

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Teleologia e moral na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

São Paulo
2013

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Teleologia e moral na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

Tese apresentada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de doutora em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

São Paulo
2013

Para Daniel e Gabriel.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, meu forte refúgio, pelo ‘mar vermelho’ que abriu diante de mim e me permitiu cruzar, conduzindo-me e me ajudando em todos os momentos. Agradeço-o também por essa família maravilhosa que me deu; família indispensável à realização dessa pesquisa: minha mãe, Zilma, pela força inesgotável e apoio incondicional; Mauro Henrique (meu irmão) por cuidar dos sobrinhos como se fossem seus filhos; meu esposo Antonio Carlos, companheiro e incentivador incansável (mesmo no ápice do stress por conta das minhas viagens intermináveis – te amo muito!) e nossos filhos, Daniel e Gabriel, razão maior de tudo isso. A meu pai (em memória) – “porque o amor é mais forte do que a morte”–, carrego comigo todos os seus sábios ensinamentos de vida, o principal deles: a disposição para ser e estar feliz com as pequenas coisas.

Quero também agradecer ao meu orientador, o prof. Ricardo Terra, por ter se mostrado sempre atencioso e disponível ao longo dessa orientação, sugerindo (nunca impondo) caminhos, apontando possibilidades, respeitando minhas escolhas. Uma grata satisfação ter conhecido alguém tão entregue e generoso, disposto a encontrar soluções e dividir tempo e conhecimento.

Agradeço, ainda, à minha banca de qualificação composta pelos professores Bruno Nadai e Maurício Keinert, pela leitura atenta que fizeram do meu texto, pelos problemas que apontaram, pelas inúmeras sugestões que fizeram e os posicionamentos que me cobraram. Acho que foi exatamente nesse momento que o doutorado passou a ser muito mais um desafio, do que uma etapa a ser concluída.

Meus agradecimentos, também, à profa. Maria das Graças de Souza pelo carinho e gentileza com o qual nos recebeu (a mim e a meus colegas de DINTER), tornando nossa passagem pela USP mais acolhedora e, sobretudo, por ter contribuído de forma significativa para que o DINTER se tornasse uma realidade. Da mesma forma, registro meu agradecimento ao prof. Alberto Barros, pela acolhida cordial e, de um modo geral, aos professores da USP, que ministraram cursos em São Luís.

Agradeço aos meus companheiros de DINTER, Olília, Janilson, Plínio, Gastão e Helder, com os quais pude dividir angústias, temores, inseguranças, mas também entusiasmo, amparo, ideias, confiança e esperança. Sem eles dificilmente eu me aventuraria nessa jornada. Agradeço, especialmente, a Olília, pela amizade e cuidados a mim dispensados em Sampa e, sobretudo, por mais uma vez ter cedido às minhas chantagens emocionais e embarcado nessa viagem. À nossa querida república pós-quarenta. Ao doce Luís Inácio Oliveira, cadeira cativa na República e a Marly Menezes, ambos em processo de doutoramento, respectivamente, na UNICAMP e na PUC/SP, meus queridos parceiros de jornada e de Departamento.

Aos colegas do Departamento de Filosofia da UFMA, que corajosamente permitiram o meu afastamento, bem como o dos demais doutorandos do DINTER, entendendo a urgência

e necessidade de nossa qualificação. E a todos, tanto os da USP, quanto os da UFMA, que de algum modo contribuíram para que o projeto DINTER se concretizasse.

Ao meu amigo, o professor Hamilton Duarte, um porto seguro onde sempre posso ancorar. Ao prof. Fernandes, cuja amizade faz parte de minha história (e apesar dos chás estranhos). Agradeço também ao amigo Luciano Façanha, que através de suas relações na USP, muito se empenhou para que o DINTER acontecesse, porém mais ainda por sempre ouvir sobre meus temores com atenção.

Agradeço a querida profa. Nady Moreira, de quem tive o privilégio de ser aluna e que marcou, sobremaneira, minha vida estudantil e acadêmica, foi com ela que tive os primeiros contatos com o pensamento kantiano. Agradeço-a, ainda, pelas contribuições enriquecedoras que gentilmente se dispôs a dar a esta pesquisa.

Aos amigos com os quais a vida me presenteou: Tadeu, Cristina e Ana Júlia. Quer estando longe ou perto (mais longe do que perto) a amizade se mantém e nos nossos raros encontros ela sempre se renova, o sentimento não se esgota. Ao meu irmão Ranieri, homem de oração, com quem sempre posso contar e a Dárcio, meu querido e sensato amigo.

Ao Grupo Kant/UFMA, cujos encontros produziram discussões intermináveis e produtivas, despertando e/ou fortalecendo em cada um o interesse e o gosto pelo pensamento kantiano e pela pesquisa, ao mesmo tempo, que me permitiu desfrutar do convívio com pessoas maravilhosas e leais: Socorro, Rosilma, Cláudio Coaracy, Itanielson, Luciano Bezerra, Fred, João Karlos e Roney. Aos que chegaram na última fase do grupo, porém não menos importantes, meus queridos: Josianne, Katiane e Guilherme Cezar – lembro com saudade de cada entardecer na companhia de vocês e na de Kant. A Hernani Pacheco, que em sua passagem meteórica por nossas reuniões fez uma pergunta bombástica, que motivou essa pesquisa. Agradeço, em especial, a *Tedson Braga*, grande amigo e mentor da segunda fase do grupo, hoje doutorando da UFCE. Dentre muitas coisas, agradeço-o por se dispor a ler a tese, pela interlocução e contribuições valiosíssimas. Um beijo no coração, para sempre meu respeito e consideração (te devo mais essa!).

Às gerações de alunos do Curso de Filosofia da UFMA, que me ensinaram – durante esses 20 anos em que lá leciono – a amar com paixão o magistério e a respeitar com devoção o público e o espaço público no qual trabalho; infelizmente, não haveria como citar todos os que fizeram a diferença, no entanto, não há como não mencionar Edson Travassos, pois certamente, em nenhum momento da minha vida acadêmica tive um reconhecimento tão sincero de meu trabalho e, ao mesmo tempo, uma cobrança tão igualmente intensa, na verdade uma convocação a pensar e produzir algo meu, de modo a tentar romper com a densa teia do academicismo. Minha gratidão.

Aos jovens e queridos tradutores Pedro e André, rebentos preciosos do meu amigo Janilson; sem esquecer da inestimável colaboração de Fernanda Costa.

À CAPES pelo financiamento do projeto DINTER.

Resumo

CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de. **Teleologia e moral na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita***. 2013. 183 fls. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

A presente tese de doutorado trata da inserção teórica do texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* no sistema crítico kantiano. Argumenta-se, para tanto: 1º) que na *Crítica da razão pura*, encontram-se os pressupostos que legitimam essa inserção através da reproposição da teleologia, especialmente presente no *Apêndice à Dialética transcendental*. Isto, por sua vez, conforme articulação pretendida é o que possibilitará pensar um *fio condutor a priori*, representado por um *plano da natureza*, para compreender o sentido da história do mundo na *Ideia*; 2º) que há uma congruência desse texto com obras que lhe são contemporâneas, como a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o que permite entender as singularidades de uma história filosófica e, dessa forma, seu propósito, fundamentalmente, moral. Para corroborar ainda mais essa argumentação, dentre outras coisas, analisar-se-á o conceito de *plano da natureza*, explicitando os dois níveis semânticos distintos, que ele comporta, a saber, o heurístico e o moral (*plano da natureza* pensado como *Providência*). Assim, a investigação objetiva expor, basicamente, que há um interesse teórico na *Ideia de uma história universal*, embora a obra não se restrinja a ele, havendo, igualmente, um interesse prático; que o teórico e o prático, embora sejam interesses distintos, não são independentes e que há uma primazia do prático sobre o teórico.

Palavras-chave: Kant. Natureza. Teologia. História. Teleologia. Moral.

Abstract

CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de. **Teleology and moral in the *Idea of a universal history from a cosmopolitan point of view***. 2013.183 fls. Thesis (Doctor's degree). Post-Graduate Program in philosophy, Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2013.

This doctoral thesis deals with the theoretical insertion of the text *The Idea of a universal history from a cosmopolitan point of view* on Kantian critical system. It is argued, in such way: 1) that in the *Critique of Pure Reason*, there are the assumptions that legitimize this insertion through the reposition of teleology, especially present in the *Appendix to the Transcendental Dialectic*. This, in turn, as the intended articulation is what will make it possible to think of *a thread a priori*, represented by a *plane of nature*, to understand the sense of the history of the world on the *Idea*; 2) that there is a congruence of this text with its contemporary works, such as the *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, which allows to understand the singularities of a philosophical history and, thus, its purpose, above all, moral. In support of this argument, among other things, it will be analyzed the concept of nature's plan, elaborating the two distinguished semantic levels, that it includes, namely, the heuristic and morale (*plan of nature* thought of as *Providence*). Thus, the research objectives expose, basically, that there is a theoretical interest in the *Idea of a universal history*, although the work is not confined to it, as well, there is also a practical interest; the theoretical and the practical, although they are distinct interests, are not independent and that there is a primacy of practical over the theoretical.

Keywords: Kant. Nature. Theology. History. Teleology. Moral.

Sumário

Nota preliminar.....	09
Apresentação.....	10
Capítulo 1. Da teleologia na <i>Crítica da razão pura</i> à <i>Ideia de uma história universal</i>	23
1.1 Natureza e entendimento na <i>Crítica da razão pura</i>	23
1.2 O papel da razão e a desestruturação da teleologia dogmática	33
1.2.1 A refutação da teleologia dogmática a partir da prova físico-teológica.....	41
1.3 A teleologia reproposta no <i>Apêndice da Dialética transcendental</i> e a história.....	51
Capítulo 2. A <i>Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita</i> entre o teórico e o prático.....	68
2.1 A teleologia natural e a história: singularidades de uma história vista como sistema.....	68
2.1.1 Realizabilidade da moral e história.....	81
2.2 Exposição e análise das proposições da <i>Ideia de uma história universal</i>	90
2.2.1 A liberdade na <i>Ideia</i>	113
2.2.2 <i>Plano da Natureza</i> : teleologia e moral.....	122
Capítulo 3. Progresso e moral na <i>Ideia</i>	132
3.1 Do primado do prático: contra Wood.....	132
3.1.1. O desenvolvimento das disposições naturais na história e o fim moral da humanidade.....	145
3.2 O progresso e a sociedade moral à luz da <i>Ideia de uma história universal</i>	156
Considerações finais.....	170
Bibliografia.....	178

Nota preliminar

Os textos de Kant serão citados sempre segundo a paginação constante nas traduções utilizadas, que podem ser encontradas na bibliografia, também será indicado (em algarismo romano) o volume correspondente da edição da *Academia*, em que se encontra a obra, seguido do algarismo arábico, representando a página do mesmo (p.ex.: AK, III, 416.).

