis determinam o que acontece, enquanto na metafísica dos costumes os princípios e leis tratam daquilo que deve acontecer. As primeiras são leis e princípios naturais e as outras são leis da liberdade.⁵⁰ Kant acrescenta ainda outra divisão às já mencionadas, a saber, a de que toda metafísica possui uma parte pura e uma parte empírica. Desse modo, a filosofia moral terá como sua parte empírica a antropologia prática.⁵¹ Kant nos informa, no entanto, que a sua fundamentação da

⁴⁶ Cf. SILBER, (1966) p.266

⁴⁷ *FMC IV: 387-88 BA III, IV, V, VI.*

⁴⁸ Muitos críticos de Kant não levaram e ainda não levam em consideração os repetidos avisos do autor sobre o caráter preliminar que a *Fundamentação* ocupa dentro do seu sistema moral. Dessa maneira, as críticas ao projeto moral kantiano têm como pano de fundo uma leitura exclusiva da *Fundamentação* sem levar em consideração textos como a *Crítica da Razão Prática* e a *Metafísica dos Costumes*. Cf., por exemplo, TUGENDHAT (1996) p.99

⁴⁹ *FMC IV: 387 BA III, IV.*

⁵⁰ Devemos notar que com esta divisão Kant assume a distinção huminiana entre proposições descritivas e prescritivas, isto é, proposições que afirmam o que é, e proposições sobre o que deve ser. Cf. HÖFFE (2005) p.188

⁵¹ *FMC IV: 388 BA V, VI.*

moralidade irá prescindir de qualquer consideração empírica, e que os princípios morais assentam-se inteiramente *a priori*. Aqui devemos chamar a atenção para um ponto normalmente negligenciado pelos leitores de Kant e que se tornou a fonte das mais duras críticas ao seu projeto moral. Pelo fato de Kant buscar os princípios da moralidade longe de qualquer fonte empírica, concluiu-se que sua moral fosse a negação da substância ética da vida. Em consequência, o projeto moral de Kant foi identificado como abstrato (vazio) e rigorista, pois estaria fundado em um conceito de “*razão posta nas alturas*.”⁵² Esta crítica se esvanece, porém, quando é considerado o papel da parte empírica que de acordo com Kant cabe à antropologia, na relação desta com a metafísica dos costumes; em um de seus cursos sobre ética, ele afirma:

A ciência das regras de como o homem deve se comportar é a filosofia prática, e a ciência das regras do seu comportamento de fato é a antropologia; estas duas ciências estão conectadas de perto, e a moralidade não pode existir sem a antropologia [...] (*Lectures on Ethics*, 2001 Collins; 27:244. tradução minha).

Kant separa a antropologia da filosofia moral, porque em suas considerações sobre os princípios da moral estes não podem ser derivados da experiência, pois devem ser *a priori* e necessários, mas isto não significa que a filosofia moral não necessite de complementação.⁵³

Para o estabelecimento do princípio supremo da moralidade Kant irá propor alguns critérios de demarcação. Podemos enumerar estes critérios da seguinte forma:

- a) O princípio supremo da moralidade deve ser prático;
- b) Absolutamente necessário;
- c) Válido para todos os entes racionais;
- d) Válido como norma suprema para avaliação moral das ações;⁵⁴

Abaixo são especificados cada um dos critérios:

- A) O princípio supremo deve ser prático, pois ele funciona como uma regra que pode ser objeto de deliberação dos agentes, isto é, ações que possuam máximas

⁵² Esta crítica que tem sua origem, principalmente, em Hegel pode ser detectada em diversos autores. Para a citação acima Cf. TUGENDHAT (1996) p.99

⁵³ “A contraparte de uma metafísica dos costumes, [...] seria a antropologia moral, a qual, entretanto, trataria apenas das condições subjetivas na natureza humana que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica dos costumes; ela se ocuparia do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência.” (*Metafísica dos Costumes*, (2003) p.59)

⁵⁴ Cf. KERSTEIN (2002) p.1

reguladas pelo princípio supremo da moralidade são necessariamente boas e tais ações são executadas por causa da lei moral. Tais “*proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas.*”⁵⁵

B) O princípio da moralidade deve ser uma regra que obrigue a vontade de forma incondicional, ele vale para todos os agentes de forma absolutamente necessária, sendo no nosso caso um comando incondicional, ou seja, que não condiciona nossa ação por nenhuma inclinação imediata.⁵⁶

C) O critério mais intrigante para o princípio supremo da moralidade é a sua validade para todos os entes racionais. Ele deve valer tanto para os homens como para os demais entes racionais, sejam eles anjos, Deus ou extraterrestres. O que Kant parece propor é que tal princípio deve ser transcendental e, portanto a– histórico e para além das culturas e sociedades. Se pensarmos na exigência de necessidade e a prioridade propostas por Kant para o princípio, este argumento é uma espécie de experimento mental contrafactual que reforçaria o argumento da incondicionalidade, a prioridade e necessidade dos princípios morais, ou seja, sua estrutura transcendental.⁵⁷

D) Kant oferece um curioso experimento mental contrafactual para reforçar o caráter normativo do princípio supremo da moralidade. Entes racionais de vontade perfeita não têm a suas vontades abrigadas pelo princípio, o princípio para eles vale apenas como lei, portanto, tais entes não sofrem coação das suas vontades. No caso do homem que possui uma vontade imperfeita, e dessa forma, determinada por inclinações e interesses sensíveis (patológicos), o princípio é válido como uma norma que obriga e coage a sua vontade. O princípio, portanto, assume a forma de um imperativo e é um comando para a vontade de qualquer ente racional finito. As ações assim podem ser avaliadas graças ao seu acordo ou desacordo com o dever. As ações produzidas segundo o dever podem se encontrar em mera conformidade com este e são, por isso, legais; ou serem produzidas por dever, sendo, dessa forma, ações morais.⁵⁸ (Cf. KERSTEIN, 2002 pp.2-5)

⁵⁵ CRPr A35 Cf. também FMC IV: 390 BA X.

⁵⁶ Ver: FMC IV: 389, 408 BA VI VII, BA 28.

⁵⁷ Ver: FMC IV: 389, 408, 425, 442 BA VI, VII, 28. CRPr A 32, 36. Uma análise detalhada do argumento da validade do princípio da moralidade para todos os entes racionais em termos de experimento mental contrafactual pode ser encontrada em SCARANO (2006) p.10

⁵⁸ CRPr A 32 e FMC IV: 414, 439.

O ponto de partida oferecido por Kant, na primeira secção da *Fundamentação*, é um dos mais discutidos e, por vezes, controversos da história da filosofia moral. Ele diz que devemos pressupor como ponto central de qualquer exame sobre a moralidade de nossas ações uma boa vontade. Kant não afirma que devemos tomar como ponto de partida apenas o conceito de uma boa vontade qualquer ou relativa, que faça referência a algum bem imediato e parcial, mas o de uma **vontade absolutamente (irrestritamente) boa**. A forma desta questão não é nova e, quando contemplada com cuidado nota-se que esta conectada com a tradição filosófica, especialmente, com a ética dos antigos. Vejamos então, o que afirma Kant: “*Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão somente uma boa vontade.*”⁵⁹ Ao refletirmos sobre a sentença: irrestritamente bom podemos obter a primeira pista sobre de que forma Kant está dialogando com a tradição; irrestritamente bom, certamente, faz referência ao problema: “o que é o sumo bem?”⁶⁰ Esta afirmação antes de ser uma pressuposição prático-normativa é, pelo contrário, uma suposição metaética.⁶¹ Kant parece estar interessado, em primeiro lugar, em esclarecer (*aufklären*)⁶² os conceitos da moralidade, isto é, ele busca elucidar, trazer à luz o que já se encontra de alguma forma, embebido na esfera na vida cotidiana, por exemplo, via tradição.⁶³ Em segundo lugar, certos conceitos, ou melhor, certas crenças do conhecimento racional moral comum (cotidiano) tem de ser desenvolvidas (*entwickeln*)⁶⁴ até o nível da filosofia, dos princípios:

⁵⁹ FMC IV: 393 grifo meu. A afirmação feita por Kant no início da primeira secção da *Fundamentação* pode ser entendida de duas formas igualmente válidas. A primeira é de que nesta passagem seja feita menção à tradição clássica e as práticas cotidianas que podem também sofrer influência da religião, por isso, o uso da sentença: “*Não há nada em lugar algum no mundo [...], isto é, historicamente ou até mesmo culturalmente, que não seja sumamente bom há não ser uma boa vontade.* O segundo ponto esta conectado com a referência feita por Kant na continuação da sentença: “[...] *até mesmo fora dele (do mundo) [...]*”, aqui temos um exemplo de como o problema da moral é pensado por Kant em termos de experimentos contra factuais e de como a investigação deve assumir um caráter transcendental, válida para outros entes racionais.

⁶⁰ Nos seus cursos sobre ética, Kant apresenta de forma explícita a conexão com os problemas propostos pela tradição antiga (clássica), como pode ser visto na passagem seguinte: “*Os antigos gregos concentraram a determinação do problema da moralidade no problema: O que é o sumo bem? Entre todas as coisas que podemos chamar de boas, a maior parte é boa de forma condicional, e nada é bom sem restrição, a não ser uma boa vontade.*” (*Lectures of Ethics*; Mrongovius, 29: 599; 2001 p.277 tradução nossa). A crítica aos antigos, a filosofia moral clássica pode ser encontrada em outras obras de Kant, para isso confira: CRPr A 102-3 e CFJ§4 p.94-95

⁶¹ Cf. HÖFFE (2005) p.190

⁶² FMC IV: 397

⁶³ Este é um problema que não foi tomado de forma séria por autores como, por exemplo, Alasdair MacIntyre. Cf. MACINTYRE (2001) P.97-114.

⁶⁴ FMC IV: 397 Kant às vezes usa a palavra desenvolver com o sentido de explicação, como no caso da passagem acima citada. Mais sobre este uso pode ser encontrado em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, (2009) p.152 nota 35.

Mas, para **desenvolver** o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem qualquer intenção ulterior, tal como já se encontra no *são* entendimento natural e não precisa tanto ser ensinado quanto, antes pelo contrário, **esclarecido**, conceito este que está sempre por cima na estimativa do valor inteiro de nossas ações e constitui a condição de todo o restante, vamos tomar por exame o conceito de dever, que contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos, os quais, porém longe de ocultá-lo e torná-lo irreconhecível, antes, pelo contrário, fazem com que se destaque por contraste e se mostre numa luz tanto mais clara. (*FMC IV: 397* grifo nosso)

O que se pode depreender do exame proposto por Kant é de que no nível metaético nós não possuímos a certeza sobre qual deve ser o fundamento da moral. Por isso, o exame de toda a moralidade deve ser uma: busca (*Aufsuchung*) e justificação (*Festsetzung*) do princípio supremo da moralidade, pois é preciso aclarar e desenvolver os conceitos que já se encontram presentes na esfera cotidiana. Dessa forma, Kant acredita que todo homem, de uma maneira ou de outra, possui algum tipo de “conhecimento” sobre o que é a moral, muito embora de forma irrefletida. Porém, isto não significa que o seu projeto esteja fundado no nivelamento da moral, mas sim no reconhecimento de que práticas morais existem e não foram devidamente investigadas quanto à possibilidade de sua fundamentação. Diferentemente do que pensaram os críticos mais apressados de Kant, ele não toma como um ‘dado’ que um determinado tipo de ‘Moral’ ou ‘Bem’ seja imediatamente certo.⁶⁵ Pelo contrário, parte de uma análise de que em qualquer condição que se apresente todos devem aceitar que o ‘Bem supremo’, sem limitação, restrição deve ser o ponto de partida da investigação moral. Portanto, antes de ser uma suposição normativa esta é uma discussão metaética, isto é, sob que condições e, principalmente, qual o significado de certos conceitos para que o debate moral possa ter início. Isto não mostra, de forma alguma, que Kant tenta nivelar a moral, isto é, produzir uma moral de “rebanho”⁶⁶; pelo contrário, bem entendida a primeira secção prova que na verdade Kant dialoga com as tradições e culturas que estão presentes no: conhecimento racional moral comum. Tal conhecimento elabora os seus critérios de decisão (de ação) a partir de estruturas sociais, psicológicas e

⁶⁵ O que queremos provar com isto é que Kant não inicia a sua análise da moralidade tendo como ponto de partida um tipo tal ou tal de moral. Mas, o que ele toma, certamente, como um dado é que os homens agem, seguindo certos conceitos, “*idéias comuns do dever, da obrigação e de uma necessidade absoluta. Todavia, que esse conhecimento comum contenha semelhantes idéias é algo que precisa ser provado [...]*” (ALMEIDA, 2009 p. 26-7)

⁶⁶ Ver: NIETZSCHE (2009) 202 e 268 pp.89-90 e 165-66 e OLIVEIRA, (2010) pp.25-50

históricas. A *Fundamentação* busca reconstruir, a partir desta esfera cotidiana, os princípios invariantes, transcendentais que se encontram aí presentes de forma não refletida. Apesar de partir da esfera cotidiana, Kant considera um equívoco semântico derivar uma fundamentação para a moral em algo extraído da experiência. Assim, ele busca sair do nível dos conceitos para o nível dos princípios para poder “*explicar a prática na qual todos os agentes tomam suas decisões, de acordo com um princípio que naturalmente pode ser encontrado dentro deles.*”⁶⁷ Portanto, agentes morais, mesmo na esfera cotidiana, no que concerne à moral podem ser considerados profissionais, homens práticos (*Geschäftsmann*).⁶⁸

Dessa maneira, Kant parte de uma análise do conceito de ‘Bem’, ou melhor, do que é ‘Bom’ sem restrições, o que é o mesmo que moralmente bom; e mostra que noções clássicas, tradicionais tais como os famosos talentos do espírito, virtudes como a coragem, decisão, persistência, riqueza, honra e saúde são descartadas como candidatas para serem o fundamento da moralidade. Uma vontade absolutamente boa, dirá Kant, é boa apenas em si, quando não visa nenhum fim, nenhuma vantagem. Todos os candidatos, com efeito, são bons apenas de modo condicional, alguns deles são bons unicamente de forma instrumental, isto é, como meios para outros fins. Desse modo, todo um conjunto de antigas (clássicas) virtudes como moderação (*Besonnenheit*, σωφροσύνη), autodomínio (*Selbstbeherrschung*, ἀνδρεία) e sóbria deliberação (*nüchterne Überlegung*, σοφία) são importantes para uma boa vontade, mas ela não depende delas, pois tais virtudes não são boas em todas as circunstâncias.⁶⁹ Um assassino frio pode fazer uso dessas virtudes com vistas à promoção dos maiores males, o que segundo Kant, o tornaria ainda mais abominável.⁷⁰ Uma vontade moralmente boa, com efeito, é para Kant livre de quaisquer considerações pragmáticas ou instrumentais, e, principalmente de condições subjetivas, sendo por isso a única coisa que pode ser considerada como irrestritamente boa (o incondicionalmente bom). É assim que o exame da boa vontade nos conduz àquelas condições que tornam verificáveis uma tal vontade. Desse modo, para entes finitos a vontade pode ter sua determinação com vistas a fins imediatos e instrumentais, isto é, com vistas ao que é útil e agradável para o agente, sendo assim, boa apenas de forma circunstancial. Mas, como é possível garantir que uma vontade imperfeita possa ser absolutamente boa? De acordo com Kant, o

⁶⁷ TIMMERMAN (2007) pp. 46-47 tradução nossa.

⁶⁸ Cf. *Teoria e Prática*, VIII 288; A 231 p. 73

⁶⁹ Ver TIMMERMAN (2009) pp.49-50

⁷⁰ *FMC IV*: 394

critério para avaliarmos uma tal vontade (imperfeita) como boa é a de uma ação que comporta uma obrigação, dever.⁷¹ As ações que se afastam deste princípio são imediatamente consideradas como inválidas, do ponto de vista da moralidade, restando ainda ações que são promovidas apenas por conformidade ao dever e aquelas que são produzidas por dever. As ações promovidas por mera conformidade ao dever também não cumprem o critério de avaliação estabelecido por Kant, pois tais ações são apenas legalmente vinculantes, ou seja, possuem uma vinculação (obrigação) extrínseca à lei da moralidade. Portanto, sobram unicamente como ações provenientes de uma boa vontade aquelas que são executadas por dever. Todas as ações com vistas a fins pragmáticos e instrumentais e até mesmo legais são, assim, afastadas. Para o ente finito, contudo, agir por dever significa submeter a vontade à lei moral e, portanto, por respeito à lei. Os entes racionais finitos devem para ser morais conformarem seu querer subjetivo (máximas) a um princípio objetivo (lei universal), por isso afirma Kant:

[...] nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. (FMC IV: 402 BA 17)

A uma vez livre de todos os escolhos provenientes da experiência é possível alcançar a certeza sobre de que forma podemos vincular uma vontade particular a um princípio geral da ação. Contudo, resta à investigação sobre o princípio supremo da moralidade elevar-se do nível dos conceitos, isto é, metaético ao nível dos princípios e das normas, metafísico para mostrar que a vontade não é nada além da razão prática.

1.4 Juízos sintéticos *a priori* práticos: o imperativo categórico e suas diferentes formulações.

Ele [o imperativo categórico] é uma proposição sintética-prática a priori [...] e deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever. (FMC IV: 420-21 /BA 50,54.)

Na última parte foi possível perceber como da transição da moral comum para a filosofia prática são esclarecidos e desenvolvidos os conceitos de ‘boa vontade’ e

⁷¹ “[...] o conceito de **Dever** que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara. Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever.” (FMC IV: 397 BA 8)

‘dever’, e de como estes já de alguma forma encontram-se contidos na ação praticada por respeito à lei universal (imperativo categórico).⁷² No entanto, Kant irá acrescentar ao exame reconstrutivo da moralidade uma segunda transição: a da Filosofia Moral popular à Metafísica dos costumes. Nesta etapa é necessário esclarecer os princípios morais presentes em toda discussão moral do âmbito filosófico popular que são tomados como válidos sem um exame preciso sobre a sua origem. Trata-se de separar-los de todos os “detritos” oriundos da experiência e encontrar assim a necessidade e a prioridade que só os verdadeiros juízos morais possuem. No nível técnico e rigoroso da Metafísica dos Costumes, isto é, no nível filosófico crítico não é possível fundar a moralidade em exemplos, em casos contidos na experiência:

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo, mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. (FMC IV: 409 /BA 29.)⁷³

O passo inicial da crítica de Kant à filosofia moral popular é esclarecer e desenvolver o conceito de vontade. Segundo Kant, a vontade é a faculdade que possibilita aos entes racionais agirem segundo a representação de regras⁷⁴, desse modo, é preciso explicitar o conceito de uma vontade em geral e não apenas a volição particular humana: *“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.”*⁷⁵

Na passagem acima reside um dos mais audazes e criticados movimentos operados por Kant em sua reconstrução da moralidade: identificar vontade e razão.⁷⁶ Se prestarmos atenção à crítica kantiana à filosofia moral popular veremos que o problema desta é querer fundar uma ética na particularidade da vontade humana.⁷⁷

⁷² “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.” (FMC IV: 400/ BA 14)

⁷³ Cf. também FMC IV: 410-411/ BA 30-35.

⁷⁴ FMC IV: 412/ BA 37.

⁷⁵ Ibid.[grifo nosso].

⁷⁶ Boa parte das críticas a moral kantiana reside nesta identificação. Cf., por exemplo, Tugendhat (1996) p.99-105. “Kant chama a vontade de ‘razão prática porque é dela a tarefa de subsumir casos particulares sob princípios universais ou leis. Tais casos servem como premissa menor em um silogismo prático. A conclusão é a ação resultante. Tanto na razão prática quanto a teórica apresentar conclusões é a tarefa da razão. Na Crítica da Razão Pura, a razão é geralmente definida como a faculdade de princípios. (A 299/B 356).” (TIMMERMAN, 2007 p.60).

⁷⁷ FMC IV: 410/ BA 33-34.

O ponto culminante da crítica de Kant à moral filosófica popular é a determinação da vontade segundo princípios racionais. Tais princípios racionais são designados, de acordo com Kant, como leis práticas. Contudo, para vontades imperfeitas as leis assumem a forma de imperativos, isto é, mandamentos provenientes da vontade e que expressam uma obrigação (*Nötigung*)⁷⁸. Eles são, na verdade, melhor caracterizados como fórmulas dos mandamentos da razão. Kant afirma que para vontades que não são absolutamente perfeitas, os imperativos não são apenas obrigações como também impedimentos.⁷⁹ Desse modo, imperativos são princípios objetivos do querer e, para os entes racionais finitos, exprimem um dever (*Sollen*).⁸⁰ Se os imperativos são definidos como princípios objetivos do querer (e por isso da ação), Kant irá afirmar que dada a particularidade da vontade de certos entes racionais elas representam os princípios racionais enquanto máximas, estas distinções ficam mais claras com a leitura da seguinte nota:

Máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo.(FMC IV: 420-21 /BA 50,54.)⁸¹

A fundação da moralidade em máximas e o seu conseqüente uso é uma das marcas distintivas da ética kantiana.⁸² O que Kant busca provar através das máximas é que qualquer ação, ato⁸³ possui um fundamento, uma razão suficiente, por isso, qualquer que seja a ação praticada é sempre possível determinar, via máximas, qual o fundamento prático de tal ação.

⁷⁸ ALMEIDA traduz *Nötigung* como necessidade como em algumas traduções inglesas.

⁷⁹ Uma vontade perfeita ou santa não se determina por imperativos, desse modo as leis não representam para ela uma obrigação ou impedimento. Existe para tal vontade uma conformidade entre o seu querer e a representação da lei objetiva. (FMC IV: 413/AB 39).

⁸⁰ “Os imperativos são fórmulas que exprimem a relação das leis objetivas da vontade em geral com a imperfeição subjetiva de tal ou tal ser racional, por exemplo, a vontade humana.” (FMC IV: 412/BA 37 e CRPr Iª.P., §1, “Escólio”).

⁸¹ Ver também: FMC IV: 401 (nota) / BA 15.