Ao me referir às obras, em geral, as identificarei apenas pelos primeiros termos dos títulos em português, da forma como se segue: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* = *Ideia*; *Fundamentação da metafísica dos costumes* = *Fundamentação*; *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* = *O único argumento*; *A religião nos limites da simples razão* = *Religião*; *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática* = *Teoria e prática*, etc.. Entretanto, em todas as referências de fim de página os títulos aparecerão integralmente.

Além disso, no que diz respeito à *Ideia de uma história universal*, em vários momentos, a identificarei apenas como o *texto de 1784*. Quanto às três *Críticas*, frequentemente, as designarei pela ordem de publicação: a *primeira Crítica*, referindo-me a *Crítica da razão pura* e assim sucessivamente.

Apresentação

O texto kantiano de 1784, intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, suscitou e ainda tem suscitado, ao longo dos anos, controvérsias interpretativas as mais variadas. Controvérsias que se justificam se entendermos que ele se caracteriza tanto pela densidade dos temas que propõe, quanto pela reserva e economia com a qual os propõe.

No referido opúsculo, deparamo-nos, por exemplo, com uma insólita afirmação acerca de um propósito da natureza, que servirá como pano de fundo para o desdobramento das ideias nele contidas, a saber:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.¹

O insólito na admissão por Kant de um *propósito da natureza* reside no fato de que a compreensão de natureza, conforme apresentada pela *Crítica da razão pura* e reiterada nos *Prolegômenos*, como conjunto de fenômenos cuja lei de sua conexão decorre da união necessária numa consciência é extremamente marcante, aliás, a referência a estas obras, via de regra, limitou-se de modo mais imediato à revolução copernicana operada no conhecimento. Consequentemente, se admitirmos como razoável que tal intenção ou plano pode ter sido posto na natureza por Deus sem as articulações necessárias, longe de equacionar o problema introduziremos outros, pois atribuir a Deus, sem mais, o papel de autor de uma intenção presente na natureza comprometeria todo esforço de Kant dispensado no sentido de criticar a teologia e a teleologia da tradição, empreendimento perseguido já desde *O único argumento* (1763).

Apesar das referidas ponderações, não se poderia conceder a possibilidade da natureza situar-se em relação a Deus, compreendendo que acompanha a refutação das provas da existência de Deus na *Crítica da razão pura* a repositição de sua ideia² e função,

¹ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.04. AK, VIII, 18.

² É oportuno lembrar, que, não obstante a crítica à teologia dogmática efetuada por Kant, a ideia de Deus não é abandonada, tampouco seu uso transcendental. Segundo o filósofo: “O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora *sem defeitos*, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objectiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio,

permitindo inclusive uma resignificação da noção de *Providência*? Além disso, a própria teleologia não é rerepresentada na primeira *Crítica* a partir do uso regulativo das ideias da razão?

Tais questionamentos instigaram boa parte desta pesquisa e afiguram-se, no nosso modo de entender, como fundamentais, no sentido de contribuir com as diversas e até recorrentes discussões sobre a *Ideia de uma história universal*. Algumas dessas discussões se tornaram, inclusive, clássicas e serão enfrentadas ao longo da presente investigação.

Lembremos, por exemplo, da discussão sobre se a *Ideia de uma história universal* deve ser considerada como uma obra estranha ao período crítico, portanto, dogmática ou como um escrito de ocasião ou como, efetivamente, uma obra inscrita cronológica e teoricamente no referido período.

Yovel, por exemplo, pode ser apontado como representante da primeira alternativa, uma vez que para este a *Ideia* seria “um vestígio de seu pensamento ‘dogmático’, cronológica, mas não sistematicamente simultânea com o início do período crítico”³, ou seja, um texto que, embora date de 1784, ligue-se por suas concepções muito mais a fase pré-crítica. Esse debate, em última análise, engendra outro acerca da unidade do sistema crítico kantiano, pois conceber que um escrito que data do período crítico não se insere teoricamente em seu contexto é admitir o “sistema” como não unitário.

Há outras formas, no entanto, de questionar a unidade do sistema kantiano, por exemplo, quando se admite perspectivas tão absolutamente distintas dentro do criticismo, que correlacioná-las, torna-se quase impossível. Tal é o que faz Turró em sua análise da filosofia da história de Kant, pois ao tomar para investigação o período crítico, separa de forma radical os escritos sobre a filosofia da história compreendidos entre 1784 - 1787 dos escritos que versam sobre o mesmo tema na década de 90.

Turró admite que o *status* epistemológico dos textos da década de 80 (que tem, obviamente, a *Ideia* como seu marco) “é idêntico ao das ideias reguladoras da experiência científico-natural na primeira *Crítica*. [...] resulta que a ordenação filosófica da história deve considerar-se dentro da teleologia da natureza.”⁴ Nessa perspectiva, predomina, segundo

embora também não possa ser refutada. E se houver uma teologia moral capaz de preencher esta lacuna, a teologia transcendental, até aí só problemática, demonstrará quanto é imprescindível para a determinação do seu próprio conceito e pela censura incessante à qual submete uma razão [...]” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, B 669, p. 531.AK, III, 426.)

³ YOVEL, Yirmiahm. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 155.

⁴ TURRÓ, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia em la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, p. 247.

Turró, na teleologia histórica, a causalidade mecânico-natural sobre os fins da liberdade. Sendo assim, para Turró, “a primeira filosofia da história de Kant aparece como um **epílogo da filosofia da natureza**, e não como um âmbito autônomo e superior [...]”⁵ A teleologia histórica não passa, para ele, de uma teleologia naturalista, na qual os fins do desenvolvimento mecânico coincidem com os fins da razão, mas não há uma presença transformadora da razão, através da liberdade, sobre a natureza. Esse tipo de interpretação representa uma das muitas controvérsias que a *Ideia* rendeu.

Ferry é um dos comentadores que verá como, extremamente, ambíguo o tratamento dado por Kant à relação mecanicismo – liberdade, na *Ideia*. Tal ambiguidade, diz ele, “reside na tensão que opõe uma concepção mecanicista a uma voluntarista da história.”⁶ Nessa tensão identificada por Ferry, o processo histórico terá como motor o mecanicismo e a *Providência* e não a liberdade. Com efeito, afirma Ferry:

[...] pelo jogo mesmo da hipótese da providência, a filosofia kantiana da história toma o aspecto de uma teoria da astúcia da natureza em que a atividade do homem não é *consciente e voluntariamente* o elemento motor da história. Para dizer a verdade, só o é uma vez, mas na qualidade de força componente e como tal cega. Convém, sem dúvida, sublinhar que esta visão da história não é em Kant [...], mais que uma “*Ideia*”, um simples “fio condutor da razão” para a *reflexão* do filósofo [...]. Em que pese o fato de que inclusive ao nível de que só é um “pensamento” subjetivo e não um “conhecimento”, a liberdade humana parece alijada do curso “fenomenal” dos acontecimentos históricos.⁷

Há que se observar que tanto Turró quanto Ferry concebem a *Ideia* sob um prisma essencialmente mecânico-naturalista (opinião que, consideramos de consistência duvidosa⁸) e não discordam do seu vínculo teórico com a primeira *Crítica*.

Segundo nossa compreensão, o *texto de 1784* (diferente do que propôs Yovel), circunscreve-se teoricamente no contexto da filosofia crítica e não da filosofia dogmática, pois toma como referência a noção de ideia reguladora (representada pelo plano oculto da

⁵ Ibid., p. 248.

⁶ FERRY, L. *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*. Trad. Félix Blanco. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 116.

⁷ Ibid., p. 116.

⁸ Trataremos da discussão mecanismo-liberdade na subseção 2.2.1, do segundo capítulo, ocasião na qual defenderemos, que longe de apresentar-se como um epílogo da filosofia da natureza, marcada pelo alijamento da liberdade e resultante, fundamentalmente, do mecanicismo e da ação da *Providência*, a história pensada teleologicamente, por consistir no desenvolvimento de todas as disposições dos homens voltadas para o uso da razão, implica, conseqüentemente, no uso contínuo da liberdade, mesmo que, por vezes, no mal uso desta, para tanto, apresentaremos uma argumentação que aponta para a efetiva presença da liberdade na história e que conduz, portanto, a resultados diferentes dos de Ferry e de Turró.

natureza), já desenvolvida pela *Crítica da razão pura*, para buscar através desta um sentido para a história da humanidade, um sentido orientado pela hipótese do progresso moral da espécie humana.

Por outro lado, considerando que os textos sobre filosofia da história da década de 80 (como é o caso da *Ideia*), tratam de temas que, de um modo geral, não são abandonados, não há razão para que se admita uma quebra no sistema kantiano, isto é, uma descontinuidade entre tais textos e os da década de 90 (conforme compreendeu Turró), pois estes sempre retomam várias dessas tematizações, assimilando-as e desenvolvendo-as com mais acuidade teórica. Ainda que admitindo novas motivações, intenções e perspectivas, o amadurecimento e aprofundamento das questões ocorrem, em Kant, via de regra, sem o prejuízo da unidade do que é pensado.