⁸² Sobre a importância das máximas para a ética kantiana ver: HÖFFE (2005) pp.203-206 e ALBRECHT (2009) p.134

⁸³ O conceito de ação, ato (*actus, factum, Tat*) com relação à moral é definido por Kant da seguinte forma: “Se chama ato a uma ação na medida em que está submetida a leis da obrigação, portanto, também na medida em que se considera o sujeito nela desde a perspectiva da liberdade de seu arbítrio. Através de um ato semelhante se considera o agente como autor do efeito, e este, junto com a ação mesma, pode ser imputado [...]” (MC 6: 223)

Henry Allison chama a nossa atenção para o que ficou conhecido, entre os estudiosos de Kant, como a tese da incorporação. Na *Religião nos Limites da simples Razão*, Kant elabora a seguinte tese com relação à possibilidade de avaliação das ações via máximas:

[...] a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). (*Religião* 6: 24)

A citação acima mostra como, para Kant, todo e qualquer incentivo (móbil) deve ser admitido como máxima da ação do agente, isto é, entes racionais finitos agem sempre determinando a sua vontade (arbítrio) segundo máximas. Diferentemente dos animais que possuem um arbítrio *brutum*, ou seja, determinado apenas por impulsos sensíveis, os homens, como vimos anteriormente, possuem um arbítrio sensível (*sensitivum*). Tal arbítrio é tanto determinado pela razão, quanto por impulsos sensíveis (inclinações), nos homens qualquer força motivacional, segundo Kant, obrigatoriamente será tomada como razão suficiente da ação: máxima. Não existe assim a possibilidade de um ente racional agir sem a consciência da ação praticada, ou melhor, de agir sem um fundamento racional. Em Kant, as máximas providenciam, por assim dizer, a racionalização das ações.⁸⁴

As máximas também servem como prova sobre o nosso arbítrio, pois, ao tomarmos algo como nossa máxima fazemos um exercício de autodeterminação, de livre escolha, pois elas são auto-impostas e não estão simplesmente contidas em nossa volição. (Cf. ALLISON, 1996 pp.130-31) Porém, diferentemente dos imperativos que comandam uma ação com vistas ao que deve ser as máximas comandam as ações com vistas ao que é. Por isso, é preciso mostrar de que forma nós devemos agir, isto é, mostrar como nós devemos agir independentemente de nossa ignorância ou nossas inclinações.

Ao examinarmos a relação entre as máximas e os princípios práticos (imperativos) é preciso ter em conta a análise elaborada por Kant sobre a forma destas proposições. Segundo ele, é possível classificar os imperativos segundo o modo como

⁸⁴ Cf. McCARTHY, (2009) pp.1-3

eles comandam a vontade,⁸⁵ e de acordo com a contingência dos seus fins ou a necessidade das ações. Desse modo, dois tipos de imperativos podem ser identificados, a saber: hipotéticos e categóricos. Imperativos hipotéticos são aqueles que comandam a ação de forma condicional, isto é, sempre em vista de um fim já pressuposto e contingente. Os categóricos, por sua vez, comandam a ação de forma incondicional, expressando assim uma necessidade, e sendo ela “*objetivamente necessária em si mesma sem nenhuma outra finalidade*.”⁸⁶

Kant irá se valer tanto da tábua dos juízos de modalidade, para mostrar qual o conteúdo normativo dos imperativos, isto é, a relação deles com um fim determinado, quanto irá distinguir os imperativos segundo o tipo de obrigação (comando) que eles contêm. De acordo com Jens Timmermann,

Kant possui pouco interesse na estrutura lógica ou gramatical das expressões lingüísticas que correspondem aos imperativos. De fato, é crucial notar que a classificação kantiana dos imperativos não é afinal sobre o modo como nós falamos. Comandos categóricos podem ser expressos na forma de sentenças condicionais, e imperativos hipotéticos na forma incondicional. (Timmermann, 2007 p.60)⁸⁷

Qualquer imperativo seja categórico ou hipotético, como vimos, é por definição a fórmula de um comando válido, isto é, ele diz a pessoa o que ela deve fazer. O que difere os imperativos são as condições empíricas, sensíveis; assim, nos imperativos categóricos tais condições não são dadas, enquanto nos hipotéticos elas são certamente encontradas.

Podemos, desse modo, enumerar aqui uma divisão dos imperativos segundo as características acima explicitadas. Os imperativos são divididos, por isso, como: (i) Hipotéticos: problemáticos, técnicos, regras habilidade relativos à arte (ciência); (ii) assertóricos, pragmáticos, conselhos de prudência relativos ao bem-estar; (iii) categóricos, apodícticos, leis morais relativas à livre conduta geral, costumes.⁸⁸

⁸⁵ O imperativo é, portanto, uma expressão de comando do tipo: Faça X! Tal expressão de comando pode ser expressa tanto por imperativos categóricos, quanto por hipotéticos para um agente finito.

⁸⁶ *FMC IV: 414-417/ AB 40, 41, 42, 43,44.*

⁸⁷ Sobre este problema ver também BECK; 1978 p.135.

⁸⁸ Kant abandona esta divisão e classificação dos imperativos hipotéticos, eliminando o conceito de imperativo problemático. Pois, segundo ele, tais imperativos são contraditórios, por não serem em si problemáticos, contingentes, mas apenas o fim que eles pressupõem. Na primeira introdução da *Crítica da Faculdade dos Juízos* todos os imperativos hipotéticos são classificados como regras técnicas ou técnico-práticas. (*CFJ 20:200. 11-27*) Cf. AUBANQUE (2008) p.298.

Uma vez esclarecida a estrutura dos imperativos, Kant procede de forma crítica ao identificar os problemas encontrados na filosofia moral popular com determinados tipos de imperativos. Desse modo, os imperativos hipotéticos que comandam a ação com vistas a um fim, representam o campo próprio daquela filosofia. Tais imperativos, também chamados por Kant de regras práticas, estão sempre mesclados com algum interesse empírico ou inclinação, não podendo, por isso, serem princípios que fundamentam a moralidade. Mesmo a busca pela felicidade que parece, ao menos a primeira vista, um fim real e necessário só pode ser considerada assim subjetivamente. Desse modo, imperativos hipotéticos são, na verdade, proposições analíticas. Pois, possuem no seu conteúdo normativo um fim já pressuposto. Outro ponto que é possível ressaltar é que imperativos morais devem ser absolutamente necessários e *a priori*. Dessa forma, apenas imperativos categóricos possuem tal estrutura deôntica (normativa). Só o imperativo categórico comanda objetivamente uma ação, isto é, de maneira incondicional. O imperativo categórico assevera Kant, é sintético *a priori*. Kant reconhece as dificuldades de tal afirmação, pois provar que existam tais formas de juízo é, para ele, difícil tanto no âmbito teórico quanto prático. Assim ele deixa a resposta para tal problema no espaço da terceira seção da obra.⁸⁹ Aparentemente, a única pista pouco conclusiva sobre o caráter das proposições sintéticas práticas é oferecida em um nota, que pode ser lida abaixo:

Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só objetivamente, quer dizer partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida. (*FMC IV: 420n*)

O que Kant busca provar é que o ato de volição que é comandado por uma proposição sintética prática não apresenta para o agente um fim pressuposto que é, desse modo, apresentado *a priori*. Existe aqui uma analogia estrutural com os juízos sintéticos da primeira *Crítica*, na medida em que tanto os práticos quanto os teóricos estão fundados na capacidade de apresentar para nós uma informação nova. Tal informação, no caso dos juízos teóricos, não estaria previamente contida no conceito do objeto do

⁸⁹ *FMC IV: 420-21*

conhecimento. No imperativo categórico, este novo, é um fim prático que não está contido de forma prévia na vontade. Para reforçar este argumento Kant compara dois tipos de agentes racionais: os de vontade perfeita e nós que possuímos uma vontade finita, imperfeita. Para os primeiros a lei se aplica à vontade de forma analítica, pois esta não se encontra sujeita à determinação via inclinações. Para tais entes, como Deus, a lei não assume uma feição prescritiva, pois ela segue de sua intenção “natural”. Para nós, por outro lado, devido a nossa natureza a lei assume um caráter sintético.

Apesar desta caracterização a única coisa que pode ser verificada na segunda secção, segundo Kant, é referente ao teor do imperativo categórico enquanto uma lei prática à qual os agentes podem conformar suas máximas.⁹⁰ A partir daqui Kant pode chegar à primeira formulação do imperativo categórico, que é a seguinte: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*” (FMC IV: 421) Kant deixa transparecer o seu entusiasmo com a descoberta desta primeira fórmula ao afirmar que “*deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever.*” (FMC IV: 421)

No entanto, esta afirmação ficou conhecida como a tese da derivação e tem provocado uma boa quantidade de críticas entre os leitores da *Fundamentação*. O ponto essencial das críticas é o de que Kant move-se da universalidade da lei do querer até a formulação geral do imperativo categórico de forma apressada e não convincente.⁹¹ Apesar das dificuldades apresentadas por este problema vamos prosseguir até o ponto que é importante para este trabalho, a saber, as diferentes formulações do imperativo categórico. Na *Fundamentação*, Kant apresenta nada menos do que cinco formulações do imperativo categórico.⁹² A resposta de Kant para algumas destas formulações é a de

⁹⁰ “Quando penso um imperativo hipotético em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.” (FMC IV: 420-21 grifo nosso)

⁹¹ Existe uma boa quantidade de literatura secundária sobre este problema veja, por exemplo, PATON (1947) pp.72-3; WOOD (1999) pp. 78-82; KERSTEIN (2001) pp. 73-94

⁹² Allen Wood fornece um esquema destas cinco formulações que são: **Fórmula da Lei Universal (FLU)**: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (FMC IV: 421) e sua variante a **Fórmula da Lei da Natureza (FLN)**: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade em lei universal da natureza.” (FMC IV: 421); **Fórmula da Humanidade como um Fim em Si mesmo (FH)**: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca como meio.” (FMC IV: 429); **Fórmula da Autonomia (FA)**: “[...] a idéia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal.” (FMC IV: 430) e sua variante **Fórmula do**

que entre elas existe uma diferença subjetiva do ponto de vista prático. Tal diferença subjetiva existe, pois, para “*aproximar a idéia da razão mais e mais da intuição (Anschauung) (segundo uma certa analogia e assim do sentimento).*” (FMC IV: 436) Aqui devemos nos concentrar apenas em uma das formulações, pois ela revela uma importante conexão com filosofia da história kantiana e, sobretudo, a filosofia política de Kant.⁹³ O princípio ou fórmula que interessa à história é o do reino dos fins (FRF). Nesta fórmula podemos encontrar a idéia de uma coletividade de agentes morais, isto é, uma comunidade de legisladores no reino dos fins: “*Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível, [...]*” (FMC IV: 439). O que chama a atenção aqui é a expressão: “*somente possível*”, pois ela parece abrir a possibilidade para que, de alguma forma, tal reino ideal possa ser almejado ao menos enquanto projeto possível. Em outra passagem, Kant deixa esta esperança um pouco mais viva, pois os seres humanos, assim como os demais seres racionais são considerados autônomos, isto é, entes racionais que possuem uma vontade legisladora.⁹⁴ Com isto, assegura Kant, podemos extrair certas conseqüências como a de admitir os entes racionais como fim em si, ou seja, pessoas portadoras de dignidade.⁹⁵

Desse modo, somos compelidos a nos associar a uma comunidade ética pelo simples status de sermos entes racionais, ao menos, do ponto de vista metafísico. Kant expõe numa nota como tornar possível tal reino ideal:

A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma idéia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma idéia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta idéia. (FMC IV: 436)

É verdade que, diferentemente de uma comunidade política que está fundada sob leis de coerção externa, Kant aqui nos fala de uma comunidade ética fundada através da conformação das máximas à princípios incondicionais. No entanto, este tipo de argumento aparecerá ao longo das obras de Kant sempre convidando os leitores a

Reino dos Fins (FRF): “*Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível, [...]*” (FMC IV: 439) (Cf. WOOD, 1999 p.xx)

⁹³ Um dos maiores críticos desta relação é Katrin Flikschuh, contudo mesmo ela reconhece aspectos importantes da relação entre o princípio do reino dos fins e filosofia política kantiana. Cf. FLIKSCHUH; in TIMMERMAN (2009) pp.119-139

⁹⁴ FMC IV: 430-31

⁹⁵ Cf. FMC IV: 428; 434-5

enxergarem tais afirmações como fortalecendo a tese da ligação do reino dos fins com o projeto político kantiano. Quanto à filosofia da história será necessário buscar mais provas desta ligação.

CAPÍTULO II

A teleologia da História: o projeto de uma história *a priori*

2.1 *Historie* vs *Weltgeschichte*: o “objeto” da história

Parece que todas as vezes que contemplamos o movimento das idéias e propriamente o movimento das correntes filosóficas percebemos que a *Aufklärung* e, sobretudo Kant (porque ele é um digno representante deste movimento) não poderiam, de modo algum, pesquisar a história. Isto porque Kant e a *Aufklärung* tem os seus nomes ligados à idéia de razão, em outras palavras, a tudo aquilo que é não histórico.

Uma leitura atenta para a fundação do discurso moderno mostra que, em suas premissas fundamentais, ele se instaura numa certa concepção do que é a verdade. Isto é, para a modernidade a verdade se apresenta na forma de um discurso *sub specie aeternitatis*, ou seja, a verdade está fundada em proposições atemporais (eternas). Este é, por exemplo, o caminho percorrido e iniciado por Descartes: livrar-se de todas as verdades que não fossem indubitáveis, ou seja, encontrar um caminho para verdade que se apresente de forma “clara e distinta”. Esta forma de estabelecer as coisas tem como pano de fundo os avanços do “conhecimento” operados no interior da época moderna e determinam por isso uma nova preocupação, a saber: encontrar a matriz distintiva entre conhecimento e opinião.

Dessa maneira, é necessário definir o que é o conhecimento, expondo com isto as suas bases e as suas linhas metódicas. A modernidade, desse modo, elabora certo entendimento sobre o mundo, entendimento este que exclui do seu centro qualquer conhecimento que se apresente ligado à parcialidade do empírico e, por conseguinte, do temporal. E isto é o que marca o início da “era da razão” e que a liga, até certo ponto, a uma “visão platônica” da verdade. Assim, já em sua origem, a modernidade despede-se, por assim dizer, de toda tentativa de estabelecer contatos com o conhecimento oriundo

da história. Pois esta é uma “ciência” (se algum dia ela pôde gozar livremente desta significação) que se liga à temporalidade.

Dadas estas dificuldades iniciais devemos colocar então a pergunta: como podem coexistir desse modo, Razão e História? Como pode conviver lado a lado algo que é cultural e, por isso, temporalmente determinado, com algo que se apresenta eterno e atemporal? A idéia metafísica que este conceito de razão comporta foi tema de intenso debate no pensamento alemão. As primeiras reações ao projeto de nivelamento, ou melhor, universalização dos homens e culturas ficou conhecido como: o debate do historicismo. Na Alemanha este debate teve como seus principais representantes autores J.G. Hamann, Justus Möser e J.G. Herder. O ponto central da crítica desses autores é a de que o projeto iluminista fundava-se em um conceito de razão “posta nas alturas” e que por isso subsumia a particularidade dos povos e culturas em meio a uma totalidade abstrata. Desse modo, esta crítica à razão iluminista tenta expor a contradição desta idéia mesma, pois ao mesmo tempo buscava a libertação do homem se apresentava de maneira despótica ao não considerar o lugar do particular. O iluminismo, portanto, produziu uma história que na verdade poderia ser chamada de historiografia, ou seja, que buscava julgar o passado com os seus valores morais.⁹⁶ A estratégia empregada pelos críticos do iluminismo então foi, de alguma forma, radicalizar o conceito de história. A história trata de contextos, daquilo que é fluido, isto é, o horizonte onde surgem instituições e práticas que dependem de fatores particulares como, por exemplo, as condições geográficas e de outros elementos como: a importância da linguagem, da religião e, sobretudo, da arte e do artista como gênio criador. O iluminismo, dessa maneira, não poderia reduzir épocas a uma idéia abstrata.⁹⁷ Outra característica que pode ser aqui apresentada é o organicismo, ou seja, a sociedade é um organismo, um todo indivisível, aonde as diferentes esferas da vida social encontram-se interligadas. As sociedades como todos os outros organismos vivos possuem os mesmos processos de desenvolvimento: nascimento, infância, amadurecimento e declínio. Para o historicismo a razão iluminista estaria divorciada da história, ou no máximo produziria uma historiografia (*Geschichtsschreibung*).⁹⁸

⁹⁶ Esta crítica permaneceu ao longo de todo período dos séculos XVIII e XIX. Talvez Nietzsche seja o maior herdeiro dela.

⁹⁷ Ver: BEISER (1987) pp. 127-164 e BEISER (2006) pp.29-30

⁹⁸ Kant tomará partido neste debate como ardoroso defensor da razão iluminista, o historicismo para ele representa a queda no relativismo, mas como poderemos notar ele também irá assimilar de forma crítica muitas das idéias contidas no discurso do historicismo.

Estes impasses só podem surgir como frutos de uma incompreensão do que era o iluminismo⁹⁹

Visto de perto, o problema da falta de historicidade no discurso iluminista se dissolve. Pois a grande questão para a filosofia das luzes, quando se fala em história, era questionar “*as condições de possibilidade da história, tal como já questionara antes as condições de possibilidade da física*”.¹⁰⁰ O iluminismo, desse modo, leva adiante o seu projeto de pôr tudo à luz da razão, isto é, pôr tudo diante do “*tribunal da razão*”. Todos os campos do conhecimento, com efeito, devem ser esclarecidos à luz da razão. E é justamente por isso que a filosofia iluminista vai entender a história como uma pesquisa do sentido.

Para o pensador do século das luzes é preciso determinar o princípio que norteia o fluxo, aparentemente contingente, dos acontecimentos. O mundo enxergado na perspectiva das ações, não pode ser determinado por um “acaso cego”. Deve existir um curso, isto é, uma “teia de significações” que pode ser encontrada (determinada). E isto,

Trata-se apenas, evidentemente, de um primeiro esboço, mas ele esforça-se por estabelecer essas condições a fim de apreender o “sentido” do devir histórico, para adquirir uma idéia clara e distinta do que seja esse sentido, para fixar as relações entre “idéia” e “realidade”, entre “lei” e “fato”, e para traçar limites estáveis e seguros entre esses termos. (CASSIRER, 1997 p. 267)

A história é no iluminismo mais do que uma vazia exploração de fatos, isto é, a história é pensada na razão iluminista como um problema sistemático. Este problema tem início com Voltaire, mas será parte do estoque de questões debatidas por boa parte dos autores do séc. XVIII.¹⁰¹ A história terá a função de apresentar o horizonte no qual se desenvolve o projeto. Autores como Voltaire buscam de alguma forma provar que a sua época em comparação com as outras possui os elementos que podem validar a crença do aperfeiçoamento dos costumes, das instituições. Voltaire irá se recusar a pensar a história como mera narração de eventos relativos aos feitos de indivíduos singulares é o homem em sua totalidade que torna a história uma tarefa dos pensadores, do filósofo, assim, afirma Voltaire: “*Eu considero, pois, em geral a sorte dos homens*

⁹⁹ Ernst Cassirer tenta mostrar que tal preconceito é na verdade um produto do romantismo como resultado de uma reação ao discurso iluminista. CASSIRER (1997) p. 267

¹⁰⁰ Ibid. p. 268

¹⁰¹ Ver: TERRA (1986) pp.48-9

mais que as revoluções do trono. É ao gênero humano que é preciso prestar atenção na história: é aí que cada escritor deveria dizer homo sum; mas a maioria dos historiadores descreveu batalhas.” (Apud. TERRA, 1986 p. 49)

A filosofia da história de Kant absorve estas influências, mas irá transformar o programa da história de Voltaire em projeto da razão. É verdade que a filosofia da história kantiana, ao menos em parte, pode ser vista também como um programa de pesquisa empírico-factual que visa encontrar o fundamento das ações humanas no espaço da história. Contudo, os riscos de tal posição são o de não perceber o caráter metafísico daquela filosofia e, ainda mais, de não entendê-la como contendo elementos para a resolução de questões, eminentemente práticas, oriundas do debate iluminista.¹⁰²

Em Kant, a investigação sobre a história encontrará a forma de uma *Weltgeschichte*, e como mostra Gerard Lébrun:

É a Kant, e não a Hegel, que remonta a oposição entre a *Historie*, disciplina do entendimento, e a *Weltgeschichte*, discurso sobre o sentido necessário da história. É Kant, antes de Hegel, quem exclama: como é que a razão, presente na cena da natureza, poderia estar ausente da gesta da humanidade? (LEBRUN, 1986 p. 75)

Em Kant toda tarefa deste tipo, isto é, toda tarefa que visa à determinação de princípios é uma tarefa metafísica. Assim, a filosofia da história kantiana se desenvolve como uma espécie “metafísica da história”.¹⁰³ E o ponto de partida de tal metafísica como buscamos mostrar é o problema da liberdade. A história para Kant é o cenário onde ocorrem os fenômenos da liberdade humana, e é no conjunto das ações humanas que se pode retirar o sentido, aparentemente oculto da história.

Em novembro de 1784, Kant elabora o seu primeiro texto que busca uma reflexão filosófica para o problema da história, a *Idéia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*; nesta obra a história será pensada a partir de um fio condutor (**Leitfaden**) *a priori*.¹⁰⁴ A idéia geral do texto pode ser resumido pelo comentário de Schultz, um amigo e discípulo de Kant, no *Gothaische Gelehrte Zeitung* que afirmava que:

¹⁰² Esta posição é discutida por Allen Wood que busca provar que a filosofia da história kantiana não é apenas um complemento da religião e da moral, possuindo também o caráter de uma pesquisa sobre determinado domínio de fatos. Os problemas de tal posição serão discutidos adiante. Ver. WOOD (2006) p.244

¹⁰³ Cf. CASSIRER (1993) p. 265

¹⁰⁴ *Idéia*, Nona proposição, p.23

A idéia favorita do professor Kant é a de que o objetivo final da humanidade é a consecução da mais perfeita constituição política, e ele deseja que um historiador filósofo possa se dedicar a este respeito a escrever uma história da humanidade, e mostrar o quanto a humanidade tem se aproximado deste objetivo final em diferentes épocas, ou o quanto ela vem sendo removida e se distanciando dele, e ainda o que é necessário ser feito para que tal objetivo seja alcançado. (RORTY 2009 p. 9, nota. Tradução minha.)

A idéia que é encontrada no título do texto é um conceito que possui significado técnico rigoroso dentro da filosofia de Kant. É necessário ressaltar que a definição dada por Kant para o conceito de idéia ainda guarda um leve sabor platônico; muito embora tal definição tenha sido depurada pela crítica. Kant define a idéia como: “... *um conceito da razão* (*Vernunftbegriff*), cujo objeto de modo algum pode ser encontrado na experiência”.¹⁰⁵ As idéias não possuem nenhuma referência cognoscitiva, elas têm apenas um uso regulador, pois fornecem ao entendimento, como vimos, um *focus imaginarius*, isto é, um ponto de unificação (um método, uma regra geral) para as suas operações.¹⁰⁶

Kant irá contrastar, portanto, um conceito de História *a priori* (*Weltgeschichte*), isto é, fundada a partir de uma idéia racional e que torna os acontecimentos dentro do espaço histórico inteligíveis para nós, a um conceito de História empírico (*Historie*), que seria apenas uma narrativa sobre um acúmulo de eventos (fatos). (Cf. TERRA, 1986 p.50). Desse modo, a primeira tentativa de Kant para pensar a história foi através de máximas reguladoras da razão (juízos teleológicos).¹⁰⁷ As ações humanas como objeto da história serão pensadas a partir de tais máximas.

2.2 A História pensada a partir dos juízos teleológicos

[...] uma ordenação que não atinja o seu fim é uma contradição à doutrina teleológica da natureza.¹⁰⁸

A filosofia da história de Kant é, ao menos inicialmente, marcada por uma reflexão sobre o desenvolvimento político-moral do gênero humano dentro de uma perspectiva teleológica. E isto fica claro ao lermos, por exemplo, textos como *Idéia de*

¹⁰⁵ *Lógica*, AK 92, §3.

¹⁰⁶ Por outro lado, é no uso prático e não no uso especulativo que o conceito de idéia acabará por ter forte ressonância platônica dentro do quadro da filosofia crítica. (CRP A 313 B 370; A 315 B 371).

¹⁰⁷ WOOD (2009) p.209

¹⁰⁸ *Idéia*, Primeira proposição p.11

uma *História Universal do ponto de vista cosmopolita* e *Começo Conjectural da História Humana*. Nestes textos, Kant desenvolve a sua reflexão sobre a história utilizando amplamente os juízos teleológicos como uma “ferramenta” heurística, isto é, eles possuem um caráter metodológico para que se possa pensar a história de um ponto de vista, minimamente, teórico.¹⁰⁹ Esta estrutura judicativa embora seja meramente reguladora e, portanto, não vise determinar os objetos da história, confere a esta uma ordenação, isto é, sentido e completude. Como vimos anteriormente, o projeto kantiano é o de elaborar uma história segundo um fio condutor (*Leitfaden*) *a priori*, tal projeto visa, com efeito, tornar a história maximamente inteligível para nós através de máximas reguladoras da razão.

È interessante notar que Kant se utilizou destas mesmas máximas na *Crítica da Faculdade do Juízo*,¹¹⁰ na parte concernente à teleologia natural. As proposições que tratam da história dessa maneira possuem a mesma estrutura formal daquelas que tratam dos organismos vivos. È verdade que boa parte da argumentação kantiana contida na segunda parte da *CFJ*, mas especificamente, na que trata da faculdade de juízo teleológica foi passível de crítica. E é verdade também, que boa parte dessas críticas podem ser usadas contra a filosofia da história de Kant, por exemplo, a tentativa de “fundamentar” uma teodicéia, o que seria uma contradição levando em conta os limites impostos na *Crítica da Razão Pura*.¹¹¹

Porém, um exame atento aos argumentos oferecidos na *CFJ* mostra que Kant é extremamente cuidadoso ao tratar do tema. Se levarmos em consideração a distinção entre os tipos de juízo como determinantes e reflexivos, já podemos encontrar um cuidado ao tratar de certas questões relativas à finalidade na natureza. Segundo a classificação encontrada na introdução da *CFJ*:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso deste (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém se só o particular for dado, para o qual ela

¹⁰⁹ Diversos autores convergem nesta direção como, por exemplo, Henry Allison, e Allen Wood. Cf. ALLISON, (2009) p. 24 e WOOD, (2006) p. 247

¹¹⁰ Usaremos ao longo do texto a abreviação *CFJ* para a obra acima citada.

¹¹¹ “O tratamento dado por Kant a certos temas religiosos na *Crítica da Faculdade do Juízo*, parece uma espécie de recuo; por exemplo, Kant afirma que é possível apresentar uma prova da existência de Deus. Embora esta prova seja claramente antecipada na *Crítica da Razão Pura*, ela é sempre ignorada pelos leitores zelosos da obra. Para tais leitores, esta ‘prova moral’ ataca o projeto de destruição da metafísica elaborado por Kant alguns anos antes.” (BURNHAM, 2000 p.147 Tradução minha).

deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva. (CFJ, introdução XXVI, p.60)

Kant não confere à finalidade um lugar na tábua das categorias. As categorias são parte do conhecimento humano e na analítica transcendental Kant mostra como elas são conceitos constitutivos da natureza, desse modo, juízos sobre a natureza não podem dispensá-las. Contudo, a observação de certos eventos empíricos mostra que os princípios causais mecânicos não são os únicos que podem propiciar ordenamento a tais eventos. É preciso admitir outra forma juízo, mesmo que seja meramente subjetiva¹¹² e não possa, por isso, julgar objetivamente.

O conceito de finalidade não pode fornecer um juízo necessário sobre eventos naturais que seja objetivamente válido. E isto vale para o âmbito epistêmico da primeira *Crítica*, no que concerne ao uso regulativo da razão, aonde os juízos teleológicos encontram seu lugar. Como vimos na primeira parte deste trabalho a razão busca oferecer às regras do entendimento uma unidade sistemática, ela “*nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento.*”¹¹³ A razão deve, dessa forma, fornecer ao conhecimento científico uma unidade que o entendimento não é capaz, pois este unicamente unifica o múltiplo dos fenômenos segundo leis, como podemos conferir a seguir: “Tornar sistemática a unidade de todos os atos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-lo a leis empíricas.”¹¹⁴

A unidade conferida às regras do entendimento na elaboração da experiência se apresenta na forma de princípios heurísticos¹¹⁵ que buscam fornecer àquelas homogeneidade, variedade e afinidade.¹¹⁶ Na terceira *Crítica* encontramos o uso regulativo da razão não mais ligado a sistematização do conhecimento, mas buscando a sistematização de toda a filosofia.¹¹⁷ A faculdade de julgar reflexiva também possui o seu domínio de objetos próprio que são entendidos segundo o princípio transcendental da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*). Uma coisa é conforme a fins quando ela parece ser segundo uma intenção, ou for meio para fins. A conformidade a fins de acordo com Kant pode ser subjetiva ou objetiva. A conformidade a fins subjetiva trata

¹¹² Cf. CRP, A 666, B 694

¹¹³ CRP, A 643, B 671

¹¹⁴ Ibid. A 664, B 692 (grifo nosso).

¹¹⁵ “*heuristische Grundsätze*” CRP, A 663, B 691

¹¹⁶ Cf. CRP, A 657-8, B 685-6

¹¹⁷ Cf. CFJ, introdução XI-XX.

do mundo do belo e do sublime, enquanto que a conformidade a fins objetiva trata do mundo dos organismos vivos.¹¹⁸ Para a compreensão da história é no segundo domínio que iremos nos deter.

A causalidade mecânica (*nexus effectivus*) não é suficiente para explicar os organismos vivos, estes precisam ser explicados a partir de outro tipo de causalidade (*nexus*) e é por isso que Kant levanta a possibilidade de pensar o vivo utilizando a finalidade natural (*nexus finalis*)¹¹⁹. Dessa maneira, temos uma regulação para um domínio de entes diversos daqueles encontrados na natureza entendida mecanicamente, muito embora este tipo de causalidade seja admitida como meramente analógica. A conformidade a fins objetiva fornece a investigação dos organismos vivos uma regra para:

[...] submeter a princípios da observação e da investigação da natureza segundo a analogia com a causalidade segundo fins, sem por isso pretender explicá-lo através daqueles. Esse julgamento pertence por isso à faculdade reflexiva do juízo e não à faculdade determinante. O conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é pois pelo menos um princípio a mais, para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam. (CFJ, §61 269-70)

Apesar de sua importância na observação e investigação dos organismos vivos, os princípios teleológicos não possuem validade ontológica, isto é, eles não são constitutivos, mas meramente regulativos. Por ser apenas regulativa a conformidade a fins objetiva ajuíza alguma coisa sobre o objeto, organismo, atribuindo a este uma finalidade. Segundo Kant, a finalidade implicada nos processos orgânicos pode ser interna ou externa. A primeira refere-se aos princípios formativos inerentes de um organismo vivo, isto é, a sua formação, nutrição e auto-conservação e reprodução. Kant irá opor esta característica do vivo, orgânico ao meramente mecânico, pois o primeiro é capaz de auto-reprodução e manutenção de suas partes internas, enquanto a máquina

¹¹⁸ “[...] sobre isto que se funda a divisão da crítica da faculdade do juízo na da faculdade do juízo estética e teleológica: enquanto que pela primeira entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal (também chamada subjetiva), mediante o sentimento do prazer ou desprazer, pela segunda entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins real (objetiva) da natureza mediante o entendimento e a razão.” (CFJ, introdução L). “a faculdade de juízo usada teleologicamente indica de forma precisa as condições sob as quais algo (por exemplo um corpo organizado) deve ser ajuizado segundo a idéia de um fim da natureza [...]” (CFJ, introdução LII).

¹¹⁹ Ver: CFJ, 269

precisa de outro ente para criá-la, a regular e recuperar as partes danificadas.¹²⁰ Já a finalidade externa ou relativa, implica que algo pode ser considerado meio para outra coisa¹²¹, ou melhor, que uma criatura pode ser tomada como meio para outra que é o seu fim. É este tipo de finalidade que estará presente na filosofia da história kantiana, isto é, de que o homem é o ultimo fim da natureza (*Letzter Zweck*) e fim terminal da criação (*Endzweck*). Dessa forma, deve existir ao menos sob o ponto de vista dos juízos regulativos um objetivo, um plano da natureza para o homem.

Ao enfatizar a distinção entre os seres organizados e o mecanismo Kant irá propor que os primeiros são explicados, definidos segundo máximas da faculdade de julgar regulativa, isto é, segundo máximas da conformidade a fins interna e externa. No primeiro caso temos o princípio da conformidade a fins interna que, de certa forma, pode ser vista como o princípio contido na primeira proposição da *Idéia*¹²²; o princípio afirma que: “Um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego.”¹²³ Tal máxima é retirada da experiência, mais precisamente da observação, contudo afirma Kant que, “por causa da universalidade e da necessidade que esse princípio afirma de uma tal conformidade a fins, não pode simplesmente assentar na experiência, mas pelo contrário tem como fundamento algum princípio a priori qualquer, ainda que seja meramente regulativo.”¹²⁴

O segundo princípio, isto é, o da conformidade a fins externa pode-se dizer que é problemático; pois, trata-se de afirmar que existe uma relação entre as coisas da natureza, aonde uma serve de fim para as outras. Kant é extremamente cauteloso ao tratar deste tipo de conformidade a fins, mas não resiste à tentação de encontrar nela uma prescrição, máxima para certas relações ou fins heurísticos, investigativos. Dessa forma, a máxima da conformidade a fins externa afirma que:

¹²⁰ “Um ser organizado é por isso não simplesmente máquina; esta possui apenas força motora; pelo contrário ele possui em si força formadora e na verdade uma tal força que ele a comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se pois de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (mecanismo).” (CFJ, §65 293).

¹²¹ “Descortina-se então facilmente que a conformidade a fins externa (conveniência de uma coisa para outras), somente sob a condição que existência daquilo, em relação a que a coisa é conveniente imediatamente ou de modo afastado, seja para si mesma fim natural externo.” (CFJ, §63, 282).

¹²² Segundo Allison, a primeira proposição da *Idéia* na verdade seria um corolário desta. Ver: ALLISON, (2009) p.25

¹²³ CFJ, §66, 295-6

¹²⁴ Ibid.

Tudo no mundo é bom para alguma coisa; nada nele é em vão; e temos o direito, e mesmo o dever, através do exemplo que a natureza nos dá nos seus produtos orgânicos, de nada esperar dela e das suas leis senão aquilo que é conforme a fins no seu todo. (CFJ §67, 301)

O que este tipo de finalidade afirma é que na natureza certo grupo de objetos pode ser interpretado como possuindo uma relação entre si, mesmo que pela mera causalidade mecânica estas relações sejam sem intenção alguma, ou produtos acidentais, pois não possuem relação. Assim, do ponto de vista puramente mecânico não é possível afirmar que as inundações do Nilo surgem para beneficiar as colheitas, mas se supormos via finalidade externa, que tal acontece, pode-se dessa maneira ao menos de uma posição heurística encontrar uma explicação para tais relações.

Estes princípios, máximas reguladoras da razão serão amplamente utilizadas nos textos iniciais sobre a filosofia da história kantiana. Elas na verdade são como já foi dito acima, a ferramenta heurística para tratar do problema da história.

2.3- A destinação prática do homem: o propósito da história

O caráter de um ser vivo é aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão a sua destinação [Bestimmung]. [...] a natureza quer que toda criatura alcance a sua destinação por isto, quer que todas as disposições de sua natureza se desenvolvam conforme a fins para ele, para que, ainda que nem todo indivíduo, ao menos a espécie realize a intenção da natureza. A constituição civil, que é o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim último de sua destinação [...] é mais útil ao homem do que ao animal selvagem. (Antropologia p.221 e 223 alterações e interpolações nossas)

O texto *Idéia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita* é o principal texto kantiano sobre o problema da história no período da década de 80 do Séc. XVIII. O ensaio foi escrito antes das principais obras de Kant sobre a moral e, como buscamos mostrar, nele Kant se utilizará livremente dos juízos teleológicos para explicar a História. O tratamento teleológico apresentado no ensaio fez com que os leitores vissem nesta primeira reflexão do problema o projeto para a construção de uma teoria sobre as ocorrências (eventos) dentro do espaço histórico. Desse modo, a filosofia da história seria uma espécie de ampliação do projeto transcendental crítico, visando

encontrar sentido para as ações humanas observadas no horizonte temporal, muito embora, apenas de uma perspectiva regulativa.

Contudo, existem leitores que vêem neste texto ao invés de um fundamento teórico, apenas um fundamento prático. Estas leituras acrescentam que a *IHU* é parte integrante do sistema prático kantiano e não possui conexão com nenhum tipo de preocupação teórica.¹²⁵ Tais diferenças interpretativas são tão marcantes que é possível perceber em um mesmo autor uma mudança de avaliação em relação ao texto acima citado. Em sua primeira leitura sobre a filosofia moral kantiana, Allen Wood, ao se reportar sobre o papel da história para o sistema prático kantiano escreve: “*Embora eu argumente que a filosofia da história de Kant é indispensável para um entendimento de seu pensamento ético, seus principais escritos sobre o tema são apenas breves ensaios, [...]*”¹²⁶

Na passagem acima, Wood parece reconhecer que apesar dos escritos de Kant sobre a história serem produtos ocasionais, eles são fundamentais para uma compreensão do sistema prático kantiano. Não há neste momento nenhuma referência a qualquer aspecto teórico dentro de sua leitura da história kantiana. Alguns anos depois a situação se inverte. Wood irá negar que a história esteja primariamente ligada à filosofia moral kantiana, e faz isto em detrimento de uma visão claramente teórica para aquela. Assim, Wood compreenderá a filosofia da história como um programa de pesquisa empírico-factual e, por isso, desligado de considerações morais e religiosas, a seguinte passagem esclarece bem o que queremos afirmar:

Não é incomum nas leituras sobre a filosofia da história kantiana interpretar esta filosofia inteira como motivada por considerações práticas e consistindo em grande parte de expectativas racionais análogas aos postulados de Deus, Liberdade e imortalidade. A teoria da história kantiana é então vista basicamente como uma expressão de expectativas morais-religiosas ao invés de um programa para uma investigação empírico-factual. Tal leitura da filosofia da história, isto é, a prático-religiosa para mim não passa de equivoco e uma imensa distorção. (Wood, 2006 p.244-45 tradução e grifos nossos)

¹²⁵ Esta segunda linha interpretativa pode ser encontrada, por exemplo, em autores como Sharon Anderson-Gold e Gerard Lebrun. Cf. ANDERSON-GOLD (2001) e LEBRUN (1986)

¹²⁶ WOOD (1999) p. 208. (tradução e grifo nosso).

Talvez a melhor maneira de resolver esta controvérsia seja admitir que os primeiros textos de Kant sobre a história guardem certa heterogeneidade em relação aos fundamentos teóricos e práticos ali contidos.¹²⁷ Dentro desta perspectiva de leitura é possível ver tanto aspectos teóricos claros, quanto admitir que o fio condutor da história e o que na verdade legitima todo o projeto seja “um interesse prático da razão.”¹²⁸ Pode-se acrescentar a esta leitura que o fundamento teórico presente no texto seja fruto da abordagem metodológica utilizada por Kant na resolução do problema. Ou seja, o fundamento teórico existe graças à utilização, por parte de Kant, dos juízos teleológicos como uma “ferramenta heurística”, como apresentamos na seção anterior. Outro ponto que é preciso destacar é que, nos textos da década de 80, Kant não consegue chegar a um bom termo em relação à questão da legitimidade da filosofia da história, pois a forma como ele abordou o problema foi fortemente influenciada pelo debate com Herder e, em consequência disto, a defesa da *Aufklärung* contra os ataques dos primeiros românticos.¹²⁹ Além disso, a filosofia da história presente naqueles primeiros textos carecia das descobertas feitas por Kant no campo da moral, sobretudo, a partir da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*. Na segunda *Crítica*, por exemplo, a razão é capaz por si só de apresentar os princípios e motivos de toda moralidade, ou seja, a razão é capaz de produzir um “feito” que legitima os juízos morais. Na filosofia da história o mesmo, como veremos, será possível não a partir de um “dado” proveniente da razão mesma, mas de um acontecimento histórico que será capaz de apresentar o sentido, a direção da história humana.

As tensões interpretativas apresentadas acima servem para demonstrar as dificuldades de uma leitura sistemática dos primeiros textos de Kant sobre a história. Contudo, apesar das dificuldades em encontrar uma ligação sistemática entre eles e a filosofia prática kantiana, existem nestes primeiros escritos argumentos que não serão abandonados por Kant em uma fase posterior. O primeiro destes argumentos surge da reflexão do próprio título da obra, onde claramente, Kant apresenta o seu discurso da história a partir de uma idéia da razão que aponta para um propósito [*Absicht*] prático

¹²⁷ Esta interpretação é elaborada por Joel Thiago Klein em um excelente artigo sobre o problema dos fundamentos práticos e teóricos na *Idéia de uma História Universal*. Neste, Klein apresenta os vários problemas de leituras da história kantiana como as de Allen Wood e Pauline Kleingeld, e aponta para outras direções que podem ser tomadas para uma leitura da filosofia da história kantiana. Cf. KLEIN (2009) pp.161-186.

¹²⁸ Ibid. p.184

¹²⁹ Existem várias referências à disputa Kant-Herder no final do sec. XVIII, representando na verdade o contexto da disputa entre *Aufklärung* versus *Sturm und Drang*. Aqui utilizamos, sobretudo, os estudos de Frederick Beiser e John Zammito. Cf. BEISER (1987) pp. 127-158. ZAMMITO (1992) pp. 8-45.

(cosmopolita). O outro ponto importante é que este propósito cosmopolita da história implica a mediação dos conflitos em que se encontram os homens enquanto espécie. Kant busca encontrar, assim, uma solução para os conflitos humanos no cenário histórico através da mediação das instituições e, sobretudo, do Direito. Desse modo, podemos afirmar que existe nestes primeiros escritos sobre a história, ao menos de forma hipotética, um propósito que pode servir como um fio condutor de investigação para o todo das ações humanas, segundo um fim jurídico-político (prático).