Zingano, outro estudioso da filosofia da história kantiana, também entende que “o tema mesmo da história inscreve-se no projeto de uma filosofia crítica”⁹, compreendendo-o como um desdobramento metafísico do sistema. Há que se ressaltar, que Zingano, mesmo assim considerando, não deixou, contudo, de revelar sua insatisfação com o uso de expressões no texto da *Ideia* que julgou como incompatíveis com o criticismo¹⁰, como a que aparece no início da terceira proposição da *Ideia*, onde se lê, “A natureza quis [...]”¹¹, pois segundo ele tal expressão “[...] discorda frontalmente com sua concepção crítica de natureza.”¹². Pondera Zingano, quanto ao termo natureza, que:

Natureza não é somente o conjunto de coisas com as quais nos defrontamos, é também a forma pela qual esse agregado é sistematizado segundo a espontaneidade do entendimento; da mesma forma, é natural a disposição prática do homem, a espontaneidade da razão prática, ainda que seus efeitos sejam da ordem do dever ser e não do ser [...]. Porém não há como dizer que a natureza quer algo, pois isso significa atribuir-lhe representação e apetite, ou seja, é voltar ao mundo encantado que fora posto sob o signo de interdição pela razão crítica. Podemos, porém, provisoriamente conceder a Kant um uso metafórico, inadequado ao pensar, mas que seja capaz de nos indicar uma direção¹³.

Quanto a esta ponderação, que soa como um alerta, o comentador parece muito mais empenhado em apontá-la do que em resolvê-la, parece mesmo não crer que Kant tenha elucidado o problema a contento, de modo que mesmo o apelo ao metafórico não lhe pareceu uma solução aceitável.

⁹ ZINGANO, Marco. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 06. AK, VIII, 19.

¹² ZINGANO, M. *Razão e história em Kant*. Op.cit., p. 249.

¹³ *Ibid.*, p. 249-250.

Cabe observar, entretanto, que o uso da metáfora¹⁴, faz-se insistentemente presente não apenas nos escritos kantianos populares, como é o caso da *Ideia*, publicada na *Berlinischen Monatsschrift*, mas também nas *Críticas* e não obstante a diferença de registros esse uso não é adotado com um maior rigor racional nestas do que naqueles. No que concerne, exclusivamente, às suas referências sobre a natureza providente há que se ressaltar que o uso do termo não é estranho à *Crítica da razão pura*, onde, inclusive, lê-se: “o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral.”¹⁵

Cumpra ainda atentar para o fato de que o emprego das metáforas por Kant ocorrem dentro de um contexto teórico que lhes doam sentido, no presente caso, por exemplo, é o significado de natureza, que possibilita a compreensão do uso do metafórico. Para tanto, a natureza não pode ser entendida apenas mecanicamente, mas também finalisticamente, nessa perspectiva, na *Crítica da razão pura* a ideia de uma teleologia da natureza não é abandonada, pelo contrário, reaparece nela, como também em outras obras posteriores e, dentre elas, é digna de destaque a *Crítica da faculdade do juízo* (1790), onde a teleologia ganha uma consistência teórica até então não apresentada.

Prosseguindo nessa direção, da filiação da *Ideia* com a filosofia crítica, é interessante atentar para as considerações de Wood, que pensa a filosofia da história de Kant, representada mais diretamente pela obra principal de seu conjunto que é a *Ideia*, como articulada à *Crítica da razão pura*, diz ele que:

Os escritos de Kant sobre a história humana, à primeira vista, constituem somente uma pequena parte de sua produção literária e têm apenas uma significação marginal em sua filosofia. [...] Contudo, se olharmos mais de perto algumas de suas obras mais importantes, começaremos a ver que os pontos de vista sobre a história, mesmo pontos de vista bem distintamente kantianos, desempenham um papel maior em seus argumentos e inclusive na sua concepção.¹⁶

¹⁴ Com relação ao uso das metáforas na filosofia kantiana é providencial o estudo apresentado por Santos no livro *Metáforas da razão*, neste afirma, dentre outras coisas, que: “Exemplos, comparações e analogias [...] são frequentíssimos em Kant ao longo de toda a sua evolução filosófica. Mas é nos escritos sobre a filosofia da história, a filosofia moral e política e a filosofia da razão pura que melhor se revela sua pregnância de sentido e a sua capacidade para, por um lado, permitirem uma certa compreensão ou apreciação dessas realidades e, por outro, modificarem atitudes e modos de pensar.” (SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão. Ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 430.).

¹⁵ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 829, p. 636. AK, III, 520.

¹⁶ WOOD, Allen. *Kant*. Trad. Delamar José V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 137.

Wood além de compreender a *Ideia* como inscrita no período crítico, a entende como tendo um ponto de partida *puramente teórico*¹⁷, ou seja, o projeto de uma história universal tem para ele uma justificativa teórica, que considera inclusive como independente da justificativa prática, a qual não descarta, embora a pense como meramente secundária, posição que, por sua vez, suscita outras divergências, mesmo entre aqueles que, como Wood, admitem um fundamento teórico para o *texto de 1784*, mas que não compartilham com ele da concepção de que a justificativa de cunho prático seja secundária, tal é o caso de Klein¹⁸ e, sob certa medida, de Hamm¹⁹.

A visão de Wood, resguardada as devidas diferenças, é originalmente defendida por Kleingeld, que afirma que a questão de Kant na *Ideia* é também teórica e não apenas ou predominantemente moral, pois, segundo ela, ao considerarmos o *texto de 1784* como exclusivamente ou predominantemente moral ignoramos o interesse teórico de Kant pela história e, assim, minimizamos a importância da introdução da *Ideia de uma história universal*, bem como tornamos difícil o sentido de diversas partes da obra, fazendo parecer, inclusive, como algo fora de lugar a própria consideração sistemática da história²⁰.

Por outro lado, mesmo não admitindo o predomínio da questão moral, afirmando que o fato de Kant utilizar “um conceito moral em sua resposta a uma questão teórica não faz da

¹⁷ Ibid., p. 139. Outro comentador que admite concordar com a tese de Wood, de que Kant apresenta uma justificativa teórica para o projeto da *Idéia de uma história universal*, é Nadai; embora ele não deixe de chamar atenção para o fato de que: “afirmar que esta última seja uma idéia exclusivamente teórica implica em desconsiderar os elementos da filosofia prática que se fazem presentes no texto (seja a utilidade prático-moral da idéia de história, seja o próprio conteúdo da história e seu *telos* moral).” (NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. São Paulo: USP, tese de doutorado, 2011, p. 23.). Apesar disso, atribuí a compreensão de Wood, sobre o caráter eminentemente teórico da história, a ele ter se restringido ao *texto de 1784*, o que no seu modo de entender justificaria essa posição, tanto que mais adiante afirma: “[...] ao meu ver, na *Idéia de uma história universal* a incidência de questões próprias à filosofia prática não basta para justificar a admissão da hipótese do progresso da humanidade em direção ao desenvolvimento de suas disposições.” (Ibid., p. 24.). Sendo assim, ao que parece, nesse ponto específico, Nadai mais se assemelha do que se diferencia de Wood, pois este também não desconsidera a presença de elementos da filosofia prática na *Ideia*, apenas não os trata como prioritários.

¹⁸ KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In.: *Studia Kantiana*. Rev. da Sociedade Kant Brasileira, vol. 9. Santa Maria, RS: Gráfica Editora Pallotti, dez. de 2009.

¹⁹ HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. In.: Revista Veritas, v. 50, n° 01, p. 67-88. Porto Alegre: Editora da UFSM, 2005. Não encontramos no artigo de Hamm nenhuma afirmação categórica sobre a primazia do interesse prático na história, ao que tudo indica, no entanto, este não confere um lugar menor ao interesse prático, não o considera como secundário, concedendo-lhe tanta dignidade quanto concede ao interesse teórico, uma vez que considera que a reflexão sobre a história compete não só à razão especulativa, mas também à razão prática.

²⁰ KLEINGELD, Pauline. *Nature or providence? On the theoretical and moral importance of Kant's philosophy of history*. In: *American catholic philosophical quarterly*. Washington University: Vol. LXXV, No. 2, 2011, p. 210.

questão, e com isso do tema principal do ensaio, um tema moral”²¹, ela não desconsidera, em função disso, a presença ou mesmo a relevância de uma preocupação moral nesse opúsculo, tampouco o trivializa, admite, por exemplo, sem abrir mão de sua tese fundamental, que Kant “certamente designa a moralização da humanidade como o fim último da história, o que significa que ele toma algumas de suas pistas para construir sua ideia reguladora do reino moral”²².

Não obstante, não pretendemos concordar com a visão de Kleingeld, porém deixar registrado, que não obstante o tema da moralidade não seja por ela tratado como predominante na *Ideia* – ponto do qual discordamos –, nem por isso é abandonado ou tido como irrelevante. Segundo ela afirma em outro artigo, o modelo teleológico é adotado por Kant, na *Ideia de uma história universal*, também por razões morais²³. Daí porque, ela sequer se exime da tarefa de demonstrar cuidadosamente, tomando por base a *Ideia*, a ausência de inconsistências entre a concepção de Kant de desenvolvimento da disposição moral (que culminaria na moralização e em sua transformação em um todo moral) e os princípios fundamentais de sua filosofia moral, como veremos, na subseção 3.1.1.

Cabe registrar aqui, que nossa linha de argumentação se desenvolverá na direção de tentar demonstrar a razoabilidade de compreender que a *Ideia de uma história universal* possui um interesse teórico e, concomitantemente, um interesse prático; bem como que há um entrelaçamento desses dois interesses na obra, como propõe Klein, embora adotando uma linha argumentativa diferente da por ele percorrida, tanto por discordar de seu argumento

²¹ Ibid., p. 210.

²² Ibid., p. 210.

²³ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. In.: *History of Philosophy Quarterly*. Washington University: vol. 16, nº 1, January 1999, p. 74. Vale ressaltar, que a concordância de Wood acerca desse duplo motivo para adoção do modelo teleológico também se faz notar, embora de um modo mais ambíguo. Assim, da mesma forma que insiste no caráter, absolutamente, teórico e independente do projeto desenvolvido por Kant na *Ideia* (WOOD, Allen. *Kant*. Op.cit., p. 139.), assinalando, constituir-se como objetivo, por excelência, da obra encontrar alguma espécie de inteligibilidade na história através da pesquisa racional (Ibid., p. 138) – o que implicaria numa concepção teórica e teleológica da mesma –, admite que “nossa necessidade de fazer a história inteligível, ademais, está inevitavelmente unida a um interesse prático por ela” (Ibid., p. 138.) e, chega a admitir que o *texto de 1784*, mesmo sendo escrito bem antes da *Crítica do juízo*, já exibe a tentativa kantiana baseada na metodologia do juízo teleológico de unir o abismo entre razão teórica e razão prática” (Ibid., p. 139 -140.). Todavia, por vezes, parece exitar com relação a sua própria opinião, tanto que, em certo momento, a afirma apenas hipoteticamente. Com efeito, ao se contrapor a ideia de primazia do prático, diz: “**Se há uma relação de dependência**, ela parece ir na direção oposta – o projeto teórico da história ajuda-nos a entender quais fins históricos específicos a razão moral deve pôr de acordo com seus princípios *a priori*. (Ibid., p. 151.). Sua contundência quanto à relação de dependência do interesse prático ao interesse teórico, fenece. Por outro lado, Wood, não consegue oferecer nenhuma argumentação capaz de convencer acerca do motivo pelo qual a compreensão oposta — a saber, a ideia das considerações práticas motivarem uma compreensão teórica da história —, não seria mais viável do que a sua.

principal (a saber, o emprego equivocado do método heurístico na história), quanto por defendermos a primazia do interesse prático.