Este projeto é elaborado tendo como pano de fundo o intenso debate entre os representantes do esclarecimento tardio alemão [*Spätaufklärung*] e o romantismo [*Sturm und Drang*], entorno da questão da perfeição do homem. Uma das teses centrais presentes no debate é a de que, de alguma forma, a época do iluminismo apresenta diversos sinais do progresso do homem em direção a perfeição. Esta posição comporta tanto aspectos morais quanto antropológicos e pode ser resumida na clássica idéia defendida por Rousseau no seu segundo discurso.¹³⁰ Ao traçar o recorte entre o homem físico objeto da antropologia e o homem segundo o aspecto metafísico e moral, Rousseau elabora a tese de que existe uma distinção radical entre homem e animal que garante primazia ao primeiro:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. [...] Não é, pois, o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constituí, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma [...] sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação- é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...] (ROUSSEAU, 1973 pp.248-9 grifo nosso)

¹³⁰ O segundo discurso ao qual nos referimos é o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens*, que preferimos abreviar e chamá-lo apenas segundo discurso como é comum entre os leitores de Rousseau. (Cf. ROUSSEAU, 1973)

Em contraste com o resto da natureza, os seres humanos, isto é, a humanidade em sua totalidade é determinada a aperfeiçoar-se continuamente. A tese da perfectibilidade do homem será amplamente discutida pelo iluminismo tardio. Na Alemanha, este tema será tratado a partir da questão da vocação [*Bestimmung*] da humanidade. A obra que desencadeou o debate recebe justamente o título de: *A Vocação da Humanidade* [*Die Bestimmung des Menschen*], e foi escrita por Johann Joachim Spalding. No livro, Spalding argumenta que nós, como seres humanos, devemos seguir nossa natureza aonde quer que ela nos conduza, sendo que a mera busca de prazer, ou qualquer outro tipo de jogo hedônico é insuficiente para realizar a nossa perfeição, que só pode ser alcançada pela inteligência e puro conhecimento. Nossa vocação é, desse modo, nos desenvolver até a mais alta perfeição. Segundo Spalding, no entanto, tal perfeição só é alcançada pelo indivíduo.¹³¹ As reações ao livro de Spalding fizeram surgir no cenário alemão o que ficou conhecido como a controvérsia da vocação e trouxe para o debate autores como Moses Mendelssohn, Lessing, Thomas Abbt e Herder e, posteriormente Fichte. Entre os muitos representantes deste debate é preciso dedicar especial atenção a Moses Mendelssohn¹³². Na sua obra *Fédon*, Mendelssohn defende a idéia do progresso contínuo do homem em direção a perfeição, mas tal perfeição implica necessariamente a imortalidade da alma como uma condição para que aquela seja alcançada. Em Mendelssohn, a crença na imortalidade unida à perfeição é uma importante condição para que a moralidade possa existir. “*Portanto, é racional para nós aceitar a doutrina da imortalidade da alma como verdadeira. A noção de infinita perfectibilidade implica a noção de nossa imortalidade.*”¹³³

Assim como Spalding, Mendelssohn colocará todo o peso da vocação moral da humanidade sobre os ombros do indivíduo, e o mesmo pode ser dito de Herder.¹³⁴

¹³¹ Mais detalhes sobre a importância de Spalding e a controvérsia entorno da vocação da humanidade para o iluminismo tardio alemão e para a filosofia kantiana Cf. KUEHN (2009) pp.76-87 e BRANDT (2003) p.85-105

¹³² Manfred Kuehn nos lembra que tanto a *Idéia de uma História Universal* quanto a parte dedicada aos paralogismos da *Crítica da Razão Pura* buscam refutar o argumento de Mendelssohn. Cf. KUEHN, (2009) pp.79-81

¹³³ Cf. KUEHN (2009) p.75

¹³⁴ Desse modo, as posições de Mendelssohn e Herder para uma compreensão da perfeição do homem oscilam entre um indivíduo de tipo socrático e o gênio artístico e criador. Estas duas posições são apontadas por KUEHN e BEISER nas passagens a seguir: “*O objetivo da natureza não é a perfeição da raça humana. Não! É a perfeição do ser humano, do indivíduo. Cada pessoa deve desenvolver seus talentos e habilidades [...] e apenas por causa disto a natureza deve sempre repetir este círculo. Por isso, a questão: Qual nosso futuro? Ou melhor, qual o referente para “nosso”- é o indivíduo humano ou a raça humana? Mendelssohn pensou no primeiro, Kant optou pelo último.*” (KUEHN, op.cit. p.87-89 tradução e acréscimo nosso) Quanto à posição de Herder afirma-se o seguinte: “*Sobre a questão de se a raça humana, enquanto raça humana pode avançar, Herder fica do lado de Mendelssohn. A humanidade*

Contudo, diferentemente de Mendelssohn e Spalding, Herder irá introduzir na discussão a importância da história e da antropologia para uma compreensão da vocação do homem. Em Herder elementos como, a linguagem, e os caracteres físicos do homem serão explicados à luz da criação e em confronto com a soberania da razão iluminista.¹³⁵ A reação a visão metafísica e religiosa contida nas obras de Spalding, Mendelssohn e Herder coube a Thomas Abbt. Para Abbt, a leitura de Spalding era excessivamente dogmática e estava carregada com o perfeccionismo de Leibniz e Wolff. *A Vocação da Humanidade*, na verdade seria uma versão ingênua da teodicéia leibniziana. Na *Idéia de uma História Universal* Kant buscará resolver este problema. A estratégia kantiana para contornar a questão será dupla: primeiro é necessário aceitar a tese de Rousseau da perfectibilidade do homem e, conseqüentemente, admitir que a sua perfeição seja prática. Contudo, Kant irá se diferenciar tanto de Rousseau quanto dos iluministas alemães. Kant não aceita o argumento de Rousseau de que o homem, assim como os animais são máquinas. Para Kant, isto implicaria a absurda hipótese de que os entes vivos, os organismos seriam regidos, exclusivamente, por leis mecanicistas e no caso do homem isto seria ainda pior, pois teria como resultado a supressão da sua liberdade. Em relação ao iluminismo tardio, Kant discordará da alegação de que a perfeição, vocação do homem seja alcançada pelo indivíduo ao invés da espécie, para ele só espécie humana pode alcançar tal fim. Outro ponto de separação é a recusa de qualquer tipo de metafísica dogmática para defender a idéia de perfeição. Desse modo, Kant busca evitar a construção de uma teodicéia fundada em um otimismo metafísico. É justamente por isso que os juízos reflexivos (teleológicos) entram em cena na *Idéia*: para dar conta da totalidade da espécie humana a partir do desenvolvimento das suas disposições [*Anlagen*] naturais. Assim, serão contemplados tanto aspectos práticos quanto antropológicos da perfectibilidade do homem.

como um universal é apenas um conceito e não possui, segundo Herder, predicados reais. Por isso, se podemos dizer que a humanidade existe é porque ela existe apenas através do indivíduo.” (Ibid. p.90 tradução minha) Sobre a importância da força criadora do artista, do gênio, isto é, do indivíduo que atinge a perfeição através da formação de seu poder criador [*Bildung*], encontramos em Beiser a seguinte passagem: “Herder chamou de [*die Urkraft aller Kräfte*] o poder criador do artista, como a mais alta organização, manifestação e desenvolvimento do mesmo poder orgânico fundamental ativo através de toda natureza. Uma tal doutrina não era importante apenas porque colocava a arte dentro do contexto metafísico, mas também porque ela garantia a verdade da produção artística. Pois, se o que o artista cria é também o que a natureza cria através dele, então sua atividade revela, manifesta ou expressa a natureza em si mesma; ela [a arte] é de fato a auto revelação da natureza.” (BEISER, 2003 p.21-22 tradução e acréscimos meus).

¹³⁵ Cf. BEISER (2005) pp.21-23

Na *Idéia de uma História Universal*, Kant apresentará os elementos para a resolução deste debate.

2.4 As máximas reguladoras na *Idéia de uma História Universal*: a razão como uma disposição natural da espécie

No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo. (*Idéia, Segunda proposição* p. 11 grifo nosso)

Como vimos anteriormente, a filosofia da história de Kant busca resolver o problema da destinação prática do homem a partir do ponto de vista da espécie. Na *Idéia de uma História Universal*, Kant irá incorporar as demandas do programa prático iluminista para validar a tese de que é possível atribuir ao homem a capacidade de desenvolver-se ao longo dos tempos (perfectibilidade), diferentemente de autores como Herder e Mendehlsson que admitiam a possibilidade da perfectibilidade do homem apenas para o indivíduo. Pode-se afirmar que a posição defendida por Kant se configura como uma defesa do caráter coletivo da história, sendo por isso uma crítica explícita ao “individualismo metodológico” expresso por Herder e Mendehlsson. Esta posição irá aproximar Kant das filosofias da história desenvolvidas posteriormente por Hegel e Marx como mostra Allen Wood:

A disputa entre Kant e Herder nos proporciona uma nova perspectiva sobre algumas das idéias do séc. XX, porque talvez ela represente a primeira prefiguração moderna do debate entre “holismo social” e “individualismo metodológico” que é familiar entre os liberais individualistas que criticam Hegel e Marx. Herder não estava interessado em encontrar os fundamentos para as teorias sociais. Menos ainda, com preocupações que envolvessem qualquer tipo de totalidade metafísica ligada a um espírito coletivo animando um grupo, cultura, ou nação. (Foi Herder ao invés de Kant quem, de fato, era um dos principais proponentes e percussores de tais noções) Contudo, a verdadeira motivação de Herder (assim como a de muitos individualistas metodológicos) é moral ao invés de teórica. Seu alvo era o iluminismo universalista de Kant. (WOOD, 1999, pp.232-3) ¹³⁶

¹³⁶ Outros autores também trabalham nesta perspectiva de leitura, e recusam a idéia de que a filosofia moral kantiana possa ser reduzida a um tipo de “individualismo metodológico”. Tal crítica pode ser encontrada, por exemplo, em Katrin Flikschuh que apresenta a sua posição da seguinte forma: “Muitas teorias do cosmopolitismo liberal hoje em dia partem da hipótese do individualismo moral. O individualismo moral toma como ponto de partida as pessoas (indivíduos) como unidade de significado

A nossa discordância em relação à leitura de Allen Wood já foi exposta anteriormente, discordamos que a filosofia da história de Kant se constitua apenas como uma teoria com feições epistêmicas. No entanto, ao lermos a *Idéia* nota-se claramente a preocupação de Kant em fundar a história sob a suposição de que apenas coletivamente é que o desenvolvimento do homem pode ser almejado. A destinação prática não pode ser considerada como destinação do indivíduo, mas da espécie. O ponto de vista da espécie representa uma chave heurística para que se possa compreender a história em sua totalidade. Desse modo, as causas das ações que parecem estar ocultas aos nossos olhos podem ganhar algum sentido, apenas quando entendidas na totalidade da espécie. Esta coletividade não representa simplesmente um agregado de indivíduos, o que segundo Kant também não forneceria nenhuma pista sobre a nossa destinação. É importante notar que ao enfatizar o caráter coletivo da história a partir do ponto de vista da espécie Kant na verdade defende a idéia de que os seres humanos são considerados como todos os outros entes vivos, isto é, como produtos orgânicos, biológicos, e, ao menos primeiramente, segundo o desenvolvimento de suas disposições naturais originais e de acordo com o propósito da natureza, como pode ser conferido na passagem abaixo:

[...] o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais (**ursprünglichen Anlagen**). Porque a livre vontade dos homens tem tanta influência sobre os casamentos, os nascimentos que daí advém e a morte, eles parecem de antemão calcular o seu número. E, no entanto, as estatísticas anuais dos grandes países demonstram que eles acontecem de acordo com leis naturais constantes, do mesmo modo que as inconstantes variações atmosféricas, que não podem ser determinadas de maneira particular com antecedência, no seu todo não deixam, todavia, de manter o crescimento das plantas, o fluxo dos rios e outras formações naturais num curso uniforme e ininterrupto. Os homens,

da moral: ele assume um valor moral igual para todas as pessoas e demanda a igualdade dos interesses morais para todos. Frequentemente se diz que o individualismo moral implica em um universalismo moral: de modo que, a igualdade de interesses morais é atribuível a todos os indivíduos, independentemente de sua cor, credo ou nação e apenas em virtude do seu status como pessoas, o escopo desses interesses deve abranger todos os indivíduos vivos no globo. Eu devo argumentar que o não individualismo das concepções apresentadas por Kant em seus textos referentes ao cosmopolitismo estão de fato largamente em continuidade com os argumentos contidos na Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Filosofia do Direito.” (FLIKSCHUH, 2009, pp.425-6)

enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, **o propósito da natureza (Naturabsicht)**. (*Idéia, Introdução; p.10* acréscimo e grifos nossos) ¹³⁷

A passagem acima mostra como Kant seguirá o fio condutor das máximas reguladoras da razão para tratar do problema da história na *Idéia*, isto é, a consideração da totalidade da espécie humana se dá a partir da esfera dos juízos teleológicos, como buscamos demonstrar ao longo deste trabalho. Dessa maneira, já que não é possível encontrar a inteligibilidade da história a partir da liberdade da vontade dos homens e suas ações, “*ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza (Naturabsicht)*.” ¹³⁸ Os argumentos de Kant em defesa da regularidade da história, sob o ponto de vista da totalidade da espécie humana, são expostos ao longo das nove proposições da *Idéia*. As três primeiras reforçam a tese kantiana de que a história deve ser primeiramente entendida a partir do ponto de vista da natureza, isto é, do desenvolvimento das disposições naturais de qualquer espécie. ¹³⁹ Dessa forma, a primeira proposição da *Idéia* se apresenta como premissa maior de toda argumentação kantiana em torno do conceito de espécie em geral e da espécie humana em particular. ¹⁴⁰ Assim, desenvolve-se a aplicação dos juízos teleológicos tanto do ponto de vista do desenvolvimento interno, quanto externo de um organismo, sem haver qualquer tipo precedência do primeiro sobre o segundo como é o caso da *CFJ*. ¹⁴¹

Na segunda proposição da *Idéia*, Kant defende a tese que se considerarmos o homem como qualquer outra criatura natural suas disposições devem se desenvolver plenamente, neste ponto, Kant nos faz ver que a principal característica da espécie humana, isto é, a disposição que distingue o homem enquanto espécie de todas as

¹³⁷ Cf. também *Começo Conjectural*, VIII, 115-6 e *Antropologia*, AK 328.

¹³⁸ *Idéia*, Introdução; p.10

¹³⁹ As outras seis proposições mostram como a natureza possibilita a realização do desenvolvimento das disposições racionais no homem através de uma série de mediações até atingir o seu objetivo que é uma sociedade civil interna e externamente perfeita.

¹⁴⁰ “A primeira proposição expande uma perspectiva não individualista ao falar não diretamente das ações humanas, mas ao invés propõe um padrão básico que governa a totalidade dos animais.” (AMERIKS; 2009 p.49)

¹⁴¹ KLEIN (2009) p.167

demais é a razão.¹⁴² Esta proposição pode ser vista como aquela que enuncia o “princípio da perfeição humana como característica da espécie”.

A razão como disposição natural implica para o homem a entrada em outro mundo que não aquele compartilhado por qualquer dos outros seres orgânicos, ela propicia ao homem a passagem para o mundo das regras, propósitos e projetos.¹⁴³ Pode-se dizer que ao possuir a razão como sua disposição natural o homem elava-se do mero mundo natural ao mundo dos fins.¹⁴⁴ Contudo, a razão está presente no homem como uma disposição, isto é, uma qualidade que se encontra em todo homem enquanto membro da espécie, mas que tem de ser exercitada e desenvolvida, pois não se realiza imediatamente. Como faculdade dos fins supremos a razão busca sempre a totalidade, completude e sua realização têm de ser absoluta, incondicionada.¹⁴⁵ Portanto, é preciso levar em consideração que a possibilidade de pensarmos a totalidade da história e, por isso, torná-la inteligível é resultado da atribuição da razão como característica da espécie humana; só a espécie e nunca o indivíduo pode almejar a totalidade. Por isso, afirma Kant, que ao menos na “idéia de homem” o desenvolvimento das disposições naturais, isto é, da razão, devem ser alcançadas, “*pois se não as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade.*”¹⁴⁶ Se levarmos em conta o que Kant afirma sobre a dimensão ideal do homem vemos que a razão, mesmo se for entendida como uma característica da espécie, não é para ser entendida como parte da natureza animal dos homens. Para Kant, a razão não é algo simplesmente dado, ou algo com que nós simplesmente nascemos, ela é algo factual; e possui sempre uma dimensão ideal.

Um dos problemas que podem ser detectados, na segunda proposição da *Idéia*, é a forma pouco clara com que Kant trata o conceito de razão. No início da segunda proposição, Kant não fornece indícios se o conceito de razão deve ser considerado do

¹⁴² Cf. nota acima p.39

¹⁴³ *Idéia, Segunda proposição*; p.11

¹⁴⁴ Os mesmos argumentos são apresentados no *Começo Conjectural*: “[...] o fato de ter se dado conta de que sua razão tinha a faculdade de transpor os limites em que são mantidos todos os animais, foi muito importante, e para o modo de vida, decisivo. [...] ele (o homem) descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único. O terceiro passo da razão, [...], foi a circumspecta expectativa de futuro. Essa faculdade de não gozar apenas do momento presente, mas de abarcar, de maneira atual, o futuro, freqüentemente tão distante, é signo distintivo mais característico da superioridade do homem para, conforme sua destinação, preparar-se para os fins mais longínquos; porém, da mesma forma, é a fonte inesgotável de inquietudes e preocupação, por causa da incerteza desse futuro, da qual os animais foram subtraídos.” (*Começo Conjectural*, VIII, 112-3; 2009, p.21)

¹⁴⁵ Ver: HERRERO (1991) p.9

¹⁴⁶ *Idéia, Segunda proposição*, p.11

ponto de vista prático ou teórico. Elementos teóricos e práticos parecem estar ali mesclados e, por vezes, confundem o leitor. No entanto, no final da proposição Kant deixa claro que o conceito de razão como disposição natural possui como fim o uso prático da razão. Ele afirma que a não realização das disposições naturais no homem “*aboliria todos os princípios práticos.*”¹⁴⁷ O que se pode depreender desta proposição é que o uso da razão possibilita ao homem caminhar de um nível mais baixo do uso das finalidades até a máxima universalidade que só pode ser alcançada pela razão. No entanto, o auto-reconhecimento da razão como faculdade determinante só é alcançado no seu uso prático, enquanto razão prática e não teórica.

A próxima proposição mostra como estas disposições e usos (processos) da razão estão conectados para a promoção da história.

A terceira proposição que pode ser chamada de “princípio da auto-realização humana da felicidade e perfeição”¹⁴⁸ mostra como a razão apesar de ser um atributo da espécie humana tem de ser exercitada. Desse modo, afirma Kant:

A natureza quis o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da razão. (*Idéia, terceira proposição*, p.12)

A razão necessita de exercícios para se desenvolver, o homem precisa por si mesmo providenciar os meios para o desenvolvimento de sua racionalidade e, ao contrário dos outros seres vivos que possuem os instintos, tem de finalizar aquilo que a natureza forneceu. Como mostramos, ao possuir a razão como uma disposição o homem é subtraído do mundo da simples natureza animal para uma dimensão ideal. O uso da razão e seu conseqüente desenvolvimento, segundo Kant, possibilitam ao homem a imersão na história. Este desenvolvimento no homem se dá já a partir do momento em que ele busca a subsistência e bem-estar. A defesa de sua vida e dos seus contra as ameaças externas, a luta constante pela vida e a busca pela nutrição, por exemplo, fazem com que o homem ao não possuir nenhuma outra habilidade, capacidade além da razão, tenha de exercitá-la.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Cf. KUEHN, (2009) p.77

¹⁴⁹ Estes mesmos argumentos aparecem em outras obras de Kant confira, por exemplo, *Começo Conjectural* e *Antropologia*, Ak 321-326. De acordo com GALSTON o *Começo Conjectural* seria uma

Kant, geralmente, associa ao longo de suas obras três modos de uso da razão com três disposições racionais correspondentes, a saber: uso técnico, pragmático e moral da razão com as disposições da habilidade (*Geschicklichkeit*), prudência (*Klugheit*) e moralidade.¹⁵⁰ É importante notar que a história se desenvolve, para Kant, no próprio desenrolar desses processos e do conseqüente uso das disposições naturais do homem. Ao analisarmos as três disposições e processos vemos como Kant procura integrar o desenvolvimento dessas disposições com a busca da perfeição moral. Desse modo, a capacidade técnica no homem possibilita a este interferir diretamente no mundo, utilizando-se das coisas enquanto objetos. Assim, o desenvolvimento do uso instrumental da razão (linguagem, a disposição da sua mão e o andar bípede e ereto) faz com que a nossa espécie produza os instrumentos para saciar as suas necessidades naturais como a fome e a sede e a sua defesa; todos os conhecimentos técnicos e científicos provem desta capacidade. A disposição pragmática ou prudência está ligada a capacidade do indivíduo de se relacionar com os outros no mundo, isto é, de possuir civilidade.¹⁵¹ A prudência prepara o homem “*para tornar-se um cidadão, uma vez que lhe confere valor público. Desse modo, ele aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins como a conformar-se à sociedade.*”¹⁵² A moral, por sua vez, “*lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana.*”¹⁵³ A moral se desenvolve por último no homem e é a condição para que ele escolha bons fins, isto é, “*bons são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um.*”¹⁵⁴

Tais disposições e processos abrem para o homem o mundo da cultura e moralidade, e são produtos do aprendizado, da educação que só é possível no convívio com os outros homens. Desse modo, o desenvolvimento da razão depende dos esforços de inúmeras gerações que:

[...] parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do

espécie de “amplificação” dos argumentos contidos na terceira proposição da *Idéia*. Cf. GALSTON (1975) p. 231

¹⁵⁰ “Entre os habitantes vivos da terra, o ser humano é notoriamente diferente de todos os demais seres naturais por sua disposição técnica (mecânica, vinculada à consciência) para o manejo das coisas, por sua disposição pragmática (de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções) e pela disposição moral em seu ser (de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis), e por si só cada um desses três níveis já pode diferenciar caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes da terra” (Antropologia, Ak 322, p.216).

¹⁵¹ *Pedagogia*, Ak 450, p.26

¹⁵² *Ibid.* Ak 455, p. 35

¹⁵³ *Ibid.* p.35

¹⁵⁴ *Ibid.* Ak 450, p.26

qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados (certamente sem este propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou. (*Idéia*, Terceira proposição pp.12-13)

Será que posição acima descrita não confere à filosofia da história de Kant as feições de uma teodicéia? Se pensarmos no argumento kantiano de que nossos antepassados, mesmo inconscientes sobre o futuro da nossa espécie, e perseguindo seus próprios interesses, agem como se a natureza reserva-se para eles apenas o papel de etapa para o pleno desenvolvimento da nossa espécie, poderíamos concordar com alguns comentadores que vêem nesta posição kantiana a antecipação da tese hegeliana de uma “astúcia da razão” (*List der Vernunft*) agindo na história. Em Kant, por sua vez, tal “astúcia” seria descrita como uma “astúcia da natureza” (*List der Natur*), que age sem o conhecimento dos homens no nível de um “como se” que não pode ser provado empiricamente.¹⁵⁵ Esta tese parece ser fortalecida quando se lê a quarta proposição da *Idéia* onde a natureza busca de todas as formas desenvolver as disposições que se encontram no homem, mesmo que seja através da discórdia, antagonismo.

2.5 A “insociável sociabilidade”: antagonismo e sociedade civil

*O meio que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens [...] (*Idéia*, Quarta proposição, p.13 grifos nossos)*

Nas primeiras três proposições da *Idéia*, como vimos, Kant apresenta a tese de que a natureza concede ao homem a razão como um tipo de capacidade que deve ser desenvolvida. O desenvolvimento da razão como disposição natural no homem deve, por sua vez, ser produzido pelo próprio homem, ou seja, pelo seu esforço e, por isso, ao contrário dos outros seres naturais, no homem as disposições só encontram pleno desenvolvimento através do trabalho de gerações. A razão, diferentemente, de qualquer outra disposição encontrada no mundo animal transporta a espécie humana do mundo

¹⁵⁵ Ver, por exemplo, GALSTON (1975) pp.261-63 Cf. também: YOVEL (1980) p. 140 e 127 e WEIL (1970) p.130

das simples criaturas orgânicas para o reino dos fins, sendo este processo a própria condição da história.

Mas, para que estas disposições se desenvolvam plenamente a natureza se utiliza do artifício da discórdia entre os homens. Na quarta proposição da *Idéia* a tese do antagonismo ou insociável sociabilidade parece ser introduzida para justificar que mesmo as ações humanas isoladas possuem uma finalidade. Os homens, segundo afirma Kant na quarta proposição, possuem uma tendência a buscar a vida em grupo, em sociedade, mas graças a certos impulsos egoístas eles mesmos põem serias ameaças a este projeto. Por mais que queiram conviver uns com os outros a convivência entre os homens, assegura Kant, esta fundada em algo patológico, isto é, em interesses imediatos, sensíveis.¹⁵⁶ A primeira vista, a tese da insociável sociabilidade se apresenta como uma espécie de paradoxo, que se expressa na própria construção deste oxímoro; ela parece ser mais a combinação de traços psicológicos infelizes e que demonstrariam o caráter negativo do comportamento dos indivíduos. Como então encontrar algo de positivo nestes traços, na discórdia e antagonismo entre os homens? Kant entende que sem este mecanismo de disputa o desenvolvimento das capacidades humanas não se realizaria, pois os homens tenderiam a se comprazer um modo de vida dominado pela preguiça. O homem não busca uma vida solitária; mas sente, acredita Kant, uma necessidade de querer promover, unicamente, o seu bem estar. As mesmas necessidades são também identificadas nos outros indivíduos o que acaba por produzir fricção, atrito entre os membros da sociedade. È nesse campo de opostos, de oposição que as disposições naturais podem ser desenvolvidas, pois a nossa inclinação dentro deste jogo, ou melhor, do campo de batalha social faz com que exista a busca e desenvolvimento das habilidades. Desse modo, a “busca por projeção” (*Ehrsucht*), a “ânsia de dominação” (*Herrschaft*) e a “cobiça”, “ambição” (*Habsucht*) fazem com que os talentos afluam e forneçam o solo para o aparecimento das ciências e das artes. Este caminho nos conduz “da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem.”¹⁵⁷

¹⁵⁶ Patológico: “[...] um sentimento de prazer fundado em um sentido interno.” (CRPr; AK 135) Ou ainda, “[...] na medida em que a razão prática enquanto patologicamente condicionada, isto é, simplesmente administrando o interesse das inclinações sob o princípio sensível da felicidade [...]” (Ibid; AK 217). Em Kant, patológico refere-se ao que possui vinculação com a experiência, no caso da filosofia prática o que é proveniente das inclinações. Portanto, a sociedade civil é produzida a partir das inclinações humanas com vistas ao que é agradável. Se considerarmos tais ações do ponto de vista de seu fundamento prático, ou seja, das regras que as governam, pode-se dizer que elas são estabelecidas por máximas prudenciais ou até mesmo técnicas, ou seja, por imperativos técnico-práticos.

¹⁵⁷ *Idéia*, quarta proposição, p. 13

Assim, para superar a resistência que provém de “todos os lados”¹⁵⁸ nós gastamos nossa energia para impressionar os nossos antagonistas na busca pela glória e reconhecimento. As energias que dispensamos para mostrar aos outros o quanto fortes e inteligentes nós somos nos conduz a produzir os artefatos técnicos e a desenvolver as nossas capacidades intelectuais. Este processo de acúmulo paulatino de desenvolvimento das habilidades acaba por, de algum modo, produzir:

[...] um progressivo iluminar-se, até a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em todo moral. (*Idéia, Terceira proposição* p.13 acréscimo e alteração nossa)

A tese da insociável sociabilidade, contudo, não é uma novidade introduzida por Kant na modernidade. Ela possui raízes em diversos autores modernos e pode ser remontada a autores que se encontram no início da modernidade, como: Hugo Grotius, Montaigne, Hutcheson, Pufendorf, Hobbes, Mandelville e posteriormente por Rousseau, Hume e Adam Smith.¹⁵⁹

Está longe de nossas preocupações aqui fornecer um exaustivo exame da gênese deste conceito, porém alguns pontos fundamentais necessitam ser esclarecidos.

Teorias sobre o desenvolvimento histórico da sociedade, tendo como ponto de partida a sociabilidade do homem e a sua insociabilidade, ou resistência a entrar em sociedade, foram criadas ao longo da modernidade.¹⁶⁰ Todas de um modo geral procuram resolver o problema da coesão social. Por isso, as teorias do direito natural procuraram de um modo ou de outro, mostrar como estas forças opostas podiam ser dirimidas a partir da racionalidade das leis do direito e da sua conseqüente

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Montaigne expõe sua visão sobre esta característica do homem na seguinte passagem: “*Não há nada tão insociável e tão sociável quanto o homem: o primeiro por seus vícios, o outro pela sua natureza.*” (MONTAIGNE, 1965 I. p.39 apud. SCHNEEWIND 2009 p.95) Uma detalhada análise sobre a herança histórica do conceito de insociável sociabilidade pode ser encontrada em SCHNEEWIND (2009) pp.94-111 e também em TERRA, como mostra a seguinte passagem: “*A reflexão sobre os selvagens, o interesse pelos relatos de viagem, as hipóteses sobre a origem da sociedade e a elaboração do conceito de estado de natureza eram compartilhados por quase todos os filósofos que pensaram a política e o direito nos séculos XVII e XVIII. Kant não foi uma exceção.*” (TERRA, 1995 p.26)

¹⁶⁰ Cf. SCHNEEWIND (op.cit.) p.103

universalidade.¹⁶¹ Kant pelo contrário, não deriva a moralidade e as leis do direito diretamente do antagonismo, para ele a insociável sociabilidade cumpre o papel impulsionar, permanentemente, os homens para uma melhoria pessoal e social. Seria uma contradição à filosofia moral kantiana derivar a moral da discórdia entre os homens, pois transformaria todos os imperativos morais (categóricos) em meros imperativos hipotéticos, regidos por interesses imediatos ou por uma necessidade pragmática. Kant deixa claro o papel da insociável sociabilidade da seguinte forma:

Sem aquelas qualidades da insociabilidade- em si nada agradáveis-, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe (*Keime*), numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens, de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional. Agradeçamos, pois, a natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. (*Idéia, Quarta proposição*, p.14)

A este ponto Kant nos faz ver que o papel da insociável sociabilidade é o de uma mediação para um outro estágio do desenvolvimento da espécie. A natureza coloca obstáculos para que o homem ao ascender ao mundo da cultura faça uso de todas as suas forças para construir uma esfera mínima de coercitividade. Se voltarmos ao que foi dito anteriormente, sobre a peculiaridade da espécie humana em se desenvolver em meio à adversidade, veremos que ao plantar as sementes da discórdia e antagonismo a natureza amplia as condições para o desenvolvimento de nossa razão com vistas a certos fins. Esta capacidade, como foi mostrada, de pensar e resolver problemas segundo fins abre para o homem o primeiro espaço para a uma dimensão prática, muito embora ainda não totalmente moral, este espaço de previsão e antecipação do futuro possibilita ao homem desejar a vida em uma sociedade ordenada por leis justas. Com efeito, assim como em

¹⁶¹ Como mostra SCHNEEWIND: “[...] as leis da natureza são as mesmas para todos os humanos, elas são o fundamento para as leis universais que governam todos os países- as leis das nações, ou como nós chamamos agora, o direito internacional.” (SCHNEEWIND, 2009 p. 104)

Hobbes, um acordo patológico pode ser extraído de sujeitos que buscam a promoção de seus interesses egoístas. Contudo, como observa Kant, este acordo não é perseguido de forma consciente pelos homens, mas imposto pelas condições postas pela natureza, como ser visto abaixo:

Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes (Keime) da natureza. (*Idéia, Quinta proposição* p.15)

Ao olharmos com atenção para os argumentos de Kant veremos que a tese da insociável sociabilidade descreve o dinamismo da organização social, e que é utilizada por ele para dar suporte a duas posições: a primeira delas que os indivíduos tendem a se submeter a regras coercitivas e, em segundo lugar, que as regras socialmente produzidas são passíveis de aceitação para aperfeiçoamento. Assim sendo, Kant acredita que, ao partir das posições acima, o acordo (pacto) entre os membros da sociedade pode ser alcançado, possibilitando a passagem para o estabelecimento de uma sociedade civil regulada por leis, isto é, “*que administre universalmente o direito.*”¹⁶² A tese do antagonismo encontra a sua função como uma espécie de termo médio para o estabelecimento da sociedade civil, que se encontra na quinta proposição. Kant encontra na cultura um valor positivo para o estabelecimento de uma sociedade justa. Na *Religião nos Limites da simples Razão*, Kant argumenta, por exemplo, que “*a natureza humana pode ser melhor conhecida no estado civilizado.*”¹⁶³

Este argumento não foge do que até agora tentamos provar sobre a tese kantiana da destinação prática do homem e o problema da perfectibilidade do mesmo, a saber, “[...] *somente em sociedade [...] o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as disposições pode ser alcançado pela humanidade, [...]*”¹⁶⁴

Para que todas as disposições se desenvolvam é preciso que a sociedade construída permita e conceda aos homens o máximo de liberdade para atuarem conforme suas ambições, mas ao mesmo tempo estes interesses não podem por em risco a liberdade dos outros membros da sociedade. A liberdade, portanto, é limitada as condições externas, isto é, a leis que regulam as relações entre os indivíduos não permitindo que os homens atuem sem o mínimo de coerção. Kant acrescenta que esta

¹⁶² *Idéia*, Quinta proposição; p.14

¹⁶³ *Religião*, VI:29

¹⁶⁴ *Idéia*, Quinta proposição, p.14

liberdade sob leis exteriores é o passo para o estabelecimento de uma constituição perfeitamente justa. O que Kant procura estabelecer através do antagonismo até o estabelecimento de uma sociedade civil perfeitamente justa é que uma concepção de justiça puramente racional pode ter uma realidade objetivamente prática e depois, que uma ordem política em que a liberdade de todos é preservada é uma ideal realizável. Ele precisa mostrar que a justiça é um objetivo político historicamente factível e, por isso, atingível por seres humanos que se disponham a viver em sociedade, independentemente, dos seus interesses imediatos e bem estar. Dessa forma, mesmo suscitada pelo egoísmo uma sociedade justa pode ser almejada. Kant, assim, busca estabelecer a exequibilidade desta idéia de justiça e não sua inevitabilidade. Ao mostrar que a justiça requer e repousa sob leis coercitivas, ao invés de motivos individuais angélicos, ele acredita que seja possível afirmar que os fins da razão prática podem ser considerados como sendo atingíveis. Contudo, é preciso ampliar a esfera do direito para o todo da espécie humana, não apenas para um grupo, pois a razão é uma faculdade cosmopolita e busca considerar a totalidade dos entes racionais, e dos homens enquanto cidadãos do mundo.

CAPÍTULO III

Reino dos Fins e História: a idéia de uma esperança bem fundada?

3.1 Da Idéia de uma História Universal à Paz Perpétua: idealismo versus Real Politik?

O problema do estabelecimento do Estado, tão duro como isso soe, pode ser solucionado mesmo no caso de um povo de demônios [...] (Paz Perpétua)

Na quarta proposição da *Idéia*, como vimos, Kant abre espaço para o estabelecimento de uma sociedade civil administrada segundo princípios jurídicos (coercitivos). Tal ênfase surge após o esclarecimento sobre o papel ocupado pela insociável sociabilidade no estabelecimento de uma sociedade civil ordenada por tais princípios jurídicos.

A sociedade é dessa maneira é originada a partir das características antropológicas dos sujeitos, que segundo Kant, os conduzem a uma vida em grupo apenas para satisfazer as suas inclinações (necessidades patológicas). Assim, a sociedade civil, ao menos neste momento, encontra-se fundada em bases liberais de acordo com uma visão comum a autores do séc. XVIII como Adam Smith.¹⁶⁵ É o exercício das paixões que promove a competição entre os indivíduos, dessa maneira, neste exercício estão presentes a “cobiça”, o “desejo de poder” e a “ambição” que impulsionam os homens até a cultura, aonde as suas disposições originárias podem ser desenvolvidas.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Cf. SCHNEEWIND (2009) p.110

¹⁶⁶ Na sua Antropologia Kant faz a seguinte referência sobre a paixão: “A paixão pressupõe sempre uma máxima do sujeito, de agir segundo um fim que lhe é prescrito pela inclinação. Está, portanto, sempre ligada à razão do sujeito: não se podem atribuir paixões aos meros animais nem tampouco aos puros seres racionais. Visto que nunca são plenamente satisfeitas, a ambição, a sede de vingança etc. fazem por

Como foi visto, Kant assegura que os indivíduos perseguem os seus fins sem saber para qual direção estão caminhando, isto é, a história encontra seu curso sem o pleno conhecimento dos agentes. Esta espécie de “mão invisível da natureza” ¹⁶⁷ não pode parar com estabelecimento da sociedade civil, ela deve encontrar novas mediações.

É preciso lembrar que na quinta proposição *Idéia*, Kant conecta o conceito de uma sociedade civil regida segundo leis coercitivas (externas) ao conceito de uma constituição perfeitamente justa e que por isso possuiria um “poder irresistível.” ¹⁶⁸ Esta conexão mostra como Kant busca trabalhar um conceito de justiça acima de considerações meramente legais de um ponto de vista positivo. Assim, a garantia do desenvolvimento de todas as disposições humanas não pode ser alcançada em qualquer configuração legal, mas apenas naquela que ofereça a “*máxima liberdade dos seus membros*” ¹⁶⁹.

As outras proposições da *Idéia* buscam garantir a esfera de domínio dos princípios jurídicos ao todo da espécie humana, principalmente, na sétima e oitava proposições. Segundo Kant, sem a segurança de uma relação legal entre os Estados o projeto de fundar uma sociedade civil internamente justa encontra-se sob constante ameaça. ¹⁷⁰

Contudo, antes de discutir a possível relação legal entre os estados Kant apresenta na sexta proposição um termo médio para introduzir tal discussão. Na sexta proposição é apresentado o problema da administração da sociedade civil, ou seja, do exercício do poder coercitivo. Numa sociedade civil que pretenda viver sob normas

isso mesmo parte das paixões, como doenças contra as quais só existem meios paliativos.”(Antropologia, Ak 266 p.164).

¹⁶⁷ A consonância entre as idéias apresentadas por Kant na quarta e quinta proposições e o pensamento liberal de Adam Smith podem ser resumidas nesta passagem escrita por Jonathan B. Wright na introdução de *A Riqueza das Nações*: “[...] a idéia por trás da mão invisível aparece ao longo dos seus escritos (de Smith), notadamente, de que existem forças secretas atuando na sociedade (da mesma forma que a gravidade ou a eletricidade atuam de forma invisível no mundo material).” Os instintos naturais, as paixões atuam como força propulsora das ações humanas, Smith denomina tais instintos em várias partes de suas obras de “mão invisível”. Desse modo, os instintos atuam de forma a “*criar ordem e progresso em nossas comunidades, muito embora, nós estejamos em larga medida inconscientes sobre os motivos para isto. Nós podemos testemunhar aqui uma analogia com a vida selvagem, os pássaros constroem seus ninhos fortificando-os, sem ter tomado uma decisão lógica para agir dessa maneira. [...] os instintos humanos não são simplesmente para o interesse próprio, mas também para objetivos mais amplos como a sociabilidade e justiça que são necessárias para nós vivermos em uma sociedade pacífica. Dessa forma, como os instintos trabalham de forma compatível com as instituições humanas, a sociedade progride.*” (Cf. WRIGHT in: SMITH, 2007 pp.xiv-xv tradução e acréscimos meus)

¹⁶⁸ *Idéia, Quinta proposição* p. 15

¹⁶⁹ *Ibid.* p.14

¹⁷⁰ Cf. *Idéia, Sétima proposição*, p.16

jurídicas é preciso que a coerção seja exercida de alguma forma, pois como afirma Kant:

[...] o homem é um animal que, quando vive entre os outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor. Pois ele certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes; e, se ele, como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a excetuar-se onde possa. Ele tem a necessidade de um senhor que quebre a sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres. (*Idéia, Sexta proposição*, pp.15-16)

Como podemos ver pela citação acima a solução oferecida por Kant para a manutenção da sociedade civil é de que a força coercitiva seja exercida por um senhor (mestre). A suposição levantada está de acordo com a tese da insociável sociabilidade, pois, segundo Kant, os homens não são puramente racionais. A sociedade civil é fundada sobre as bases de um acordo patológico (retirado das inclinações) típico da racionalidade finita do homem, dessa forma, devemos presumir que os homens neste momento se utilizam de suas disposições técnico-práticas, isto é, da habilidade e da prudência¹⁷¹ para entrar em acordo. Por ser uma criatura voltada para o uso da inteligência e não puramente da razão o homem busca cumprir a legislação quando esta o satisfaz, por isso, é preciso que exista uma estrutura de poder capaz de coagi-lo ao cumprimento da legislação. Kant afirma que tal papel caberia a um soberano (supremo chefe), ou seja, alguém com capacidades políticas tais que possua “*conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar esta constituição.*” (*Idéia, Quinta proposição*, p.16 grifo nosso). O fato de se exigir tais qualidades e, sobretudo, uma boa vontade demonstra que a tarefa é impossível, pois o homem é um animal que ainda não atingiu sua destinação e como mostra Kant, “*está tarefa é por isso, a mais difícil de todas; sua solução perfeita é impossível: de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto.*” (Ibid.). Em seguida Kant nos adverte de forma um tanto melancólica que “*apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza.*” (Ibid.).

Na sétima e oitava proposições da *Idéia*, nos damos conta de que a mesma insociabilidade que impeliu os homens a organizarem uma sociedade civil, ordenada juridicamente através de uma constituição e sob a forma de uma república, existe entre

¹⁷¹ Cf. GUYER, (2009) pp.129-149

os estados em suas relações externas. Por isso, podemos encontrar nestas passagens o mesmo tipo de “astúcia da natureza” presente na quarta proposição, ou seja, a natureza irá se servir do antagonismo entre os estados, assim como se serviu do antagonismo entre os homens, para fundar uma relação legal entre os primeiros, como pode ser visto aqui:

A mesma insociabilidade que obrigou os homens a esta tarefa é novamente a causa de que cada república (*Gemeinwesen*), em suas relações externas-, ou seja, como um Estado em relação a outros Estados-, esteja numa liberdade irrestrita, e conseqüentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis. A natureza se serviu novamente da incompatibilidade entre os homens, mesmo entre as grandes sociedades e corpos políticos desta espécie de criatura, como um meio para encontrar, no seu inevitável antagonismo, um estado de tranqüilidade e segurança; ou seja, por meio de guerras, por meio de seus excessivos e incessantes preparativos, por meio da miséria, advinda deles, [...] (*Idéia, Sétima proposição*, p.17)

A solução apresentada por Kant aqui repousa sobre o projeto de uma relação legal entre os estados, ou seja, o de uma relação cosmopolita entre eles. Tal projeto se apresentará sob a forma de uma federação de estados que possui poderes coercitivos para fazer valer suas leis. (Cf. KLEINGELD, 2009 p.171) Assim, uma confederação de estados com poderes unificados e de decisão, segundo leis de uma vontade unificada é chamada de *Foedus Amphictyonum*.

Novamente Kant nos lembra que tal configuração é possível graças ao papel da natureza no uso disposições técnico-práticas do homem, com efeito, fica claro mais uma vez que os homens parecem ter pouco controle de suas ações mesmo no nível dos estados, quando pensamos no plano total da história, pois:

Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo o propósito dos homens, mas segundo o da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados e, por meio da destruição ou ao menos pelo desdobramento dos velhos, formar novos corpos que porém, novamente, ou em si mesmos ou na relação com os outros, não podem manter-se, e por isso precisam enfrentar novas revoluções semelhantes; até que finalmente, em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um estado que semelhante a uma república (*gemeines Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como a um autômato. (*Idéia, Sétima proposição*, p.17)

Uma situação legal entre os Estados é a condição para que as disposições em germe nos homens possam se desenvolver, contudo esta relação repousa sobre o ténue equilíbrio dos poderes de cada estado que nem sempre possuem situação interna capaz de abrir espaço para reformas das relações internacionais.

Na oitava proposição da *Idéia*, por sua vez, Kant aponta os caminhos a serem seguidos para uma relação republicana entre os Estados. Como vimos na sétima proposição, a relação legal entre os Estados é uma condição para que as disposições originais do homem floresçam, pois sob a ameaça da guerra as condições que tornam favoráveis o surgimento de tais disposições correm o risco de desaparecer. Mais do que isso, o projeto de uma história *a priori* proposto por Kant, como vimos, é guiado por uma idéia da razão e desse modo deve atender o todo da espécie não apenas a uma parte. A questão que permanece é em que medida um curso como este pode ser ou não atingido. Por isso, Kant se interroga sobre quais possibilidades podem ser oferecidas para antever no curso da história a nossa aproximação deste fim (télós), mesmo que seja o “*mais leve sinal*.”¹⁷² A indicação que daí pode ser extraída é proveniente não da razão e boa vontade dos governos, mas da ambição dos Estados e, conseqüentemente, dos seus governantes que buscam possuir suficiente força política frente aos Estados vizinhos; por isso:

[...] os propósitos ambiciosos asseguram bem, se não o progresso, a manutenção dessa finalidade na natureza. Mais ainda: a liberdade civil hoje não pode mais ser desrespeitada sem que se sintam prejudicados todos os ofícios, principalmente o comércio, e sem que por meio disso também se sinta a diminuição das forças do Estado nas relações externas. [...] as restrições relativas à pessoa em sua conduta são paulatinamente retiradas [...] e assim surge aos poucos, em meio a ilusões e quimeras inadvertidas, **o Iluminismo (*Aufklärung*) como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda quando só tenham em mente suas próprias vantagens. Mas este Iluminismo**, e com ele também um certo interesse do coração que o homem esclarecido (*aufgeklärt*) não pode deixar de ter em relação ao bem, que ele concebe perfeitamente, **precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios de governo.** (*Idéia*, Oitava proposição, p.21 grifos nossos)

¹⁷² *IHU*, Oitava proposição p.20

Na passagem acima vemos como a sexta proposição encontra sua função, pois os interesses dos Estados são os interesses de seus governantes. Se não é possível extrair da espécie humana nada de bom é ao menos possível supor que a mesma prudência e ambição que atuam na formação da sociedade civil sejam encontradas naqueles que a governam. O arcabouço do projeto kantiano de uma história *a priori* encontra a sua configuração em um Estado liberal (uma república) que garanta a segurança e a liberdade dos seus súditos, ao menos para que se possam obter a partir disto vantagens. A dependência destas idéias encontra-se na possibilidade de esclarecimento dos governantes, pois sem isso a difícil execução de tal projeto torna-se, evidentemente, nula.

É justamente por essas dificuldades que Kant concebe a história, neste primeiro momento, como um quiliastro (milénarismo). Os instrumentos utilizados na confecção de um plano para a história humana só nos permite supor, a partir de certos elementos heurísticos, um provável curso para ela. A possibilidade de tal projeto repousa, assim, sobre a tensão entre idéia e realidade que fornecem muito mais uma imagem de negação e contradição do projeto total da história do que contribuem para um caminho seguro que possa ser alcançado.

Por isso, Kant irá abandonar algumas das estratégias utilizadas nos seus primeiros escritos sobre a história, muito embora, mantenha o cerne da questão que é: uma união civil entre os membros de nossa espécie é exequível?¹⁷³ Tal questão será conduzida não mais no âmbito dos juízos teleológicos, mas sim dos juízos prático-morais do Direito. Serão, dessa forma, introduzidos novos elementos para abordar o tema da história, como a incorporação do que chamamos aqui de realismo mínimo, isto pode ser visto, por exemplo, na defesa de uma federação sem poderes coercitivos e, sobretudo, no abandono da afirmação de que o desenvolvimento de uma boa vontade (da disposição moral) seja necessário para que uma constituição perfeitamente justa seja exequível. Com efeito, Kant acreditará que as repúblicas caminham em direção à paz de forma inerente e conecta, assim, a possibilidade de atingir a paz entre os estados à constituição interna dos próprios estados.