Klein assinala a discussão sobre o *status* teórico da *Ideia* como uma, entre tantas divergências que se desenvolvem em torno desse escrito, compreendendo, no entanto, que:

[...] esse debate parece ter chegado ao fim, visto que atualmente se apresenta um consenso na literatura de que a concepção teleológica, ponto de partida da *Idee*, é legitimada com base no *status* regulativo da ideia de um sábio Criador do mundo, ideia que assume a função de *referencial heurístico* para a investigação e articulação dos fenômenos naturais particulares em um sistema, o que, por sua vez, é legitimado por uma necessidade sistemática da razão.²⁴

Entretanto, o próprio Klein identifica, pelo menos, dois problemas interligados ao tema do *status* teórico da *Ideia*, um deles sobre a aplicação incorreta do método heurístico e o outro sobre se a reflexão teleológica na história depende essencialmente de um fundamento teórico ou se depende também de um fundamento prático. A discussão sobre tais problemas o coloca numa vertente contrária a de Wood, ao qual, explicitamente, contrapõe-se.

Essas interpretações divergentes se concentram, basicamente, na discussão sobre se o interesse teórico e o interesse prático na *Ideia* são independentes ou se estão mutuamente entrelaçados, circunscrevendo-se, por sua vez, dentro do debate sobre se há na *Ideia* uma primazia do prático ou do teórico.

Há ainda aqueles que defendendo a primazia do prático, referem-se com isto, estritamente, à dimensão jurídico-política e não à moral. Tal é o caso, por exemplo, de Höffe, para quem “o progresso na História não leva à consumação da moralidade, [...]. Kant limita o progresso à justiça política [...]”²⁵

Numa perspectiva semelhante à de Höffe segue Soromenho-Marques, embora não descarte o aperfeiçoamento moral da humanidade como uma das facetas do progresso na história. Segundo ele, de um modo geral, a filosofia da história de Kant “se configurava em acto a unidade da teoria e da práxis sob o primado da última”.²⁶ Entretanto, afirma que a *Ideia de uma história universal* aponta fundamentalmente para a “realização de uma sociedade de direito, no interior dos Estados, e entre estes”²⁷; apesar de identificar assim o objetivo específico da obra, defende que o fim da história, em tal texto, tem conotações morais, de

²⁴ KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Op.cit., p. 162.

²⁵ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Op.cit., p. 275.

²⁶ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 262.

²⁷ *Ibid.*, p. 262.

modo que o aperfeiçoamento moral da humanidade não pode ser descartado²⁸, muito pelo contrário.

Soromenho justifica sua compreensão de que há implicações morais e não apenas teóricas na *Ideia* através da análise que desenvolve sobre o conceito de *plano da natureza*, acusando-o de comportar pelo menos dois níveis semânticos distintos um teórico (teleológico) e um prático (moral)²⁹.

Weil, tanto quanto os dois anteriores, concebe a *Ideia de uma história universal* como um ensaio político, na verdade, como o primeiro ensaio político de Kant, porém compreende que a filosofia da história apresentada nesse texto tem motivação, fundamentalmente, moral (leitura com a qual concordamos). Chega mesmo a afirmar, categoricamente, que: “A moral conduz à filosofia da história”³⁰. Segundo ele, “se a intenção moral deve agir no mundo, se ela deve produzir, e querer produzir, seus efeitos na realidade sensível, essa realidade deve primeiramente ser compreendida como sensata, e só poderia sê-lo em seu devir [...]”³¹.

As dificuldades que emanam da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* se oferecem ainda nos nossos dias como uma fonte instigante e rica para a investigação, de modo que não parece desnecessário insistir na reconstrução dos passos kantianos na *Crítica da razão pura* à guisa da adequada compreensão de sua articulação com a referida obra, tampouco deixar de buscar o estabelecimento de relações entre ela com outros que lhe sejam contemporâneos, como a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant trata, dentre outros temas, de um especialmente importante, o reino dos fins, imprescindível para pensar a realizabilidade da lei moral no mundo.

Dessa forma, problemas aparentemente insolúveis quando vistos, exclusivamente, à luz da *Ideia* (como o uso de metáforas, a referência a uma teleologia natural ou mesmo a um

²⁸ Ibid., p. 262-263.

²⁹ Apesar de discordarmos, quanto ao que Soromenho-Marques considera como objetivo por excelência do *texto de 1784*, acatamos a via que este adota para demonstrar o interesse teórico e o prático, bem como para defender o primado deste último, isto é, a análise do conceito de plano oculto da natureza e, em função disso, trataremos detalhadamente este ponto na subseção 2.2.2, do segundo capítulo.

³⁰ WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações editora, 2012, p. 112.

³¹ Ibid., p. 111. Há que se registrar que há também estudiosos da filosofia da história de Kant, como Menezes, que defendem que a teleologia histórica é uma teleologia moral “uma filosofia da história como sinônimo de esperança. (...) A educação moral atribui à esperança um sentido dinâmico (...)” (MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. Sergipe: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 200, p. 25.). Para ele, esses elementos escapam a uma interpretação que privilegie o aspecto finalista-naturalista. É importante ressaltar, que a análise de Menezes não se restringe à *Ideia*, tampouco o adota como texto fundamental, pelo contrário, ele mobiliza os principais textos que tratam da filosofia da história kantiana, o que lhe possibilita a perspectiva de pensar a história filosófica sob o prisma da educação e da esperança, enfoque que também nos parece legítimo, embora não tenhamos nenhuma pretensão de enveredar por esse caminho.

fim moral a qual se destinaria a humanidade), ganhariam outra tessitura, podendo, inclusive, ser esclarecidos e, conseqüentemente, contribuiriam para situá-la melhor dentro do sistema kantiano, uma vez examinados de forma mais contextualizada, seja levando em consideração os textos que lhe servem como pressupostos (mesmo que estes pressupostos não estejam claramente explicitados), seja os que lhe são contemporâneos (sem esquecer, é claro, os posteriores que retomam temas semelhantes).

A investigação fundamental à qual se propõe esta pesquisa é, então, sobre os pressupostos e vinculações críticas da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; conseqüentemente, estaremos defendendo que ela tem um lugar assegurado no sistema crítico e que não fere em nada sua unidade, antes a resguarda. A pergunta por este lugar não é nova – Giannotti, por exemplo, inicia seu artigo intitulado “Kant e o espaço da história universal” perguntando sobre o lugar ocupado pela história no contexto da arquitetônica kantiana³² –, tampouco nasce para discordar daqueles que a responderam vinculando-a à moral, muito embora pretendamos examinar tanto a natureza dessa relação, quanto a da sua relação teórica, entendendo que o interesse teórico e o interesse prático, como já afirmamos, estão presentes de forma entrelaçada³³ no *opúsculo de 1784*, imbricamento que uma análise contextualizada pode nos permitir desvelar. Como também pode possibilitar admitir, não obstante o entrelaçamento, a primazia do prático sobre o teórico mantida na história, uma vez ser esta a esfera de manifestação, por excelência, da ação moral.

Em síntese, uma análise contextualizada, tanto nos permite compreender que a questão moral é predominante – não somente pelo fato de que buscar regularidade nos acontecimentos históricos não se configura como um fim em si mesmo, mas como um meio para entender o sentido da história, a partir do fio condutor da hipótese do progresso moral da espécie; quanto possibilita entender a exigência racional de moralização da humanidade como telos da história humana, seu fim mais elevado, o que nos leva ao tema da realizabilidade da moral na história.

³²GIANNOTTI, José Arthur. *Kant e o espaço da história universal*. In.: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

³³Klein defende esse entrelaçamento (cf. KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In.: *Studia Kantiana*. Op.cit., p. 162.), entretanto, embora concordemos, que de fato ele existe, reiteramos nossa discordância da argumentação que o comentador desenvolveu para contrapor-se a Wood e que versa, como outrora assinalamos, sobre a aplicação incorreta do método heurístico, argumentação que Nadai mostrou, suficientemente, em sua tese de doutorado ser insustentável. Ver: NADAI, Bruno. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. Op.cit., p. 33-34.

O itinerário investigativo e argumentativo que percorreremos estará dividido em três capítulos, com respectivas seções e subseções. O primeiro capítulo, “Da teleologia na *Crítica da razão pura à Ideia de uma história universal*”, lançar-se-á, em sua primeira seção, em direção à compreensão sobre natureza e teleologia, recorrendo, para tanto, num primeiro momento, à *Crítica da razão pura*, a fim de identificar nela, por um lado, o papel do entendimento e, conseqüentemente, a compreensão kantiana de natureza, bem como as implicações disso para o rompimento com a teleologia da metafísica dogmática.

Na segunda seção do tópico supracitado, trataremos desse rompimento, quer mostrando algumas diferenças concernentes à teleologia, que vão sendo introduzidas na *primeira Crítica* em relação ao texto pré-crítico, o *Único argumento*; quer apresentando, na subseção, a refutação à prova físico-teológica, demonstrando, no entanto, o empenho kantiano em salvaguardar um pensar legítimo sobre a ideia de Deus.