No entanto, a premissa de que o homem é uma “madeira torta” continuará, mas agora sob a forma de demônios com inteligência capaz para encontrarem uma

¹⁷³ Sobre a tentativa kantiana de encontrar a exequibilidade do projeto de uma constituição civil cosmopolita ainda na *Idéia* Cf. KLEINGELD, (2009) pp.179-180 e BITTNER, (2009) p.231 Confira também o problema da exequibilidade do projeto da história em *Paz Perpétua* p.35

associação equilibrada através de uma república representativa formada, por isso, por cidadãos governantes e humanidade governante,¹⁷⁴ e aonde exista plena separação entre as esferas de poder. O egoísmo dos homens será assumido e os Estados por isso serão sempre considerados como imperfeitos, dessa maneira, não cabe mais ultrapassar os limites humanos e sim incorporá-los através de reformas na educação e na constituição dos povos, ou seja, assumir a perfectibilidade como um programa de moralização da espécie como um todo.

Este é projeto será desenhado na década de 90 do séc. XVIII e encontra sua primeira, mas não última configuração no *Projeto de Paz Perpétua*.¹⁷⁵

3.2- Os princípios jurídicos na *Paz Perpétua*

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (status naturalis), que é antes o estado de guerra [...] Pode-se representar a exequibilidade (realidade objetiva) dessa idéia [...], que deve estender-se gradualmente sobre todos os estados, conduzindo assim à paz perpétua. (Paz Perpétua, pp. 23 e 35)

O tema da paz é central para filosofia da história e política de Kant nos anos 90 do séc. XVIII. É verdade que no final da *Idéia* este tema aparece sob a forma de uma constituição civil interiormente e exteriormente perfeita que possibilitaria o desenvolvimento das disposições humanas (da razão).¹⁷⁶ Este projeto visava, segundo Kant, abrir uma “*perspectiva consoladora sobre o futuro.*”¹⁷⁷ Contudo, a possibilidade de um projeto de paz entre os indivíduos no seio da sociedade civil e das nações no cenário global, é uma suposição moral-prática alicerçada por uma teleologia da natureza.

Na década de 90, Kant opera uma mudança de perspectiva em sua filosofia da história e política e, como vimos a boa vontade não será o requerimento mais importante para a fundação de uma relação civil entre os indivíduos e entre os estados. A história e a política serão, por isso, pensadas nos limites da república de demônios. Certamente, não se pode menosprezar o papel da revolução francesa de 1789 para esta mudança de perspectiva na filosofia da história e política kantiana. Pois, o entusiasmo

¹⁷⁴ Ver: HÖFFE, (2006) pp.144-153

¹⁷⁵ A necessidade de Kant para apresentar uma “positividade” (experiência) associada à possibilidade de uma história *a priori* e, desta forma provar a exequibilidade dos princípios histórico-jurídicos, pode ser encontrada em alguns comentadores, como por exemplo, TERRA (1995) p.157, FERRY (2009) p.272-335.

¹⁷⁶ O conceito de paz aparece em diversas obras escritas por Kant, como por exemplo, o *Tratado de paz Perpétua na Filosofia* (1787), no parágrafo 83 da *CFJ*, na *Religião* (VI, 34), no *Começo Conjectural* e em *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*

¹⁷⁷ *Idéia*, Nona proposição p.23

provocado pela revolução no espírito de Kant foi tão marcante que um de seus conhecidos o descreveu da seguinte forma:

Ele (Kant) a viveu e se moveu dentro dela (a revolução); e, mesmo a despeito de todo o terror, ele sempre manteve de forma tão intensa suas esperanças que, quando ouviu falar da declaração da república exclamou com entusiasmo: “Agora deixe o seu servo ir em paz para o seu túmulo, pois eu vi a glória do mundo.” (KUEHN, 2001 pp.341-342)

Não podemos entender o impacto da revolução francesa na obra de Kant como o efeito que um evento empírico ou histórico qualquer pode provocar no seu observador. Outros eventos, igualmente fantásticos e terríveis ocorreram no séc. XVIII, mas existe na revolução elementos que a enchem de importância para o grande público esclarecido.¹⁷⁸ O interesse de Kant pela revolução é similar ao de muitos outros alemães, pois ela representava o triunfo da filosofia (da razão prática) na história. Essa forma de enxergar as coisas pode ser encontrada nas palavras de Friedrich Gentz um dos discípulos de Kant, que em 1790 escreveu:

A revolução constitui o primeiro triunfo prático da filosofia, o primeiro exemplo na história do mundo da construção de um **governo sob princípios racionais construídos de forma ordenada e sistemática**. Ela se constitui como uma **esperança** para a humanidade e oferece **consolo** para o homem aonde quer que ele cresça sob o peso dos velhos demônios. (KUEHN, 2001 p.342 grifos nossos)

Os elementos que conferem à revolução o direito de ser chamada de “a glória do mundo” estão contidos na sua constituição republicana, ideal que como vimos é o “ponto de fuga” de toda filosofia da kantiana da década de 90.

A república é para Kant a única forma de governo que está em plena concordância com o que é requerido pelos princípios de uma normatividade jurídica e, portanto, fundada na liberdade individual. Kant tratará do tema e da defesa do estado republicano em várias obras da década de 90, no entanto, aqui vamos fazer um exame mais detalhado apenas da *Paz Perpétua*, nos reservando o direito de citar as outras obras quando for necessário.¹⁷⁹

¹⁷⁸ A revolução americana de 1776 é um desses acontecimentos que poderiam servir aqui de referência e que também contém os mesmos conteúdos práticos por produzir uma constituição republicana, contudo, Kant não se refere a ela com o mesmo “entusiasmo” com que faz em relação à revolução francesa.

¹⁷⁹ Podem ser destacadas aqui obras como: *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* partes 2 e 3, *Metafísica dos Costumes*, na Doutrina do Direito, sobretudo, os parágrafos 43 a 62 e na segunda parte do *Conflito das Faculdades*, parte 2.

Como dissemos acima, o tema da paz é fundamental para filosofia política de Kant, e ele é um dos primeiros autores, fora da tradição cristã, a tratar deste tema como uma questão de destaque da filosofia. Dentre os grandes nomes da filosofia apenas ele e Agostinho não relegaram do tema da paz a algo marginal dentro de suas investigações.¹⁸⁰ Mas, ao contrário de Agostinho, Kant irá conferir a este tema feições terrenas, ou seja, ele será pensado nos limites da razão humana. Dessa forma, Kant transfere o tema da paz do campo da teologia para os domínios da filosofia e, sobretudo, da filosofia política. O projeto de paz kantiano restringe-se, assim, aos limites das relações sociais e políticas entre homens mediadas pela esfera jurídica. O esforço da paz é determinado pelo exercício da coerção jurídica neste mundo e não por uma paz alcançada em qualquer outro. Além disso, Kant irá estender o campo dos direitos, dos deveres jurídicos a todos os habitantes da terra.¹⁸¹

O tratado de *Paz Perpétua* foi escrito em 1795, onze anos após a *Idéia* e, como foi dito, revela o processo de transformação de certos elementos contidos na filosofia política kantiana. Um exame da estrutura da obra nos mostra que Kant, na verdade, fez uso de tratados de paz da época como guia metodológico para a confecção da obra. O texto segue os padrões desses tratados e em sua composição nós encontramos seis artigos preliminares, três artigos definitivos, dois suplementos e dois apêndices. Na segunda edição da obra de 1796, Kant chegou a incluir no seu corpo um artigo secreto, que exige abstinência de todos os segredos. (Cf. HÖFFE, 2006 p.138)

Os seis primeiros artigos contêm as condições negativas para uma relação de paz entre os estados e, segundo Kant, são endereçados aos chefes de estado, governantes e ministros, possuindo como sua condição o caráter de leis que permitem ou proíbem certos cursos de ação. Por isso, eles possuem o caráter preparatório para obter apenas a ausência de hostilidades entre os estados. Para Kant, todavia, o problema da guerra não pode ser encarado apenas sob o foco de pequenos acordos ou armistícios

[...], pois a cessação das hostilidades ainda não é garantia de paz e, a menos seja obtida de um vizinho a outro (o que pode ocorrer apenas em estado legal), pode tratar o outro, a quem exortara para tal como um inimigo. (*Paz Perpétua* p.23)

Desse modo, para garantir uma relação de paz duradoura entre os homens, e não apenas a ausência da guerra, é necessário adentrar nos domínios do direito. Só os princípios do direito oferecem a garantia de paz entre homens e Estados. Aqui não

¹⁸⁰ Cf. HÖFFE, (2006) pp.135-137

¹⁸¹ Cf. MC, §62 Ak 6:352 e *Paz Perpétua* p.37

iremos tratar de todos os pormenores da teoria kantiana do direito, por exemplo, do direito subjetivo (privado), apesar de reconhecermos a sua importância tal tarefa ultrapassaria em muito os limites estabelecidos neste trabalho. Iremos nos conter, assim, a trabalhar apenas aqueles aspectos que contribuem para a nossa tese principal que é o problema da exeqüibilidade do projeto de paz. Com efeito, iremos apenas nos utilizar de alguns elementos do direito público para auxiliar a nossa tese.

O grande problema que os princípios do direito devem resolver é o do estado de natureza. Kant, na *Paz Perpétua*, não foge da clássica imagem do estado de natureza elaborada por Hobbes. Para ele, assim como para o autor do *Leviatã*, o estado de natureza é determinado não apenas pela guerra como também pela possibilidade de ações hostis, ou seja, o estado de natureza é marcado pela ameaça de hostilidades latentes. A solução kantiana para esta situação encontra-se, portanto, na elaboração de uma estrutura jurídica capaz de garantir o mínimo de segurança e paz não apenas entre indivíduos vivendo em um Estado, mas também para os Estados entre si. Desse modo, Kant postula que todo aquele ou todo povo que permanece em estado de natureza lesa-me, unicamente, por se encontrar nesta condição, pois “*retira de mim a segurança*.”¹⁸² Assim, a ausência de leis coercitivas (de uma legislação) se constitui como uma ameaça constante para mim e, por isso,

[...], eu posso forçá-lo ou entrar comigo em um estado comum ou a retirar-se de minha vizinhança. O postulado, portanto, que serve de fundamento a todos os artigos seguintes é: **todos os homens que podem influenciar-se reciprocamente têm de pertencer a alguma constituição civil.** (*Paz Perpétua* p.23 grifo nosso)

Ao estender a influência das relações legais ao âmbito das relações entre estados vemos que Kant diferencia-se de uma posição simplesmente hobbesiana, pois o Estado jurídico intentado por Kant busca suprimir todas as hostilidades em qualquer local da terra. O postulado, com efeito, assume a forma de um dever político-jurídico que me obriga a manter uma relação comunitariamente justa com aqueles que se encontram ao meu lado, não pelo temor ou desconfiança em futuras hostilidades, mas pela força de uma obrigação prática (jurídica).¹⁸³ Assim, o que é exigido pelo postulado excede os limites dos seis artigos preliminares, pois a ausência da guerra encontra-se baseada apenas no equilíbrio das forças em jogo ou na detenção de um conjunto

¹⁸² *Paz Perpétua* p. 23

¹⁸³ Postulado político fundamental de Kant. Cf. LOPARIC, (2003) p.26

superior de forças, ou ainda em algum acordo obtido de forma diplomática pelos estados. Este tipo de relação apenas obteria algo fragmentário, e a relação entre os estados, com feito, permaneceria frágil e contingente. É verdade que este tipo de relação é preferível em comparação com aquela onde existem hostilidades, mas ela, segundo Kant, não é capaz de providenciar o objetivo final da política, que é uma relação comunitária legal e pacífica entre os indivíduos. A função dos artigos preliminares deve ser aquela de “preparar o terreno” para que os chefes de estado e políticos práticos, cheios de prudência em suas considerações, aceitem tais condições. Porém, a condição legal de paz entre indivíduos não pode ser estabelecida apenas com base em arranjos prudenciais como os acima descritos, é preciso, segundo Kant, o estabelecimento de uma constituição civil que daria fim as hostilidades.¹⁸⁴ Desse modo, a função dos três artigos definitivos é apresentar as condições positivas, minimamente realizáveis, para uma relação pacífica fundada no dever jurídico. Ao mesmo tempo elas elaboram três caminhos diferentes na direção de uma relação jurídica entre os homens, a saber: o direito dos cidadãos, o direito das nações e o direito cosmopolita de cidadãos do mundo. Estes caminhos devem ser seguidos se se pretende obter a superação do estado de natureza.

Aqui, nossa análise destas condições no texto da *Paz Perpétua* será mediada por duas questões: primeiro que vantagem oferece o estado republicano para que Kant o apresente como solução para o problema do estado de natureza. E a segunda questão é sobre a exeqüibilidade de tal estado. Portanto, a nossa análise começara por discutir a estrutura do estado republicano e depois investigar na última seção porque Kant acredita em sua exeqüibilidade.

No primeiro artigo definitivo da *Paz Perpétua*, Kant afirma que a “*constituição civil em cada estado deve ser republicana.*” E logo em seguida apresenta os elementos que compõe tal relação:

A constituição instituída primeiramente segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (como homens), em segundo lugar de acordo com os princípios da dependência de todos a única legislação comum (como súditos) e, terceiro, segundo a lei da igualdade dos mesmos (como cidadãos) (*Paz Perpétua* p.24)¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Paz Perpétua* p. 23 nota

¹⁸⁵ Ver: *Teoria e Prática in: A Paz Perpétua e outros opúsculos*, p.73-82

A única forma de superação do estado de natureza é uma associação urdida sob uma relação legal entre os seus membros, onde o direito intrínseco a liberdade de cada indivíduo seja garantido. Além disso, todos os membros desta associação devem estar unidos segundo uma vontade unificada (geral) através de leis que, por isso, submetem a todos da mesma maneira, e possuem poder decisório enquanto cidadãos. Este modelo fornece os fundamentos normativos para uma constituição republicana. Contudo, estas considerações são parte de um modelo jurídico *a priori* e por si só parecem não garantir o estado de paz.

Por isso, Kant irá indagar se tal constituição é “*a única que pode levar à paz perpétua?*” Que garantias uma constituição republicana pode nos oferecer sobre a possibilidade de seus membros não desejarem entrar em guerra com outros Estados, quando lhes parecer vantajoso. O argumento apresentado por Kant parece convincente, pois neste modelo constitucional, como foi visto, os interesses particulares são garantidos, desde que não violem a paz dos outros. Portanto, ao calcular as consequências das perdas de uma guerra futura os indivíduos irão pensar duas vezes antes de querer tal fim. Desse modo, em uma constituição onde seus membros possuem poder de decisão, eles irão preferir evitar a guerra.¹⁸⁶ Mais uma vez são as premissas do liberalismo que servem de salvaguarda para a obtenção da esperança futura; a paz não é obtida apenas pela força da coercitividade jurídica, mas também pelo compute de possíveis desvantagens com o estado de guerra. No modelo kantiano do estado republicano existe um balanço entre interesses particulares (dos súditos) e o poder de decisão destes (enquanto cidadãos). Assim, Kant pode contrastar o estado republicano com aquelas formas constitucionais onde não haja tal equilíbrio, e onde os interesses e a vontade de um único membro prevalecem. A guerra nestas situações parece ser algo certo, pois:

[...] em uma constituição em que o súdito não é cidadão, que, portanto, não é republicana, isso é coisa sobre a qual menos se hesita no mundo, porque o chefe, não sendo membro do estado, mas proprietário do estado, não tem o mínimo de prejuízo por causa da guerra à sua mesa, [...] e pode, portanto, decidir sobre a guerra por causas insignificantes como uma espécie de jogo de recreação [...] (*Paz Perpétua*, p.27)

Uma constituição republicana, dessa forma, possibilita que os súditos (sujeitos) sejam extraídos da esfera de uma pura heteronomia para o nível da autonomia

¹⁸⁶ Cf. *Paz Perpétua*, 27

legislativa enquanto cidadãos através do seu poder de decisão. Por isso, no final do primeiro artigo definitivo da *Paz Perpétua*, Kant apresenta a distinção entre as forma de soberania e as formas de governo. Para Kant as forma de soberania são determinadas pelas pessoas que detêm o poder, assim, temos autocracia, aristocracia e democracia. No primeiro caso o poder soberano é exercido por apenas uma pessoa, no segundo por um grupo de pessoas e no terceiro pelo povo (uma multidão de pessoas). Já as formas de governo são caracterizadas pela forma da constituição vigente no estado e pode ser dividida entre despótica e republicana. Desse modo, podemos ter uma comunidade governada por puros princípios do direito e uma governada sem tais princípios. A estratégia de Kant aqui parece ser a de garantir que, independentemente, do contorno que a soberania venha a ter a única garantia prática de um governo justo, portanto, encontra-se em sua forma de governo, isto é, nos princípios jurídicos que regem as suas relações. Esta divisão, contudo, parece revelar outro aspecto importante da estratégia de Kant que é de garantir o mínimo de realidade para um estado republicano, através da mediação da pura forma *a priori* da república e as formas existentes de autoridade política. (KERSTING, 2009)

No segundo artigo definitivo da *Paz Perpétua*, Kant trata do problema da relação entre os Estados (direito internacional),

Povos, como estados, podem ser considerados como homens individuais que, em seu estado de natureza (isto é, na dependência de leis exteriores), **já se lesam por estarem um ao lado do outro e no qual cada um, em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro entrar com ele em uma constituição similar à civil, em que cada um pode ficar seguro de seu direito.** (*Paz Perpétua*, p.31 grifo nosso)

Como na *Idéia*, objetivo da união entre os estados é estabelecer uma relação capaz de por fim ao estado de natureza. Diferentemente da *Idéia*, Kant propõe que a relação entre os estados não se pode estabelecer através de uma liga, federação com poderes coercitivos, assim, a associação entre os estados se dá de forma voluntária. Apesar de não garantir por completo o fim da guerra entre os estados, a liga terá o papel de arbitrar certas relações através de um fórum onde os seus membros podem estabelecer negociações para obter a redução dos conflitos.¹⁸⁷ Esta liga de poderes limitados por tanto, deve “*apresentar a exequibilidade (realidade objetiva) dessa idéia da*

¹⁸⁷ MC, §61 Ak 350 p.190-191

federalidade, que deve estender-se gradualmente sobre todos os Estados, conduzindo assim à paz perpétua.”

O projeto político comunitário de Kant encontra no, terceiro artigo definitivo da *Paz Perpétua*, a expansão dos direitos a todos os habitantes da terra, simplesmente, por comungarem o mesmo espaço. Este direito é denominado por Kant de posse comunitária da superfície terrestre. Por ser finita a superfície terrestre oferece aos homens a possibilidade de entrar em contato uns com os outros. Este contato é ampliado na medida em que novos meios técnicos surgem e possibilitam a rápida locomoção dos homens a todas as partes do globo. Kant desse modo alarga a esfera dos direitos a todos aqueles que podem, de certa forma, entrar em relação comunitária. O Direito cosmopolita, portanto, se apresenta como uma espécie de corolário do postulado político fundamental de Kant enunciado acima. Ao se utilizar do argumento da dimensão finita esfera terrestre, Kant aproxima todos os homens e os tornam membros de uma comunidade, a saber, a dos habitantes da terra. É interessante notar aqui a profunda mudança ocorrida no pensamento político e, sobretudo, na visão kantiana sobre os povos não europeus; pois o autor denuncia uma série de crimes cometidos pelas nações “civilizadas”, ao entrarem em contato com os outros povos da terra, desse modo, afirma ele,

Compare agora a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa parte do mundo, principalmente os comerciantes, a injustiça que demonstram na visita a terras e povos estrangeiros (o que para eles vale a mesma coisa do que conquistá-los) vai além do horror. (*Paz Perpétua*, p.39)

Ao contrário de certas visões apresentadas em textos como a *Antropologia* e outros do período pré-crítico, Kant parece reconhecer agora uma certa igualdade entre os povos. Assim, até mesmos os negros¹⁸⁸ podem comungar do direito à hospitalidade, de visita ou passagem por outras nações. Essa comunidade legal se estende, portanto, a toda superfície do globo terrestre e esta relação não é meramente geográfica, ela é jurídica, pois, “a infração do direito em lugar da terra é sentido em todos.”¹⁸⁹

A normatividade jurídica permeia todo o escrito da *Paz Perpétua*, ela é a garantia de um projeto mínimo para uma relação pacífica entre os homens. Kant, desse

¹⁸⁸ No período pré-crítico Kant se refere aos negros nos seguintes termos: “Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. [...] os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.” (*Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* 102-103, p.78)

¹⁸⁹ *Paz Perpétua*, p. 41

modo, busca conferir realidade objetiva (exeqüibilidade) para tal projeto, pois “*seremos inevitavelmente levados a conclusões [...] desesperadas se não admitirmos que os princípios do direito têm realidade objetiva, isto é, deixam-se executar; [...]*”¹⁹⁰

3.3- Os princípios jurídicos da história: a exeqüibilidade de uma história *a priori*

Exige-se um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas da perspectiva do futuro, augural (profética) [...] da história moral e, decerto, não de acordo com o conceito de gênero (singulorum), mas segundo o todo dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (universorum), quando se pergunta se o gênero humano (em geral) progride constantemente para o melhor. (Conflito das Faculdades, p.95)

A convicção de Kant em uma relação de paz entre os homens funda-se, como vimos, em princípios jurídicos do direito natural. Esta normatividade jurídica é a única forma de abolir o estado de natureza e instituir uma relação comunitariamente legal entre indivíduos dentro de seus Estados e destes entre si. A forma de governo que os Estados devem possuir para que tal relação possa ser exeqüível é a de uma república. A república, portanto, possui as qualidades capazes de afastar o estado de natureza e projetar um horizonte pacífico para o gênero humano. Repúblicas enquanto formas de governo são pacíficas porque possibilitam o equilíbrio entre as forças que atuam no interior do Estado. Desse modo, os súditos e os soberanos encontram-se em equilíbrio graças a igualdade de decisão que existe entre eles. Nas repúblicas os súditos são, antes de tudo, cidadãos que podem decidir através de um sistema representativo sobre se irá haver ou não guerra. Além disso, em uma constituição republicana os princípios da liberdade de seus membros são devidamente assegurados pelo simples fato de estes serem homens. Homens em pleno gozo de sua racionalidade irão, de algum modo, sempre preferir o seu bem estar individual à entrada na guerra; pois, após um processo de deliberação (computo racional) sobre as vantagens e perdas de uma guerra os indivíduos irão preferir afastar-se dela. Diferentemente de Estados autocráticos onde uma única vontade decide sobre o futuro do estado, nas repúblicas a possibilidade de entrada em hostilidades é diminuída.

Contudo, devemos lembrar que o postulado fundamental jurídico-político de Kant comporta não apenas uma obrigação como também uma permissão. Assim, é permitido a mim, sair do estado de natureza desde que os outros também o façam e, portanto, “*posso forçá-lo a entrar comigo em Estado comum legal ou a retirar-se da*

¹⁹⁰ Paz Perpétua, p.74

minha vizinhança.”¹⁹¹ No estado de natureza a simples proximidade dos outros já é lesiva e posso, com efeito, obrigá-los a sair deste estado e viver comigo em associação pacífica sob leis em um estado civil. Kant irá estender esta consideração do nível do direito público (interno) ao nível das relações internacionais. Estados, da mesma forma que os indivíduos no interior da sociedade civil, devem abandonar o estado de natureza. Mais uma vez as relações de proximidade jogam um importante papel nestas considerações, pois é preciso que estados por se encontrarem em vizinhança uns com outros abandonem o estado de natureza e estabeleçam uma sociedade civil sob leis.

A extensão deste projeto e os limites desta política *a priori* não se encontram apenas na consideração, via deveres jurídicos, do Direito de estado e do Direito internacional. Kant amplia o espaço jurídico das relações comunitárias para todos os habitantes da terra. Ou seja, para todos que compartilham o espaço em comum da esfera terrena. Existe, assim, a possibilidade de uma comunicabilidade entre os habitantes da terra. Tal comunicabilidade jurídica assegura que “*a infração do direito em um lugar da Terra é sentido em todos.*”¹⁹²

Kant admite como vimos que as relações acima descritas encontram-se fundadas em princípios jurídicos. Os princípios do Direito, dessa forma, podem garantir o mínimo de racionalidade para as relações entre os homens. No entanto, ao final dos três artigos definitivos da *Paz Perpétua*, ele reintroduz o conceito de natureza na filosofia política como garantia da paz entre os homens. A natureza, assim, parece assumir o mesmo papel heurístico que possuía onze anos antes na *Idéia*, pois acrescenta Kant:

O que proporciona esta garantia é nada menos do que a **grande artista natureza** (*natura daedala rerum*), em cujo curso mecânico transparece visivelmente a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens, mesmo contra sua vontade, e é por isso que, assim como é denominada destino a necessidade de uma causa desconhecida por nós segundo suas leis de efeito, é assim denominada providência pela consideração de sua finalidade no curso do mundo como sabedoria profunda de uma causa superior dirigida ao fim último do gênero humano e predeterminando o curso do mundo [...] (*Paz Perpétua*, pp.42-43 grifo nosso)

A acusação que foi feita a filosofia da kantiana de se converter em espécie de teodicéia, parece ser reforçada pela descrição oferecida por Kant para o conceito de natureza. Na passagem acima, nota-se claramente que Kant confere à natureza as

¹⁹¹ *Paz Perpétua*, p.23

¹⁹² *Paz Perpétua*, p.41

qualidades de uma “artista”, artífice capaz de organizar os destinos humanos e impulsioná-los na direção de um projeto de paz. Esta utilização da natureza, contudo é posta sobre os limites da razão humana. Kant limita o uso de conceito de natureza, portanto, aos limites de um puro uso heurístico para resolver questões prático-morais.¹⁹³

O filósofo mostra que a natureza distribuiu os homens sobre a Terra e concedeu-lhes certas condições para o sustento. Contudo, ela também fez com que estes mesmos homens se espalhassem pela superfície da Terra através da utilização da guerra entre eles. Por fim, uma vez separados e estabelecidos em suas porções no globo, a natureza fez com que eles entrassem em contato e fundassem vínculos com o mínimo de legalidade.¹⁹⁴

Ao final de uma longa exposição sobre as condições impostas pela natureza para que o fim moral da espécie humana possa acontecer, Kant explica que o propósito moral (o dever moral) de encontrar uma solução para as hostilidades entre os homens via deveres jurídicos não é um produto, ou melhor, uma coação natural, pois:

Quando eu digo da natureza: ela quer que isso ou aquilo aconteça isto significa não tanto que ela nos coloca um dever de fazê-lo (pois isso somente pode a razão prática livre de coação), mas que ela mesma faz, queiramos ou não (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) “o destino conduz quem aceita e arrasta quem não aceita.” (*Paz Perpétua*, p.49)

Após esta elucidação, que mostra que o conceito de natureza não pode ser tomado como o de uma providência divina, Kant inicia a aplicação heurística das condições estabelecidas pela natureza para as relações e hostilidades entre os homens. Ele busca, assim, resolver os problemas relativos à fundação de uma república, às relações internacionais e ao direito cosmopolita.

Mais uma vez, o estado de natureza joga um importante papel nas considerações kantianas sobre a possibilidade destas três esferas dos deveres jurídicos, pois é justamente a saída, ou melhor, a ameaça da guerra externa que força os indivíduos a garantir a fundação do estado de direito (civil). Dessa forma afirma Kant, “se um povo não fosse forçado também pela divergência interna a submeter-se à coerção de leis públicas, então a guerra externa o faria, [...]”¹⁹⁵ Em seguida, Kant retoma os argumentos levantados no primeiro artigo definitivo da *Paz Perpétua*, mostrando mais uma vez o que já havia sido dito de que “a constituição republicana é a

¹⁹³ *Paz Perpétua*, pp.44-45

¹⁹⁴ *Paz Perpétua*, p.45

¹⁹⁵ *Ibid.* pp.49-50

única que é plenamente conforme com os direitos dos homens, [...]”¹⁹⁶ Logo em seguida, Kant admite as dificuldades de fundar o Estado sob tal constituição, pois para que isso ocorra o povo no interior deste estado deveria ser de anjos desprovidos de interesses pessoais, ou seja, capaz de ultrapassar as suas particularidades em nome de uma vontade geral. Contudo, sobre a Terra se encontram homens e estes, por sua vez, agem muito mais levados por interesses privados do que por boa vontade. Como garantir então uma constituição republicana em meio à “madeira torta”? Como dissemos, Kant substitui a premissa de que apenas entes com boa vontade podem fundar uma constituição republicana para uma outra que é: até mesmo demônios com disposições técnico-pragmáticas (inteligência) são capazes de instituir um estado sob leis republicanas. Este experimento mental consiste em mostrar que, uma boa disposição é suficiente para a criação de um estado republicano, mas não é necessário tê-la para alcançar tal fim. Assim, o estabelecimento do estado republicano pode depender apenas de uma racionalidade prudente que mostre aos homens que viver em um tal Estado é mais útil a eles do que em um estado autocráticos (tirânias). Pois como mostra Kant, não se trata de exigir que um homem para entrar em uma república seja moralmente bom, mas apenas um bom cidadão.¹⁹⁷ O experimento mental proposto por Kant pode ser resumido, como mostra o próprio autor da seguinte forma:

Ordenar uma multidão de seres racionais, que no todo exigem leis universais para sua conservação, das quais, porém, cada um está inclinado a eximir-se em segredo, e estabelecer sua constituição de modo que, embora tentem uns contra os outros em suas disposições privadas, as contenham uns aos outros de modo que o resultado em sua conduta pública seja justamente o mesmo **como se** não tivessem nenhuma das tais más disposições. (*Paz Perpétua*, p.51 grifo nosso)

Kant acredita como mostramos que tal problema pode ser solucionado sem o recurso à moralidade ou qualquer tipo de aperfeiçoamento moral. Devemos lembrar, contudo, que aqui ele não nega o papel da moral, mesmo sob a forma dos deveres jurídicos, pois se trata apenas da entrada em um estado sob leis justas. A sua confiança nesta forma de “realismo mínimo” parece ser proveniente dos exemplos fornecidos por estados existentes no seu tempo que, de alguma forma, se aproximam “*muito, na conduta exterior, àquilo que a idéia de direito prescreve, embora o âmago da*

¹⁹⁶ Ibid. p.50

¹⁹⁷ *Paz Perpétua*, p.50

*moralidade não seja a causa disso [...]”*¹⁹⁸ Mais uma vez é necessário lembrar que Kant confere à natureza apenas o papel de meio para que os fins prescritos pelos princípios do Direito promovam a paz entre os homens. Por isso, afirma ele que: “*a natureza quer irresistivelmente que o direito por fim tenha o poder supremo.*”¹⁹⁹ Dessa forma, a fundação de um estado republicano é a única garantia que os homens possuem para atingir o que é prescrito pela razão prática.

Não iremos examinar o uso da natureza enquanto recurso heurístico na garantia das outras relações jurídicas, o que nos importa aqui é interrogar como a filosofia política e da história kantiana podem permanecer nos limites da simples razão utilizando-se de tais recursos. Assim como onze anos antes na *Idéia*, a natureza volta à cena na *Paz Perpétua* para garantir, mesmo que seja mais uma vez na forma de uma suposição, o fim prático da humanidade. Kant parece outra vez reforçar a tensão existente entre as puras representações da razão (os princípios do direito) e o arbítrio sensitivo humano. Se necessariamente fossemos racionais não haveria necessidade de requisitar o auxílio da natureza para dar sentido as nossas ações. O problema de recorrer à natureza para garantir algo no nosso mundo é que este auxílio é ingrato. Pois sempre coloca a filosofia da história de Kant no limite entre um realismo naturalista e um romance fundado em um “como se” heurístico. Por isso, é preciso provar que os princípios do Direito são exequíveis sem o recurso a qualquer tipo de argumentação teleológica, e isto acreditamos Kant consegue apenas no *Conflito das Faculdades*.

Na segunda parte do *Conflito das Faculdades*, Kant propõe a seguinte questão: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor? Ele afirma, claramente, que se trata de uma questão posta nos domínios do direito e não da filantropia (do amor ao gênero humano) como pôde ser visto anos antes em seu debate com Moses Mendelssohn na terceira parte de *Teoria e Prática*:

Haverá que amar o gênero humano na sua totalidade ou é ele um objeto que se deve considerar com desdém, ao qual sem dúvida (para não se tornar misantropo) se deseja todo o bem, mas nunca se deve esperar nele, por conseguinte, será preciso antes desviar dele os olhos? A resposta a esta pergunta funda-se na réplica que se der a uma outra: Há na natureza humana disposições a partir das quais se pode inferir que a espécie progredirá sempre em direção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas

¹⁹⁸ Ibid. p.51

¹⁹⁹ *Paz Perpétua*, p.52

futuras? (*Teoria e Prática* In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, pp.94-95 grifo nosso)

Como foi apresentado no capítulo anterior deste trabalho, este debate girava entorno do problema da perfeição do homem, de sua perfectibilidade, e as respostas de Kant foram durante algum tempo condicionadas pela forma com que os seus adversários colocaram a questão. No *Conflito das Faculdades*, Kant de forma tácita sugere uma mudança de perspectiva para resolver este problema. Ao invés de tratá-lo sobre a ótica da filantropia ele será tratado como um problema do Direito (uma questão renovada).²⁰⁰ Desse modo, o arcabouço jurídico-político elaborado na *Paz Perpétua* é incorporado aqui para resolver, explicitamente, os limites de uma história *a priori*. Isto não significa que a moral seja abandonada por Kant, mas que ela seja tomada como dever jurídico e não boa vontade.²⁰¹

Alguns autores deixaram escapar esta perspectiva na filosofia da história kantiana, e buscaram apenas nos primeiros textos de Kant a legitimação de um discurso sobre uma história *a priori*. Como mostra Zeljko Loparic, desde sua perspectiva semântica, estes autores deixaram escapar o importante papel que o *Conflito das Faculdades* possui para uma compreensão da filosofia da história kantiana, sobretudo, como Kant busca resolver o problema da exequibilidade de uma história *a priori* através do domínio dos princípios jurídicos e não dos juízos teleológicos.²⁰²

Assim, o que buscamos demonstrar aqui é que no *Conflito das Faculdades*, Kant finalmente pode provar que uma história *a priori* é realizável (exequível), pois:

[...] sem o pressuposto do desenvolvimento ou aperfeiçoamento moral do homem, todo o raciocínio sobre a fundamentação de juízos práticos do agir e sobre a obrigatoriedade do imperativo categórico, continua um teorizar oco. Portanto, é natural que a filosofia prática de Kant tem que se ocupar e, de fato, se ocupa,

²⁰⁰ *Conflito das Faculdades*, p.95

²⁰¹ Algo que devemos deixar claro ao longo desta seção é como os princípios jurídicos (deveres jurídicos) estão fundados nas leis da razão prática pura, o imperativo categórico. Contudo, faremos isto dentro dos limites de nosso trabalho.

²⁰² “As conseqüências dessa mudança do domínio de interpretação dos juízos da história escaparam a vários comentadores. Weil, por exemplo, não conseguiu refazer o passo de Kant que consiste em reconhecer a humanidade como sujeito jurídico-moral, razão pela qual reserva a condição de “sujeito moral” tão-somente para o indivíduo (Weil 1982, p. 140). Philonenko — para citar mais um comentador de destaque — objeta a Kant o fato de este permanecer no campo da utopia histórica, pois entende que, mesmo nos escritos tardios, a razão prática kantiana continua sendo a *ratio cognoscendi* da Providência divina (Philonenko 1982, p. 72). Além de incompatível com as análises apresentadas, esta tese é irreconciliável com o parágrafo 4 de *O conflito das faculdades* e com tudo o que Kant afirmou sobre o fracasso inevitável de qualquer tentativa filosófica de produzir uma teodicéia.” (cf. Kant 1791). (LOPARIC, 2003 p.30)

não só com problema da fundamentação da necessidade e da universalidade da lei moral, mas também com a questão da realizabilidade, isto é, com o papel da razão prática [...] no âmbito do empírico, no processo histórico do desenvolvimento do homem, [...] (HAMM, 2010 pp.287-288)

Portanto, apontar o lugar da história no sistema prático kantiano significa mostrar de que forma os princípios jurídicos são exeqüíveis. Uma vez respondida a questão da exeqüibilidade dos princípios jurídicos é possível mostrar como no *Conflito das Faculdades*, Kant muda de direção e prova a possibilidade de uma história *a priori* sem fazer recurso aos juízos teleológicos (a natureza).

Kant, como foi demonstrado, assumiu de forma peremptória ao longo *Paz Perpétua* que as relações jurídicas estão fundadas em princípios exeqüíveis, isto é, tais princípios possuem realidade objetiva. O que é dito aqui é corroborado em uma passagem onde Kant deixa claro que, se os princípios jurídicos não forem exeqüíveis, isto é, não se deixarem **executar**, poderemos ser conduzidos à conclusões desesperadoras sobre o nosso futuro.²⁰³

Devemos levar em consideração que a realidade objetiva dos princípios morais na filosofia prática kantiana depende de sua exeqüibilidade. Assim, dada qualidade do arbítrio finito do agente humano é necessário interrogar-se se determinadas ações requeridas para este agente podem ser executadas ou não. Ou seja, se tais ações podem ser deliberadas, decididas apesar das condições particulares (subjetivas) do nosso arbítrio.²⁰⁴ Desse modo, apresentar a exeqüibilidade de uma ação significa justificar que o que é exigido não é algo vazio, sem sentido. Portanto,

[...] isso significa que antes de mais nada que a ação seja fisicamente possível, visto que não há dever onde não há poder. Mas isso significa também e sobretudo que é possível querer aquilo que é apresentado como um dever, isto é, que temos razões ou motivos para nos decidir a fazer aquilo que é apresentado como um dever. (ALMEIDA, 2010 p.214)

Dessa forma, as representações da razão prática apenas possuem sua realidade objetiva assegurada na medida em que for possível justificar que elas de fato determinam o arbítrio de um ente racional finito.²⁰⁵ Estas representações têm de algum

²⁰³ Cf. citação no final da seção anterior.

²⁰⁴ Cf. ALMEIDA, (2010) p.212

²⁰⁵ Esta questão pode ser reformulada na forma de como um dever implica um fazer? Devemos levar em consideração que ter um dever significa que o agente finito pode de alguma forma, se omitir ou não

modo de fornecer o fundamento para as nossas deliberações e que estas, por sua vez, têm de vir a ser executadas. (ALMEIDA, 2010 p. 214) ²⁰⁶

Esta questão pode ser reformulada na forma de como um dever implica um fazer? Devemos levar em consideração que ter um dever significa que o agente finito pode de alguma forma, se omitir ou não daquilo que é requerido. O que Kant entende por isso é que não se trata da regra em si que implica um poder, mas a sua aplicação. Portanto, uma regra só pode ser seguida pelo agente na medida em que pode ser aplicada por este. Desse modo, na *Paz Perpétua*, quando Kant formula a seguinte sentença: “*ultra posse nemo obligatur*” o que está sendo dito aí é justamente que a razão não forneceria para o agente finito regras que não podem ser seguidas, que estão para além das possibilidades do agente. Assim, devemos assumir que o “poder” agir é uma condição necessária para o “dever”. Sendo o dever, por isso, uma condição suficiente para aquele.

Quanto aos princípios do direito a sua exeqüibilidade deriva do fato de que eles encontram-se fundados por princípios da razão pura prática. Por isso,

[...] o único caminho que está disponível para Kant no quadro de concepção metafísica do Direito consiste em derivar o princípio, ou princípios, do Direito do princípio moral. Como o princípio moral já está, por hipótese, fundamentado, esta derivação do Direito a partir da moral será suficiente para fundamentar os seus princípios, [...] (ALMEIDA, 2010 p.221)

Não irei aqui me ater a mais pormenores desta questão, o fundamental é mostrar que os princípios jurídicos são passíveis de execução na medida em que são derivados de princípios que também o são, isto é, o imperativo categórico. Assim, podemos dar prosseguimento ao problema da exeqüibilidade de uma história *a priori*.

No *Conflito das Faculdades*, Kant se interroga de que maneira uma história *a priori* é possível? O primeiro ponto destacado por ele é que esta questão não é

daquilo que é requerido. O que Kant entende por isso é que não se trata da regra em si que implica um poder, mas a sua aplicação. Portanto, uma regra só pode ser seguida pelo agente na medida em que pode ser aplicada por este. Desse modo, na *Paz Perpétua*, quando Kant formula a seguinte sentença: “*ultra posse nemo obligatur*”²⁰⁵ o que está sendo dito aí é justamente que a razão não forneceria para o agente finito regras que não podem ser seguidas, que estão para além das possibilidades do agente. Assim, devemos assumir que o “poder” agir é uma condição necessária para o “dever”. Sendo o dever, por isso, uma condição suficiente para aquele.

²⁰⁶ Não entraremos aqui nos meandros das discussões semânticas quanto à necessidade de uma “sensificação” das representações da razão prática. Tais considerações levam em conta o fato de agentes racionais finitos possuírem um arbítrio sensitivo e, portanto, necessitarem de uma “sensificação” das idéias da razão. Além do mais, para o estabelecimento de uma semântica dos princípios práticos temos de levar em consideração a antropologia pragmática como campo de aplicação das representações *a priori* da razão prática algo que ultrapassa os limites deste trabalho.

retroativa, isto é, dirigida ao passado. A questão visa o futuro do gênero humano do ponto de vista moral da nossa espécie. É justamente por isso que Kant assegura que este é um conceito de história profética, que diz respeito as nossas expectativas e não se trata de apontar para um futuro qualquer, mas para um futuro predito. A sua comparação entre a Pítia, a cigana e o profeta judeu marca o contorno e escopo da investigação, pois diferentemente daqueles que adivinham por simples força sobre natural e por isso charlatanice, uma história profética é pré-anunciadora, ou seja, está fundada na possibilidade de fazer e organizar os acontecimentos futuros.²⁰⁷ Kant fornece uma pista, na segunda questão do *Conflito das Faculdades*, sobre como é possível entender o conceito desta história profética:

Profetas judeus bem fizeram em predizer que cedo ou tarde, não só a decadência, mas a total ruína ameaçava o seu estado; com efeito, eles próprios foram **autores deste seu destino**. [...] estes persistiam com a teimosia no seu propósito de uma constituição insustentável, por eles próprios estabelecida e, por isso podia ser previsto com infalibilidade o desfecho. (*Conflito das Faculdades*, p.96 grifo nosso)

A possibilidade de prever o futuro está dada *a priori* através da reforma da constituição escolhida pelo povo. Isto é, de ações com vista a formações de um estado justo.

Mas, como será que se pode prever que a nossa espécie é capaz de produzir uma experiência histórica que aponte para um futuro moral? A questão então é demonstrar que nossa espécie é capaz de produzir um acontecimento histórico que indique está direção. Como vimos na passagem sobre o profetismo judaico as previsões sobre o futuro estão fundadas naquilo que os próprios homens são capazes de preparar, mas o problema aqui é que “*lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, por ventura, ditar de antemão o que devem fazer, mas não predizer o que farão [...]*”²⁰⁸

Assim, este acontecimento histórico tem de envolver o todo da espécie, de alguma maneira, e deve ser produzido pelos homens de forma coletiva, indicando de fato que o gênero humano caminha em direção ao progresso:

Importa, pois indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também **para o ato da sua causalidade no gênero humano**, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, [...] de maneira que aquele

²⁰⁷ *Conflito das Faculdades*, p.96

²⁰⁸ *Ibid.* p.99

acontecimento se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como sinal histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), e poderia, por isso, demonstrar a tendência do gênero humano, olhada no seu todo [...] (*Conflito das Faculdades*, p.101 grifo nosso)

Como vimos acima o mundo europeu foi tomado de assalto pela revolução francesa. A revolução enquanto acontecimento empírico contém todas as pequenas glórias e tragédias dos indivíduos particulares. Nobres, clérigos, soldados, pequenos burgueses, camponeses e homens de ciência foram aí dragados pela história. Mas não é este espetáculo de “insensatez” e “glória” que eventos como estes produzem que fortalecem a crença de Kant sobre o futuro moral do gênero humano. Não é a revolução enquanto acontecimento em si mesmo que interessa a Kant, mas apenas a forma como ela moveu a opinião pública européia, a forma como os espectadores da cena revolucionária foram afetados por este evento:

É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai publicamente neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores [...] isto demonstra (por causa da universalidade) um caráter moral, pelo menos na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode obter o poder para tal.” (*Conflito das Faculdades*, pp.101-102)

Kant, dessa maneira, confere à revolução as qualidades de sublime, pois está possui a força capaz de despertar no expectador o entusiasmo, proveniente das boas disposições morais do homem. O que ele encontra na revolução é a realização do direito público, que abre a possibilidade para uma constituição republicana sobre a Terra. É interessante notar que a crença de Kant na revolução está fundada no republicanismo inscrito no homem como algo *a priori* e que pela primeira vez se realiza na história. Não é no empírico que Kant “aposta suas fichas”, mas no caráter prático da constituição revolucionária, isto é, não é o acontecimento particular da revolução que funda a crença no futuro melhor do gênero humano, mas na forma com que este acontecimento é produzido por uma coletividade com fins republicanos. Tão duro quanto possa ser o problema de fundar uma constituição republicana ela pode ser instaurada até mesmo por “demônios”. Assim, objeção de que a revolução não comporta nada de prático se esvai,

quando contemplamos a famosa passagem da *Paz Perpétua*, pois a revolução representa a entrada dos “demônios” (dos homens) no mundo do espírito.