Na terceira seção, passaremos à concepção de ideia e de teleologia apresentada por Kant, no *Apêndice à Dialética transcendental*, a fim de averiguar em que medida a primeira *Crítica* pode ser pensada como pressuposto teórico para a teleologia contida na *Ideia de uma história universal*; por fim, faremos uma pequena incursão no *Cânone da razão pura*, a fim de extrair razões para uma reflexão não apenas conduzida pela via especulativa sobre a história, mas também pela via prática, tendo em vista que lá, Kant afirma sobre a realidade objetiva da moral (tema que será aprofundado no segundo capítulo), enfatizando que ela deve e pode se realizar na história, conforme passagem que se segue:

A razão pura contém [...] num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, acções que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem. Com efeito, como ela proclama que esses actos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer [...].³⁴

Finalizaremos o capítulo acenando para a possibilidade do conceito de *plano da natureza* ser compreendido não só a partir de uma perspectiva heurística, mas também de um ponto de vista moral, ponto de vista que pode ser, explicitamente, evidenciado quando Kant faz uso do termo *Providência*, referindo-se ao plano oculto da natureza.

No segundo capítulo, cujo título é “A *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* entre o teórico e o prático”, procuraremos demonstrar que na *Ideia de uma história universal* a história da humanidade é pensada a partir de dois interesses distintos, o teórico e o prático.

³⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 835, p. 641. AK, III, 524.

Para tanto, apresentaremos, na primeira seção, as singularidades que permeiam a história pensada como sistema, ou seja, as singularidades de uma história, que pensada à luz de uma consideração teleológica da natureza, pode ser revelada como dotada de sentido moral. Nosso objetivo é demonstrar que pelo fato das ações humanas serem manifestações da liberdade da vontade, a história filosófica não pode ser concebida, exclusivamente, sob o ponto de vista do interesse heurístico, como se a organização dos fenômenos da liberdade fosse, não o meio para se entender o sentido da história, mas, o fim pretendido.

Muito embora, entendamos ser tal interesse imprescindível, já que de outro modo, possivelmente, não haveria como sequer admitir a hipótese de que a natureza tem por fim o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas (e, de modo mais específico, de que ela tem por fim promover o desenvolvimento da disposição moral da humanidade), defendemos não poder ser o interesse teórico concebido como o único norteador ou como o interesse fundamental da *Ideia* e, que tampouco está direcionado, prioritariamente, para auxiliar na compreensão da história empírica; porém muito mais para auxiliar na compreensão de que a moralidade é passível de se realizar historicamente, contribuindo, dessa forma, para identificar a existência de um interesse prático, visto que admitindo como hipótese a ideia de progresso na história este apontaria para o sentido moral que ela comporta.

Esse aceno para o interesse prático (que trataremos na primeira subseção do segundo capítulo) não seria casual, mas consequência da exigência de realização histórica do imperativo moral (inscrita na própria razão prática), que, por sua vez, tem como implicação que, buscar um sentido para a história do mundo, equivale a buscar um sentido moral, sendo esta a marca indelével da humanidade. Para analisar essa exigência recorreremos à ideia de reino dos fins, conforme exposta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Na seção seguinte, à luz da exposição e análise das teses da *Ideia*, abordaremos, dentre outras coisas, o tema do sentido moral da história ainda por outro viés, a saber, o do fim moral ao qual a natureza sábia destinou o homem. Na primeira subseção, discutiremos a questão da liberdade a fim de mostrar que as noções de mecanicismo e de *Providência* não acarretam nenhuma exclusão da liberdade humana na história, sendo esta imprescindível para a humanidade alcançar seu fim moral. De posse desses esclarecimentos é possível aprofundar a análise acerca do conceito de *plano da natureza*, daí porque o propósito da subseção seguinte será demonstrar que o mesmo contém dois níveis semânticos distintos, que apontam para o interesse teórico e para o interesse prático contidos na história filosófica e que

possibilitam inclusive entender como pode se realizar na história a prioridade da razão prática sobre a razão teórica.

Já o terceiro e último capítulo, intitulado “Progresso e moral na *Ideia*”, estará dividido em duas seções, a primeira, destinada a argumentar em favor do primado do prático, apresentando, para tanto, sobretudo, razões que permitam refutar as argumentações de Wood acerca do primado do teórico na *Ideia de uma história universal*; seção esta seguida por uma subseção, que tratará do desenvolvimento das disposições naturais, com o interesse de melhor esclarecer quais são essas disposições e, assim, mostrar o interesse da natureza no desenvolvimento moral da humanidade. Além disso, trataremos de expor argumentos que demonstrem a ausência de inconsistência entre a ideia de desenvolvimento da disposição moral e a compreensão kantiana de lei moral.

Tal subseção será sucedida por uma seção final, que tratará do progresso moral na história à luz da *Ideia*, na qual se argumentará que tanto a organização interna quanto a organização externa dos Estados, bem como a civilidade, longe de ser o fim a que se destina a humanidade, figuram, antes, como meio, isto é, como condição capaz de favorecer o desenvolvimento completo das disposições naturais e, nessa perspectiva, da disposição para a moralidade, não havendo nisso contradição, conforme nos empenharemos em demonstrar.

Capítulo 1

Da teleologia na *Crítica da razão pura* à *Ideia de uma história universal*

1.1 Natureza e entendimento na *Crítica da razão pura*

Notoriamente a preocupação kantiana, na *Crítica da razão pura*, com o uso do entendimento, tem a vantagem de nos conduzir às suas fronteiras e, conseqüentemente, de nos fazer saber “o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira [...]”³⁵; ora a prudente preocupação com o que se situa ou não no horizonte do entendimento não só previne as ilusões nas quais este possa incorrer, como também nos conduz ao que é próprio ao entendimento, ao que lhe é possível conhecer. Nessa perspectiva, diz Kant, que: “O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo a coisas *em geral e em si*; é empírico, porém, o uso que se refere simplesmente aos *fenômenos*, ou seja, a objetos de uma experiência possível.”³⁶

Os objetos passíveis de uma experiência são os que são intuídos sensivelmente, enquanto os que são em geral e em si são os objetos não sensíveis, pois não são suscetíveis de intuição. Ora, os conceitos puros do entendimento só possuem significado quando referidos aos fenômenos, aos quais devem estar limitados, “não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objectos.”³⁷, podendo conceder *a priori* apenas “a antecipação da forma de uma experiência possível em geral”.³⁸

Ao entendimento cabe, pois, ligar as representações, isto é, determinar o múltiplo indeterminado fornecido pela intuição sensível de espaço e tempo. Ele se caracteriza pela espontaneidade, ou seja, pelas suas ações, sendo assim, as ações ou funções do entendimento podem ser percebidas tanto se o considerarmos sob o prisma da unidade analítica, isto é, da forma lógica dos juízos – onde a lógica estabelece que “a função do pensamento pode reduzir-se a quatro rubricas, cada uma das quais contém três momentos”³⁹, chamadas de formas do juízo ou funções lógicas do juízo –, quanto podem ser percebidas se consideradas sob a

³⁵ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 297, p. 258. AK, III, 203.

³⁶ Ibid., B 298, p. 259. AK, III, 204.

³⁷ Ibid., B 303, p. 264. AK, III, 207.

³⁸ Ibid., B 303, 263. AK, III, 207.

³⁹ Ibid., B 95, p. 103 -104. AK, III, 86.

perspectiva da unidade sintética, isto é, das categorias, pois são elas que determinam o múltiplo da sensibilidade, ligando-o, reunindo-o num certo conceito, ou seja, sintetizando-o, acrescentando-lhe, por assim dizer, um conteúdo transcendental.

Diz Kant, que:

A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; [...].⁴⁰

Portanto, assim como os juízos, as categorias impõem unidade às representações, o primeiro do ponto de vista analítico, da forma; a segunda, do conteúdo, da síntese. Desse modo, a pretensão kantiana é a de que a cada forma lógica do juízo corresponda uma categoria ou conceito puro do entendimento. Ora, as categorias são formas *a priori* através das quais a multiplicidade indeterminada da intuição pode ser operada, ou seja, pensada, conhecida. Logo, elas não derivam do que é dado na nossa intuição das coisas, nada pertencente à sensação se encontra nelas, elas são conceitos meramente intelectuais. Como diz Young, “[...] as categorias são as funções dos juízos empregadas de certa maneira.”⁴¹

Destarte, o entendimento puro se isolado não passa de forma, logo seus conceitos são vazios; para que haja conhecimento as categorias precisam ser aplicadas aos fenômenos, à natureza. A matéria empírica é indeterminada, não há uma inteligibilidade inerente a ela e independente do sujeito (pelo menos não passível de conhecimento), não podemos conhecê-la em si mesma. O entendimento nada conhece em si mesmo, ele apenas acrescenta unidade à intuição, isto é, ele pensa as representações dos fenômenos que foram dadas através das intuições puras de espaço e tempo, mediante as categorias, que as sintetizam, estabelecendo, por meio destas, relações causais entre as mesmas e, por assim dizer, legislando sobre a natureza, tendo como garantia deste processo a Consciência, que deve acompanhar todas as nossas representações. Com efeito, explica Kant:

[...] nem as leis existem nos fenômenos, mas só relativamente no sujeito ao qual os fenômenos inerem na medida em que possui entendimento, nem os fenômenos existem em si, mas só relativamente aquele mesmo ente na medida em que possui sentidos. Coisas em si mesmas teriam sua conformidade a leis de modo necessário,

⁴⁰ Ibid., B 105, p. 110. AK, III, 92.

⁴¹ YOUNG, J. Michael. *Funções do pensamento e a síntese das intuições*. In.: Kant. Paul Guyer (Org.). Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009, p.132.

mesmo independente de um entendimento que as conhecesse. Fenômenos, todavia, são somente representações de coisas que existem não conhecidas segundo o que possam ser em si mesmas.⁴²

Dessa forma, a matéria no espaço e no tempo (uma casa, por exemplo) é a natureza conforme a percebemos, como espaço determinado, materialmente preenchido, que não é “originariamente mais que a representação – engendrada pela minha faculdade espontânea – de uma unidade (sintética) composta, segundo um princípio, por unidades numéricas.”⁴³ Do mesmo modo, um fenômeno da natureza, segundo a ação espontânea do nosso entendimento é visto como se sucedendo um ao outro, como no caso do congelamento da água, portanto, como tempo determinado logicamente, explica Grayeff: “A natureza organizada, entendida como uma cadeia de causas e efeitos, não é, por isso, mais que o nosso pensamento conexo que se realiza no tempo.”⁴⁴

Nessa perspectiva, quando examinamos as categorias, vemos que elas se referem ao tempo e a síntese do homogêneo no tempo; as três analogias da experiência⁴⁵ disto nos dão um bom testemunho, pois muito embora só tenham um caráter regulativo e não constitutivo, vez que nada enunciam sobre os fenômenos, nos ajudam a procurar algo no mundo destes segundo a regra que indicam.

A categoria de substância (cf. a exposição da primeira analogia), por exemplo, é entendida como o substrato do real, real que como explica Kant, “permanece sempre o mesmo como substrato de toda a mudança”⁴⁶. A substância é, pois, a permanência, que é a existência em todo o tempo e, somente em relação a ela “as relações de tempo dos fenômenos podem ser determinadas”.⁴⁷ Dessa forma, o próprio conceito de mudança só pode ser pensado em função do de permanência, como diz Kant: “Mudar é um modo de existir, que se sucede a outro modo de existir de um mesmo objeto. Por conseguinte, tudo o que muda é *permanente* e só o seu *estado se transforma*.”⁴⁸ Assim, não é correto afirmar que a substância sofreu mudanças, mas que o mesmo sujeito, existente, como permanente possui duas determinações opostas.

⁴² KANT, I. *Crítica da razão pura*. In.: *Os pensadores*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril cultural, 1984, B 164, p. 98. AK, III, 127.

⁴³ GRAYEFF, Félix. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 190.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁵ As analogias ou relações da experiência são princípios do entendimento, mais especificamente, “princípios da determinação da existência dos fenômenos no tempo [...]” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, B 262, p. 235. AK, III, 184) e que consideram a relação dos fenômenos no tempo como duração, como sucessão e como simultaneidade.

⁴⁶ *Ibid.*, B 225, p. 212. AK, III, 162.

⁴⁷ *Ibid.*, B 225, p. 212. AK, III, 162.

⁴⁸ *Ibid.*, B 230, p. 216. AK, III, 165.

Nesse sentido, a substância só pode ser entendida como um substrato de todas as determinações de tempo no fenômeno e, portanto, como permanência e, fora dessa perspectiva, nada mais é do que a representação lógica do sujeito. Todavia adverte Kant:

Não conheço, porém, quaisquer condições, pelas quais este privilégio lógico possa convir a qualquer coisa, nem também se possa utilizar ou dele extrair a mínima consequência, porque, por seu intermédio, não se determina qualquer objeto para uso desse conceito e, portanto, ignora-se se alguma vez esse conceito significa qualquer coisa.⁴⁹

Ora, sendo assim, o conceito de substância largamente empregado no século XVII⁵⁰, para assinalar o modo peculiar de existência de Deus, como existir independente, autônomo, em si e não vinculado ao tempo é absolutamente reformulado por Kant, uma vez que este só tem sentido se referido aos fenômenos e, portanto, a forma do sentido interno, o tempo, que nos fornece a representação fenomênica.

Raciocínio semelhante Kant emprega em relação à categoria de causalidade, pois, se a considerarmos de forma pura não temos como distinguir causa e efeito, temos apenas que há alguma coisa donde se conclui a existência de outra, porquanto para o conceito de causalidade é imprescindível o tempo, posto que é nele que uma coisa se sucede a outra. Nessa medida, a categoria de causalidade, do ponto de vista teórico, tem que se ater a representações fenomênicas, uma vez que só a consideração segundo o tempo permite falar em sucessão e, por conseguinte, a uma existência que se segue a não-existência, fora disso, não podemos falar da possibilidade real do conceito. Com efeito, diz Kant: “Ninguém pôde ainda definir a possibilidade, a existência e a necessidade de outra maneira que não fosse uma tautologia manifesta, todas as vezes que se quis extrair a definição, unicamente do entendimento puro.”⁵¹

Não obstante, cabe ressaltar, que isto não impede falar da possibilidade lógica desse conceito, de modo que em alguns momentos da *Crítica da razão pura*, bem como dos *Prolegômenos* (1783), dentre outras obras, a ideia de causalidade será remetida a um ser suprassensível e sem o risco de contradições, isto porque esse predicado, como afirma Kant nos *Prolegômenos*, é uma simples categoria e as categorias “não dão nenhum conceito

⁴⁹ Ibid., B 301, p. 261. AK, III, 206.

⁵⁰ Quanto a isto, basta lembrarmos a afirmação de Descartes nos *Princípios da filosofia*: “Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. [...], falando com propriedade, só Deus é isso, e não há nenhuma coisa criada que possa existir, um só momento, sem ser sustentada e conservada pelo seu poder.” (DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Guimarães SC^a Editores, 1984, p. 92.).

⁵¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 302, p. 262. AK, III, 206.

determinado, mas também por isso mesmo nenhum conceito limitado a condições da sensibilidade: então, nada pode impedir-nos de predicar deste ser uma *causalidade pela razão* a respeito do mundo [...]”⁵². Entretanto, deixemos esse tema para tratar com mais acuidade na seção 1.3, que trata da teleologia no *Apêndice*.

A terceira analogia versa sobre o princípio da simultaneidade, defendendo que: “*Todas as substâncias, enquanto susceptíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal.*”⁵³ Ora, segundo Kant⁵⁴, os fenômenos só podem ser representados como simultâneos, isto é, existindo num mesmo tempo, se, além da existência, houver a ação recíproca das substâncias umas sobre as outras, o que equivale, por conseguinte, a cada substância conter tanto a causalidade de certas determinações nas outras substâncias, quanto os efeitos da causalidade das outras em si, o que, por sua vez, só é possível se estiverem em comunidade dinâmica.

Tal analogia consegue – como bem o percebeu Lebrun – reenviar através do conceito de ação recíproca, “necessariamente a uma totalidade sem a qual não haveria, em última instância, garantia de uma *determinação completa* ‘no – tempo’.”⁵⁵ Kant não se furta a apresentar a terceira analogia como aquela na qual encontramos:

[...] condições *a priori* da necessária e universal determinação de tempo de toda a existência no fenômeno, determinação sem a qual a própria determinação empírica de tempo seria impossível; e encontramos regras da unidade sintética *a priori*, mediante as quais podemos antecipar a experiência.⁵⁶

Nessa perspectiva, as analogias nos permitem entender sob regras necessárias ou leis a conexão dos fenômenos e, portanto, a natureza, admitindo de tal forma esta conexão necessária que sem ela não é possível sequer a experiência, a síntese da multiplicidade; logo, como afirma Hartnack: “Substância, causalidade e reciprocidade são, em outras palavras, as condições da experiência. Se por natureza entendemos a conexão das coisas que existem, e se, ademais, tudo existe no tempo, então as analogias determinam a natureza.”⁵⁷ Com efeito, após a exposição das três analogias Kant faz a seguinte observação:

⁵² KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, § 58, p. 154. AK, IV, 358.

⁵³ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 256, p. 232. AK, III, 180.

⁵⁴ *Ibid.*, B 259, p. 234. AK, III, 182.

⁵⁵ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de Carlos Alberto R. de Moura São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 191.

⁵⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 264, p. 237. AK, III, 185.

⁵⁷ HARTNACK, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Catedra, 2006, p. 93.

Por natureza (em sentido empírico) entendemos o encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Há, pois, certas leis e, precisamente, leis *a priori*, que, antes de mais, tornam possível uma natureza; as leis empíricas só podem acontecer e encontrar-se mediante a experiência, e como em consequência dessas leis originárias, segundo as quais apenas se torna possível a própria experiência. As nossas analogias apresentam, pois, verdadeiramente, a unidade da natureza no encadeamento dos fenômenos sob certos exponentes, que não exprimem outra coisa que não seja a relação do tempo (na medida em que inclui em si toda a existência) com a unidade da apercepção, unidade que só pode verificar-se na síntese segundo regras. Concordam em dizer, estas analogias, que todos os fenômenos residem numa natureza e nele têm de residir, porque sem esta unidade *a priori* não seria possível qualquer unidade da experiência nem, por conseguinte, qualquer determinação dos objetos na experiência.⁵⁸

O entendimento tem como papel fundamental dar leis à natureza, leis universais e necessárias, considerando seu caráter *a priori* e só porque estas leis tornam a experiência possível podemos também falar de leis empíricas⁵⁹. Nos *Prolegômenos*, obra escrita, como é sabido, pouco depois da *Crítica da razão pura*, esse tema é novamente abordado e a compreensão é reiterada, diz ele que:

[...] não conhecemos a natureza senão como conjunto dos fenômenos, isto é, das representações em nós, e não podemos, pois, tirar a lei da sua conexão a não ser dos princípios da sua própria conexão em nós, isto é, das condições da união necessária numa consciência, união que constitui a possibilidade da experiência.⁶⁰

Por outro lado, há que se observar que se tem, assim, um limite delineado para o entendimento, que é a natureza, em virtude disso, não se pode extrapolar a ordem da causalidade eficiente. Nessa medida, Kant após esclarecer, que as leis universais da natureza são leis *a priori* do entendimento e não conhecidas por uma experiência particular – uma vez que esta última também precisa de uma lei que a fundamente *a priori* –, afirma, ainda nos *Prolegômenos*, que o entendimento...

[...] **é a origem da ordem universal da natureza**, ao compreender todos os fenômenos sob as suas próprias leis e constituir assim, antes de mais, a experiência

⁵⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 263, p. 236. AK, III, 184.

⁵⁹ Diz Kant nos *Prolegômenos*, que: “Devemos, porém, distinguir as leis empíricas da natureza, que pressupõem sempre percepções particulares, das leis puras ou universais da natureza que, sem terem por fundamento percepções particulares, contêm simplesmente as condições da sua ligação necessária numa experiência;” (KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Op.cit., § 36, p. 98. AK, IV, 320.). Esse esclarecimento é digno de nota não apenas por estabelecer a diferença entre leis da experiência e leis universais, mas por apontar uma peculiaridade do entendimento teórico, qual seja, o entendimento opera sob a perspectiva da universalidade, fornecendo sempre uma compreensão universal, que obviamente não pode dar conta das particularidades da natureza e de suas múltiplas possibilidades.

⁶⁰ KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Op.cit., § 36, p. 97. AK, IV, 319.