Mas, de que maneira se pode esperar o futuro para o melhor? Kant crê que o progresso para o melhor pode ser esperado na medida em que o gênero humano, através de reformas constantes em suas constituições e no seu sistema de ensino, providencie a sua moralização. A coletividade jurídica, por isso, tem de ser preparada pouco a pouco pelos governos através de uma cultura ilustrada até que deixemos de ser apenas bons cidadãos (demônios) para nos tornarmos bons homens.

Apesar de muitos autores encontrarem dificuldades em apontar qual o lugar ocupado pela história no sistema kantiano, para nós parece claro que o seu lugar encontra-se na arquitetura prática de Kant.

A possibilidade de uma história *a priori* funda-se, portanto, na possibilidade do agente racional finito cumprir aquilo que lhe é requisitado enquanto um dever. O que é predito pelo profeta judaico, portanto, é algo que poderia ser chamado de profecia que se auto-realiza, isto é, que se cumpre porque já está posta por condições previamente dadas. No caso da filosofia da história trata-se do cumprimento histórico do dever, da obrigação de sair do estado de natureza e fundar uma ordem jurídica no mundo. Por isso, uma história *a priori* não é nada mais do que a resposta para a questão: o que me é permitido esperar? Caso está questão no fosse posta, como mostramos acima, os imperativos morais seriam apenas prescrições vazias para nós. Somente os santos podem agir sem tal promessa, pois graças a sua perfeição o futuro moral já está realizado. Para os homens que se encontram nos “limites da mera razão”, o futuro moral proposto por Kant é sempre algo projetado, que regula nossas ações. O projeto de uma convivência pacífica entre os homens é um dever que se impõe desde seu horizonte regulativo prático.²⁰⁹

²⁰⁹ “[...] a paz perpétua, meta final de todo o direito das gentes (internacional), é, com efeito, uma idéia inatingível. Contudo, os princípios políticos dirigidos à paz perpétua, do ingresso em tais alianças dos Estados, que servem para a contínua aproximação dessa paz, não são inatingíveis. Pelo contrário, visto que a aproximação contínua dela constitui uma tarefa fundada no dever e, por conseguinte, no direito dos seres humanos e dos Estados, isso pode certamente ser atingido.” (MC, §61, p.193)

CONCLUSÃO

Neste trabalho o objeto de nossa investigação foi a filosofia kantiana da história. Demonstramos ao longo desta investigação que, longe de ser um domínio marginal na obra de Kant, a filosofia da história é parte integrante de seu sistema prático e atende à questão suprema de toda filosofia: qual a destinação prática do homem? Esta questão é para Kant o motor de toda a filosofia porque se impõe desde daquele que a pergunta: o próprio agente humano. Vista a partir desta perspectiva a filosofia kantiana só pode ser encarada como um pensamento cosmopolita, isto é, que possui o homem como um ente privilegiado no interior de seu sistema. Mas não são as posses cognitivas do homem que servem de alicerce para este sistema, mas sim tudo aquilo que é prático. Tudo aquilo que concerne a sua liberdade.

O primeiro de passo deste trabalho, portanto, consistiu em apresentar o lugar sistemático de uma filosofia da história a partir daquilo que é inerente a tal projeto: a liberdade do agente humano. Com isto, asseguramos que uma filosofia da história *a priori* encontra-se dentro dos limites da reflexão kantiana sobre a liberdade. Mostramos as dificuldades de definir o conceito de liberdade kantiano graças aos múltiplos usos que ele adquire ao longo das obras escritas por Kant. Contudo, apesar desta polissemia foi possível definir a liberdade ao menos sob os seus dois aspectos fundamentais como liberdade transcendental e autonomia. Demonstramos, assim, a necessidade de se entender à filosofia prática kantiana como um processo de maturação que possui diferentes etapas. Na *Fundamentação*, Kant ao iniciar a sua busca e fundamentação do princípio supremo da moralidade elabora toda uma estratégia de investigação sobre o tema da moralidade que visa tornar claro para nós sobre o que é agir moralmente. Desse modo, ele prova que todo e qualquer exame sobre a moral tem de partir da definição, do esclarecimento de certos conceitos fundamentais. Esta etapa metaética tem lugar, primeiramente, com a discussão do conceito de ‘Bem’. Toda moralidade, ou melhor, toda discussão sobre a moral na nossa tradição filosófica partiu deste ponto. Assim, para fundar uma moral é preciso responder a questão o que é Bom sem limitação, provamos

que está questão, apresentada nas primeiras linhas da seção inicial da *Fundamentação*, possui para Kant uma vinculação com a questão posta pelos antigos sobre: o que é o ‘sumo bem’? Desse modo, identificamos que muitas das críticas que são endereçadas a moral kantiana são carentes de sentido. Por exemplo, como já foi dito acima, que Kant não elabora um exame sobre os conceitos morais e, portanto, toma um conceito qualquer como um dado. A investigação moral de Kant inicia-se com uma discussão sobre os conteúdos “morais” presente na esfera cotidiana. Estes podem ser desde máximas oriundas da religião até conceitos provenientes da tradição filosófica e tomados como máximas do senso comum moral.²¹⁰ Assim, a questão sobre o que é bom sem limitação encontra no conceito de vontade (querer) a sua identificação. Mas não se trata de uma vontade qualquer e sim de uma vontade em geral que não é afetada por nenhuma particularidade. Desta vontade em geral pode-se então encontrar o fundamento moral para as vontades particulares como a do agente racional finito. Para estes, a boa vontade encontra-se anexada ao conceito de dever (obrigação). Uma vez elaborado estes esclarecimentos conceituais pode-se seguir adiante e investigar o problema a partir do domínio dos princípios.

No nível metafísico é preciso separar certos princípios práticos do princípio moral. Diferentemente do que ocorre com um ente racional perfeito, para o agente humano as regras práticas assumem a forma de uma obrigação. Regras práticas, desse modo, assumem a forma de imperativos para a nossa vontade. Por isso, é preciso separar o princípio moral das outras regras da ação.

Este procedimento visa encontrar uma fórmula que seja válida para toda a moralidade. Uma fórmula que possua tal validade deve ser necessária e por isso determinar uma vontade em geral. Vontades particulares conformam seus enunciados particulares (máximas) a esta fórmula universal e, dessa maneira, provamos que Kant que estabelece um conjunto de procedimentos para encontrar o princípio supremo da moral. A partir da derivação deste princípio investigamos a possibilidade aberta por Kant para pensarmos em uma comunidade ética formada por agentes racionais com capacidade de legislativa. Uma comunidade que se pode chamar metafísico-política, de legisladores no reino dos fins.

Em seguida, nos deparamos com o problema de demonstrar que a filosofia da história, inicialmente, encontrou sua fundamentação em uma reflexão teleológica sobre

²¹⁰ Ou como chama Kant: conhecimento racional moral comum.

a questão da perfeição moral do homem. Dessa forma, provamos como a filosofia da história kantiana, inicialmente, pensou o destino prático do homem, como destinação da espécie entendida desde o desenvolvimento de suas disposições originárias. Neste primeiro momento da reflexão kantiana sobre a história, o homem é entendido como um ente organizado (biológico) que possui a razão como capacidade que necessita de desenvolvimento. O desenvolvimento da razão abre para o homem o mundo da cultura e das habilidades técnico-pragmáticas. Kant, demonstramos, busca retirar daí um télos político que visa à união civil da espécie humana. Mostramos assim que tal reflexão foi tanto condicionada por questões internas da filosofia moral kantiana, quanto pelos desafios impostos por sua época. Contudo, deixamos claro que o projeto da história elaborado por Kant não se encerrava nos limites da conformidade a fins, ou seja, de um como se, uma suposição moral-prática. Tal projeto necessitava um arcabouço político minimamente realista.

Com efeito, desenvolvemos o nosso projeto de prova da sistematicidade da história a partir de sua conexão com o pensamento político kantiano. Esta política, provamos, está alicerçada sobre princípios jurídicos *a priori* derivados dos imperativos morais. O modelo político kantiano, com efeito, visa estabelecer a paz perpétua para o todo da espécie humana, e isto só possível graças à instauração de constituições republicanas como forma de governo dos povos.

A história, dessa forma, apresenta-se como um projeto do destino total do homem rumo a uma comunidade jurídico-política. O destino prático do homem (da espécie humana) é entendido com uma permissão prática de esperar um futuro melhor desde que ele(s) aja(m) como deve(m). Portanto, o velho projeto do mundo judaico-cristão (Agostiniano) de uma paz futura transcendente é encarnado por Kant dentro dos limites humanos como: algo realizável.

Assim, podemos perceber a partir deste trabalho a necessidade de investigar a estrutura dos juízos sintéticos *a priori* práticos e de elementos oriundos da religião e da filosofia do Direito para uma compreensão do projeto total da filosofia da história kantiana.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principal

- KANT, Immanuel; (2003) *Manual dos Cursos de Lógica*. Campinas: Editora Unicamp.
- _____; (1998) *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Editora Calouste Goulbenkian.
- _____; (1990) *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura que Queira Tornar-se uma Ciência*. Lisboa: Edições 70.
- _____; (1991) *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.
- _____; (2003) *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- _____; (1993) *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- _____; (2008) *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- _____; (1991) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- _____; (2009) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Porto Alegre: Discurso Editorial.
- _____; (1998) *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Casa da Moeda.
- _____; (1986) *Idéia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*. Brasília: Editora Brasiliense.
- _____; (1988) *Correspondência Kant-Lambert*. Lisboa: Presença.
- _____; (1975) *Da Utilidade de uma Nova Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Hemus.
- _____; (2003) *Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Edipro.
- _____; (1999) *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba: Editora Unimep.
- _____; (1993) *Conflito das Faculdades*. Lisboa: Edições 70.
- _____; (1974) *Anthropology from a Pragmatic point of View*. Hague: Martinus Nijhoff.
- _____; (1990) *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Lisboa: Edições 70.
- _____; (1997) *Lectures on Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- _____; (1997) *Correspondence*. New York: Cambridge University Press.

_____; (2006) *Antropologia do ponto de vista Pragmático*. São Paulo: Iluminuras.

_____; (2010) *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Unesp.

_____; (1996) *Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

_____; (2007) *Anthropology, History and Education*. New York: Cambridge University Press.

Bibliografia Auxiliar

ALBRECHT, Michael; (2009) *Kant's Justification of the Role of Maxims in Ethics* in: *Kant's Moral and Legal Philosophy*, (org.) Karl Ameriks e Hotfried Höffe pp. 134-158. New York: Cambridge University Press.

ALLISON, Henry E; (1990) *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press _____; (2009) *Teleology and history in Kant: the critical foundation of Kant's philosophy of history*. In: RORTY, Amelie Oskenberg, *Kant's Idea of Universal History with a Cosmopolitan aim*. pp.24-45 New York: Cambridge University Press.

ALMEIDA, Guido Antônio; (1998) *Kant e o "fato da razão": "cognitivismo" ou "decisionismo" moral?* In *Studia Kantiana vol I número I*. Rio de Janeiro: Revista da Sociedade Kant Brasileira.

_____; (1997) *Liberdade e Moralidade Segundo Kant*. In *Analytica vol 2- número 1*. Rio de Janeiro: "Seminário Filosofia da Linguagem".

_____; (1999) *Crítica, Dedução e Facto da Razão*. In *Analytica vol 4 número 1*. Rio de Janeiro: "Seminário de Filosofia da Linguagem".

_____; (2010) *Kant e o princípio do Direito: sensualismo versus intelectualismo na interpretação da concepção kantiana do Direito*. in: Reis, Róbson Ramos dos; Faggion, Andrea (orgs.) *Um Filósofo e a Multiplicidade dos Dizeres*. Homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic. Coleção CLE, v 57, pp211-228.

AMERIKS, Karl; (1981) *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press.

_____; (2009) *The purposive development of the Human capacities* in: RORTY, Amelie Oskenberg, *Kant's Idea of Universal History with a Cosmopolitan aim*. pp.46-67 New York: Cambridge University Press.

ANDERSON-GOLD, Sharon; (2001) *Unnecessary Evil: history and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*. New York: State University Press.

ARENDT, Hannah; (199) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.

AUBENQUE, Pierre; (2008) *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus.

BECK, Lewis White; (1963) *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.

_____; (1978) *Apodictic Imperatives* in: *Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals*. (org.) Robert Paul Wolff pp.134-162. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

_____; (1965) *Studies in the Philosophy of Kant*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

BEISER, Frederick; (1987) *The Fate of Reason: German philosophy from Kant to Fichte*. London: Cambridge University Press.

_____; (2006a) *Hegel*. London: Routledge.

_____; (2006) *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

BENNETT, Jonathan; (1966) *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.

BITTNER, Rüdiger; (2009) *Philosophy helps history* in: RORTY, Amelie Oskenberg, *Kant's Idea of Universal History with a Cosmopolitan aim*. pp.231-249 New York: Cambridge University Press.

BRANDT, Reinhardt; (2003) *The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being* in: *Essays in Kant's Anthropology* (org.) JACOBS, Brian e KAIN, Patrick. pp.85-104. New York: Cambridge University Press.

BURNHAM, Douglas; (2000) *An Introduction to Kant's Critique of Judgment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

BUTTS, Robert. E; (1990) *Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgement*. In: *Noûs*, Vol. 24 No.1 p.1-16

CASSIRER, Ernest; (1997) *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora Unicamp.

_____; (1968) *Kant Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Economica.

_____; (1970) *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Princeton: Princeton University Press.

DELBOS, V. (1969): *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF.

DERRIDA, Jacques; (2000) *Hostipitality*. In: Angelaki, Journal of the theoretical humanities volumen 5 number 3 pp.3-18

FERRY, Luc; (2009) *Kant: Uma Leitura das três Críticas*. Rio de Janeiro: DIFEL.

FLIKSCHUH; Katrin; (2009) *Kant's Kingdom of Ends: metaphysical, not political* in: *Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. (org.) Jens Timmermann pp.119-139. New York: Cambridge University Press.

_____; (2009) *Kant's Non-Individualist Cosmopolitanism* in: *Kant und die Zukunft der Europäischen Aufklärung*. (org.) Heiner F. Klemme pp.425-447. Berlin: Walter de Gruyter

GADAMER, Hans-Georg; (2005) *Truth and Method*. London: Continuum.

_____; (1998) *Verdad y Metodo II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GALSTON, William A.; (1975) *Kant and Problem of History*. Chicago: Chicago University Press.

GUYER, Paul; (2009) The Crooked Timber of Mankind in: RORTY, Amelie Oskenberg, *Kant's Idea of Universal History with a Cosmopolitan aim*. pp.129-149 New York: Cambridge University Press.

HABERMAS, Jürgen; (2002) *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola.

HAMM, Christian; (2010) *Divinização, profecia e a realidade do progresso. Sobre o "signo histórico" na filosofia da história de Kant* in: Reis, Róbson Ramos dos; Faggion, Andrea (orgs.) *Um Filósofo e a Multiplicidade dos Dizeres*. Homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic. Coleção CLE, v 57, pp287-298.

_____; (2005) *Sobre a Sistematizabilidade da Filosofia da História de Kant* in: *Veritas* v. 50, n.1 pp. 67-88 Porto Alegre.

HECK, José N; (2002) *Direito Subjetivo e Dever Jurídico Interno em Kant. In Kant e-prints. Vol 1, n. 4*. Campinas: Sociedade Kant Brasileira Seção Campinas.

_____; (2003) *Contratualismo e Sumo Bem Político: um estudo preliminar sobre a pax kantiana*. In *Kant e-prints. Vol 2, n. 6*. Campinas: Sociedade Kant Brasileira Seção Campinas.

_____; (1998) *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Editor Ícone.

HEGEL, G.W.F.; (2010) *Filosofia do Direito*. São Paulo: Edições Loyola.

HEIDEGGER, Martin; (1996) *Kant y El Problema de La Metafísica*. México: Fondo de Cultura do México.

- HENRICH, Dieter; (2003) *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, Massachussets: Havard University Press.
- HERRERO, Francisco Javier; (1991) *Religião e História em Kant*. São Paulo: Edições Loyola.
- HÖFFE, Otfried; (1998) *O Imperativo Categórico do Direito: uma interpretação da "introdução à doutrina do direito"*. In *Studia Kantiana vol I número I*.p.203-236 Rio de Janeiro: Revista da Sociedade Kant Brasileira.
- _____; (2006) *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. New York: Cambridge University Press.
- _____; (2005) *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____; (2009) *The Form of the Maxim as the Determining Ground of the Will (The Critique of Practical Reason: §§4-6, 27-30)* in: *Kant's Moral and Legal Philosophy* (org.) Karl Ameriks e Hotfried Höffe, pp. 159-178. New York: Cambridge University Press.
- HUTTER, Axel; (2009) *Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung* in: *Kant und die Zukunft der Europäischen Aufklärung*. (org.) Heiner F. Klemme pp.68-81. Berlin: Walter de Gruyter
- KEMP-SMITH, Norman; (1918) *A Commentary to Kant's Critique of Pure of Reason*. London: Macmillan and Co., Limited.
- KERSTEIN, Samuel. J.; (2001) *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KERSTING, Wolfgang; (1992) *Politics, Freedom and Order: Kant's political philosophy*. In: *Cambridge Companion of Immanuel Kant* (org.) Paul Guyer,pp.342-366. New York: Cambridge University Press.
- _____; (2009) *'The Civil Constitution in Every State Shall Be a Republic One*. 'In: *Kant's Moral and Legal Philosophy* (org.) Karl Ameriks and Otfried Höffe, pp.246-264. New York: Cambridge University Press.
- KLEIN, Joel Thiago; *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita* in: *Studia Kantiana* volume 9, dezembro 2009 p.161-186
- KLEINGELD, Pauline; *Kant, History and the Idea of Moral Development*. In: *History of Philosophy Quaterly* volume 16, Number 1, January 1999

_____; *Kant's changing cosmopolitanism* in: RORTY, Amelie Oskenberg, *Kant's Idea of Universal History with a Cosmopolitan aim*. pp.171-186 New York: Cambridge University Press.

KUEHN, Manfred; (2009) *Reason as a species characteristic* in: RORTY, Amelie Oskenberg, *Kant's Idea of Universal History with a Cosmopolitan aim*. pp.68-93 New York: Cambridge University Press.

_____; (2001) *Kant: A Biography*. New York Cambridge University Press

LEBRUN, Gerard; (1990) *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

_____; (2001) *Sobre Kant: Ensaios*. São Paulo: Iluminuras.

_____; (1986) *Kant uma Escatologia para a Moral*. In *Idéia de uma História Universal do Ponto de vista cosmopolita*. Brasília: Editora Brasiliense.

LOPARIC, Zeljko; (1999) *Kant e o Fato da Razão: uma interpretação semântica*. In *Analytica vol 2- número 1*. Rio de Janeiro: "Seminário Filosofia da Linguagem".

_____; (2003) *O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant*. In *Kant e-print's. Vol 2, n.6*. Campinas: Sociedade Kant Brasileira Seção Campinas.

LOUDEN, Robert; (2000) *Kant's Impure Ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press.

NEIMAN, Susan; (1994) *The Unity of Reason: Rereading Kant*. New York: Oxford University Press.

MCCARTHY, Richard; (2009) *Kant's Theory of Action*. New York: Cambridge University Press.

MACINTYRE, Alasdair; (2001) *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC.

MANCHESTER, Paula; (2003) *Kant's Conception of Architectonic in it's historical context*. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41 no. 2

MARECHAL, Joseph; (1959) *El Punto de Partida de La Metafísica: III La Critica de Kant*. Madrid:Editorial Gredos.

MARX, Karl; (1978) *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right in: Marx and Engels Reader*.pp.11-20. New York: W. W. Norton & Company.

NIETZSCHE, Friedrich; (2009) *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

O'NEILL, Onora; (1989) *Contructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

PATON, Herbert. J; (1948) *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Londres: Hutchinson.

PHILONENKO, Alexis; (1998) *Théorie Kantienne de L'Histoire*. Paris: Vrin

_____; (1997) *L'oeuvre de Kant: la philosophie critique*. Paris: Vrin

RAWLS, John; (2000) *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.

REATH, Andrew; (2006) *Kant's Critical account of Freedom* in: *A Companion to Kant* (org.) Graham Bird. pp. 275- 290. London: Blackwell Publishing.

ROBERT, Paul Wolff; (1963) *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press.

ROHDEN, Valério; (1981) *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática.

ROUSSEAU, Jean Jacques; (1973) *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural

SCARANO, Nico; (2006) *Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy: An interpretation of the Groundwork's preface (GMS, 387-392)* in: Horn, Christoph; Schönecker, Dieter (orgs.) *Ground Work for the Metaphysics of Morals*. pp.3-24. Berlin: Walter de Gruyter.

SCHNEEWIND, J.B.; (2009) *Good out of Evil: Kant and the Idea of unsociable sociability* in: RORTY, Amelie Oskenberg, *Kant's Idea of Universal History with a Cosmopolitan aim*. pp.94-111

SILBER, John; (1966) *The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined in: Kant a collection of Critical Essays*. (org.) Robert Paul Wolff pp.266-290. New York: Anchor Books, Doubleday & Company, inc.

SMITH, Adam; (2007) *The Wealth of Nations*. Petersfield: Harriman House LTD

TERRA, Ricardo Ribeiro; (1986) *Kant e o espaço da História Universal*. In: *Idéia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolita*. Brasília: Editora Brasiliense.

_____; (1995) *A Política Tensa: Idéia e Realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA.

TIMMERMAN, Jens; (2007) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. New York: Cambridge University Press.

TUGENDHAT, Ernst; (1996) *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Editora Vozes.

VELKLEY, Richard L.; (1989) *Freedom and The End of Reason: on the moral foundations of Kant's critical philosophy*. Chicago: Chicago University Press.

WALSH, W.H.; (1975) *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

WEIL, Eric; (1970) *Problèmes Kantiens*. Paris: Presses Universitaires de France.

WOOD, Allen; (1999); *Kant's Ethical Thought*. Ithaca: Cornell University press.

_____; (2006) *Kant's Philosophy of History*. In: *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. London: Yale University Press.

YOVEL, Yirmiahu; (1980) *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey: Princeton University Press.

ZAMMITO, John D., (1992) *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.