(segundo a sua forma) *a priori*, por intermédio da qual ele submete necessariamente às suas leis tudo o que deve ser conhecido apenas mediante a experiência.⁶¹

Através do exposto, atingimos o propósito inicial desta investigação, a saber, apresentar inicialmente a compreensão kantiana de natureza, enfatizando, para tanto, o papel que cabe às formas puras da sensibilidade e ainda, com maior intensidade, o papel do entendimento no empenho de torná-la conhecida, de dar-lhe um sentido, legislando sobre ela. É precisamente esse aspecto que aqui se configura como importante, pois nos remete, num primeiro momento, para a racionalização e compreensão mecânica da natureza e, ao mesmo tempo, para o rompimento desta com qualquer vinculação teleológica sobrenatural.

Conceder, de um ponto de vista teórico, uma inteligibilidade inerente à própria natureza, capaz de garantir ordem e regularidade aos seus fenômenos, se não permite pensar suas leis como leis divinas, ao menos permite pressupô-las como criadas e mantidas por Deus. É justamente esse ultrapassamento que é incisivamente criticado por Kant, que advoga, em contrapartida, como vimos, o mecanismo natural.

Com acerto, Giannotti, ao apresentar as analogias, conclui ser tal exposição importante “para mostrar como a ordem dos fenômenos naturais pode ser apreendida sem que tenhamos necessidade de recorrer a qualquer consideração de tipo finalista.”⁶² Entretanto, em que medida se pode compreender esta afirmação, pois o mecanicismo, se por um lado expulsa a teleologia da tradição aristotélico-tomista, portanto a ideia de uma causa final, por outro parece assimilar considerações a fins, atribuindo-lhes fundamentos naturais, conforme passagem da *Crítica da razão pura*, onde afirma que: “A ordem e a finalidade na natureza devem ser explicadas por razões naturais e segundo leis naturais e, neste caso, mesmo as hipóteses mais grosseiras, desde que sejam físicas, são mais suportáveis do que uma hipótese hiperfísica [...]”⁶³? As leis universais da natureza, leis formais produzidas pelo entendimento garantem a ordem, a regularidade, em uma palavra, a harmonia do universo; como afirma nos *Prolegômenos*, “o entendimento é a origem da ordem universal da natureza”⁶⁴.

A esta altura, poderíamos julgar que na primeira *Crítica*, assim como nos *Prolegômenos*, Kant mantém ainda, resguardadas as devidas diferenças, certa vinculação com textos pré-críticos, como, por exemplo, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus (1763)*, afirmando, por exemplo, neste, que: “Há certas regras

⁶¹ Ibid., § 38, p. 101. AK, IV, 322. Grifo nosso.

⁶² GIANNOTTI, José Arthur. *Kant e o espaço da história universal*. Op.cit., p. 110.

⁶³ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 801, p. 617. AK, III, 504.

⁶⁴ KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Op.cit., § 38, p. 101. AK, IV, 322.

universais de acordo com as quais acontecem os efeitos da natureza, e que podem lançar alguma luz na relação entre as leis mecânicas e a ordem e a conveniência.”⁶⁵ Devendo, pois, a finalidade e a ordem presente nas relações entre os seres da natureza residir nas possibilidades das próprias coisas, por conseguinte, em forças mecânicas e não provir de forma imediata da ação divina, cabendo, assim, considerar “apenas a *aptidão* da sua natureza para tantos fins.”⁶⁶

Nesse escrito a prova físico-teológica revela a sua insuficiência, pois a harmonia percebida no universo retira sua razão de ser das leis da causalidade. Como observa Morujão: “O perfeito funcionamento das causas eficientes poupa-nos o trabalho de recorrer à causa final.”⁶⁷

Indubitavelmente, na *Crítica da razão pura*, pode-se tentar resgatar resquícios da vinculação com textos pré-críticos como *O único argumento*, entretanto nela uma das coisas que está em jogo é a construção de uma arquitetura da razão pura, portanto de um sistema, pois os nossos conhecimentos sob o domínio da razão devem formar um sistema, isto é, “a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia”⁶⁸, fomentando os fins essenciais da razão.⁶⁹ Diz Kant:

O que designamos por ciência não pode surgir tecnicamente, devido à analogia dos elementos diversos ou ao emprego accidental do conhecimento *in concreto* a toda a espécie de fins exteriores e arbitrários, mas sim arquitetonicamente, devido à afinidade das partes e à sua derivação de um único fim supremo e interno, que é o que primeiro torna possível o todo.⁷⁰

Giannotti, comentando precisamente esta passagem da *Crítica da razão pura*, observa que: “É assim que a finalidade, expulsa da relação particular entre os objetos - fenômenos, reaparece na consideração da totalidade deles. Sem um princípio teleológico a ciência não chega a articular-se.”⁷¹ Essa mudança na forma de abordar a teleologia está, pois, intimamente ligada às ideias da razão – estas sim de notável repercussão para o sistema crítico kantiano – e, por conseguinte, ao seu uso regulativo tanto teórico quanto prático. Nessa perspectiva, não obstante ter o entendimento teórico que contentar-se com o condicionado,

⁶⁵ KANT, I. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Trad. Carlos Marujão e outros. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 117. AK, II, 129.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 86. AK, II, 101.

⁶⁷ MORUJÃO, C & outros. *Tradução, introdução, notas e glossários*. In.: *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Op.cit., p. 21.

⁶⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 860, p. 657. AK, III, 538.

⁶⁹ *Ibid.*, B 860, p. 657. AK, III, 538.

⁷⁰ *Ibid.*, B 861, p. 658. AK, III, 539.

⁷¹ GIANNOTTI, José Arthur. *Kant e o espaço da história universal*. Op.cit., p. 113.

isto é, com a natureza e, por conseguinte, com seu confinamento mecânico, a razão movida por seus interesses especulativos voltar-se-á para a metafísica.

Não por acaso, no início do *Apêndice à Dialética transcendental*, Kant apresenta, ao mesmo tempo, de forma concisa e precisa a tarefa do entendimento e a tarefa da razão. O entendimento, diz ele,

[...] se ocupa unicamente do encadeamento pelo qual se constituem, segundo conceitos, as séries de condições. A razão tem, pois, propriamente por objecto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objecto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade colectiva, como fim, aos actos do entendimento, o qual de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva.⁷²

Podemos extrair, pelo menos, duas observações dessa passagem, a primeira refere-se ao que é peculiar ao entendimento, a saber, o encadeamento de conceitos na série de condições, portanto, uma atividade que não está dirigida à unidade coletiva, mas à unidade das partes (unidade distributiva), diferente do que faz a razão, que propõe tal unidade coletiva, estando, pois, preocupada com a totalidade.

Ainda no *Apêndice*, diz Kant, acerca do que é próprio ao entendimento e do que compete à razão, que:

O entendimento constitui um objeto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os actos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-los a leis empíricas.⁷³

É interessante observar, que, de forma análoga ao que ocorre na investigação da natureza, na *Ideia de uma história universal*, através da razão, Kant, buscará compreender a história como um todo sistemático e finalisticamente organizado, isto é, buscará tornar sistemática, através de uma abordagem teleológica, a unidade de todos os atos humanos, por mais caóticos em aparência, de modo a pensá-los como processo de aperfeiçoamento de todas as nossas disposições naturais.

Nessa medida, assim como a razão teria como objeto a história da humanidade (*Geschichte*), portanto, a totalidade; o entendimento, por visar a compreensão das partes e não do todo, ocupar-se-ia com a história (*histoire*), que analisa empiricamente os acontecimentos

⁷² KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 671-672, p. 534. AK, III, 427.

⁷³ Ibid., B 692, p. 547. AK, III, 439.

históricos particulares, ordenando-os, sem a preocupação com a compreensão do seu sentido para a espécie humana, ou seja, sem articulá-los a uma perspectiva mais global.

A segunda observação é quanto ao redirecionamento da metafísica, possibilitado, em grande parte, pela descoberta de um novo significado para as ideias transcendentais, significado que tem como uma de suas tonalidades a teleologia, agora repensada na esfera da razão, do suprassensível e não mais exclusivamente no âmbito da causalidade mecânica, como ocorria por vezes, segundo assinalamos, em alguns textos pré-críticos⁷⁴. Quanto a este ponto comenta de modo, extremamente perspicaz, Santos, que:

[...] isso não significa que a aventura no domínio das ideias seja necessariamente estéril. [...] **A Metafísica, que parecia o perigo, é, assim, a esperança da razão, a reserva de onde esta tira os princípios com que regula o seu uso, não só na ordem prática, mas ainda no mundo sensível e na investigação da natureza.** Isso é particularmente significativo no que respeita à necessidade de compreender as produções orgânicas da natureza. Foi esta uma questão que esteve presente na obra de Kant desde muito cedo, mas que ganhou particular acuidade nos últimos anos da década de 80 e que culminaria na *Crítica do Juízo*. **Kant confessa ter tentado reduzir esses fenômenos à causalidade mecânica**, válida para a natureza em geral. Mas, por essa via, não encontrou saída, tendo sido levado a postular outro tipo de princípio – o da teleformidade (*Zweckmässigkeit*) –, que vem do “oceano sem margens das ideias”.⁷⁵

Vale ressaltar ainda, que na *Crítica da razão pura* não ocorre apenas a refutação das provas da existência de Deus da tradição e, conseqüentemente, da teleologia física proposta pela prova físico-teológica, antes se anuncia uma nova forma de referência a Deus, que possibilitará a associação entre as ideias e a teleologia, conforme o *Apêndice* apresentará.⁷⁶

⁷⁴ Isso ocorre basicamente em função do detalhamento feito por Kant do que é peculiar à abordagem feita pelo físico geômetra e o que é próprio à abordagem realizada pelo naturalista no tocante à investigação natureza. Distinção claramente utilizada na *Crítica da razão pura*. Santos explica a diferença de perspectivas entre essas da seguinte forma: “Para o físico geômetra, a ordem da natureza é determinada *a priori* e os fenômenos só adquirem relevância na medida em que nela se inscrevem. Para o naturalista, a experiência da ordem da natureza acontece, antes de mais, na descoberta da ordem, harmonia e mútua adequação que preside à constituição dos indivíduos singulares. O físico geômetra pode, na sua explicação da natureza, dispensar ou considerar mesmo como estorvo a consideração dos fins; o naturalista, pelo contrário, só dá sentido à sua investigação da natureza inserindo-a numa ordem da finalidade.” (SANTOS, Leonel R. dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar*. Op.cit., p. 420.).

⁷⁵ Ibid., p. 345. Grifos nossos.

⁷⁶ Segundo Giannotti, “essa recuperação da finalidade no nível especulativo do suprassensível se ultima conforme Kant dá prosseguimento à sua tarefa crítica, em particular quando investiga a estrutura da faculdade de julgar.” GIANNOTTI, José Arthur. *Kant e o espaço da história universal*. Op.cit., p. 113.

1.2 O papel da razão e a desestruturação da teleologia dogmática

Temos como informação prévia, que a razão tem como tarefa *tornar sistemática a unidade de todos os actos empíricos possíveis do entendimento*, para tanto é a ideia que atua como princípio regulativo da unidade tendo, nesse sentido, uma importante função. Cabe-nos, pois, investigar detidamente o que Kant entende por ideia.

O puro conceito da razão é denominado por Kant de ideia ou noção, tais noções ou ideias transcendem a possibilidade da experiência. É digno de nota que, Kant, antes de tematizar diretamente sobre as ideias transcendentais, segue fazendo uma rememoração daquilo que é a ideia para Platão, percurso este que já nos aponta para algumas de suas próprias convicções e, por conseguinte, sobre o que entende por ideia. Com efeito, a compreensão platônica de ideia como arquétipo das coisas é apreciada por Kant, que afirma:

Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras.⁷⁷

Articulada à compreensão de ideia como arquétipo, acha-se o aspecto não quimérico ou real desta sinalizado por Kant em sua interpretação de Platão. Além disso, deve-se observar o destaque dado à função da ideia, uma vez que ela “serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável.”⁷⁸ Nessa perspectiva, o conceito de virtude, por exemplo, não poderia sem equívocos ser extraído da experiência, pois estaria sujeito a variação de tempo e circunstâncias, o que o inviabilizaria enquanto regra, só podendo servir como tal, ou seja, como modelo, uma vez pensado como ideia pura da razão⁷⁹.

⁷⁷ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 371, p. 309. AK, III, 246.

⁷⁸ Ibid., B 372, p. 310. AK, III, 247.

⁷⁹ Kant ao tratar do *Ideal da razão pura*, na primeira seção, intitulada do *Ideal em geral*, introduz uma diferença entre ideia e ideal, para ele as ideias estão mais afastadas da realidade objetiva do que as categorias, uma vez que não podem ser representadas *in concreto* em nenhum fenômeno. Entretanto, o ideal, ainda está mais afastado da realidade objetiva do que a ideia, na medida em que o ideal é entendido como “coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia.” (Ibid., B 596, p. 485. AK, III, 383.). Kant torna mais explícita essa diferença ao afirmar, através de um exemplo, que: “A virtude, e com ela a sagesa humana, em toda a sua pureza, são ideias. Mas o sages (do estoico) é um ideal, isto é, um homem que só no pensamento existe, mas que coincide inteiramente com a ideia da sagesa. [...] não temos outra medida das nossas ações que não seja o

Tais considerações não só sinalizam, já nessa altura da primeira *Crítica*, para ideias sobre a esfera prática, como também acenam para outro desdobramento do pensamento kantiano, a saber, o teleológico, tanto que a mesma noção de ideia é aplicada à natureza, a qual Platão (segundo a leitura que Kant faz dele), atribui a origem a partir das ideias e isso vale não apenas para uma planta, mas, também, para a ordenação regular da estrutura do mundo ou para a ordenação da natureza⁸⁰, pois as coisas tomadas individualmente não seriam de modo algum adequadas à ideia mais perfeita da sua espécie.

Ora, Kant, inegavelmente, deixa transparecer sua simpatia por essa forma de pensar do platonismo, sobretudo no que concerne a moral, prova isso o fato dele entender que as leis morais, leis do que se deve fazer, não podem ser extraídas de modo algum da experiência, portanto, do que se faz, ao passo que no tocante a natureza a experiência dá a regra – ainda que isso não implique numa completa rejeição da compreensão platônica no que se refere à natureza, pelo contrário –, há que se ressaltar a ponderação kantiana, não obstante suas ressalvas sobre a natureza:

Se pusermos de parte o exagero de expressão, o ímpeto espiritual do filósofo, para se elevar da consideração da cópia que lhe oferece o físico da ordem do mundo até à ligação arquitectônica dessa ordem segundo fins, isto é, segundo idéias, é um esforço digno de respeito e merecedor de ser continuado; mas, em relação aos princípios de moralidade, da legislação e da religião, em que as ideias tornam possível, antes de tudo, a própria experiência (a experiência do bem), embora nunca possam nela ser perfeitamente expressas, esta tentativa tem um particular mérito [...].⁸¹

Daí se pode inferir, que, não obstante, o *particular mérito*, que cabe à articulação platônica entre as ideias e os princípios da moralidade, não é impertinente a partir da ordem física do mundo pensar (mediante ideias) a *ligação arquitectônica dessa ordem segundo fins*. A ideia de uma ordem segundo fins aparece agora, ainda que tenuamente, referida à natureza. Mas como fazer essa referência sem ferir o determinismo natural e sem incorrer nos abusos da metafísica dogmática? Como introduzir o tema natureza e teleologia na primeira *Crítica* sem o risco da contradição? Pode-se adiantar que é o *Apêndice à Dialética transcendental* que parece oferecer de forma decisiva às respostas a tais questões, contudo, a fim de não proceder,

comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar.” (Ibid., B 597, p. 486. AK, III, 384.). Não podemos atribuir realidade objetiva aos ideais, por isso eles não podem, como em Platão, ser considerados como possuidores de força criadora, porém tampouco estamos autorizados a pensá-los como simples quimeras, mas sim como possuidores de força *prática* (como princípios reguladores), haja vista que “sobre eles se fundam a possibilidade e perfeição de certas *ações*.” (Ibid., B 597, p. 486. AK, III, 384.).

⁸⁰ Ibid., B 374, p. 311. AK, III, 248.

⁸¹ Ibid., B 375, p. 312. AK, III, 249.

como os imprudentes, que se apressam em comer os frutos não maduros, é imprescindível o acompanhamento, ainda que não *pari passu*, de alguns momentos esclarecedores da *démarche* kantiana na *Dialética*.

Seguramente um desses momentos, acha-se na segunda seção do livro primeiro, pois precisamente aí, Kant, oferece preciosas informações sobre as ideias transcendentais, indo da sua produção à sua importância, de acordo com o texto:

A forma dos juízos (convertida em conceito da síntese das intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos raciocínios, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha a origem de conceitos particulares *a priori*, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência.⁸²

Segundo Kant, temos três espécies de raciocínios, a saber, o categórico, o hipotético e o disjuntivo e estes progridem através de pró-silogismos para o incondicionado. Conforme Wood, “[...] o processo através do qual se as obtêm já é um no qual a pesquisa busca uma completude de todo o conhecimento. Assim, a ideia representa aquele todo e advém de uma aspiração da razão em conhecer todas as coisas dele.”⁸³

Nessa perspectiva, embora possuam um uso tão somente regulativo e não constitutivo de conhecimento, os conceitos puros da razão são necessários para a investigação e sistematização da natureza, na medida em que a razão nos autoriza, através de suas ideias, a buscar a totalidade incondicionada. Como explica Kant, as ideias:

[...] nos prescrevem a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado e estão fundados na natureza da razão humana, ainda que, de resto, falte a estes conceitos transcendentais um uso adequado *in concreto* [...].⁸⁴

Dessa forma, o entendimento aspira reunir todos os seus atos com respeito a cada objeto numa totalidade, mas essa totalidade, que pode ser chamada de *unidade de razão* dos fenômenos⁸⁵, é uma orientação prescrita pela razão, uma vez que não há experiência incondicionada. Sendo assim, as ideias são transcendentais, nenhum objeto se pode adequar a elas, todavia, não são forjadas arbitrariamente, são originadas da tendência natural da razão

⁸² Ibid., B 378, p. 313. AK, III, 250.

⁸³ WOOD, Allen W. *Kant*. Op.cit., p. 104-105.

⁸⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 380, p. 314-315. AK, III, 251- 252.

⁸⁵ Ibid., B 383, p. 318. AK, III, 253.

para unificar as condições da experiência no incondicionado, por conseguinte “a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma ideia [...]”⁸⁶.

As ideias transcendentais têm para Kant uma importância singular na esfera prática da razão, sendo condição de todo seu uso prático. Destarte, a ideia prática “por ser a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis, deverá servir de regra para toda a prática, como condição originária, ou, pelo menos, limitativa.”⁸⁷

A ideia considerada sob o ponto de vista prático, mostrou-se como necessária. De fato salienta Kant, as ideias não são supérfluas nem vãs. O mesmo ocorre aos conceitos transcendentais da razão se os consideramos sob o viés teórico, pois embora não possam determinar objetos, podem servir de *cânone* ao entendimento, permitindo-lhe “estender seu uso e torná-lo homogêneo.”⁸⁸

Entretanto, há que se observar que Kant não se contenta com essas considerações sobre a importância das ideias, vai além, apontando para outra, ainda mais fundamental e promissora, a passagem do teórico para o prático. Com efeito, afirma:

[...] podem, porventura, esses conceitos transcendentais da razão estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão. [e adverte] Mais adiante se encontrará a explicação de tudo isto.⁸⁹

Ora, não nos cabe aqui investigar, a essa altura, a referida transição, embora caiba frisar esse importante papel das ideias na passagem da esfera teórica para a prática. Contudo, importa antes reiterar a importância das ideias transcendentais demonstrando como a consideração teleológica, sem interferir ou substituir a explicação mecânica dos fenômenos, apresenta-se na razão teórica. Importa, pois, ressaltar o caráter lógico, mas também metafísico das ideias e, por assim dizer, o uso lógico e metafísico destas.

Na *Dialética transcendental*, Kant se empenha tanto no exame da produção das ilusões da razão, quanto na apresentação da sua desconstrução, não estando ausente, de modo algum, o compromisso com o sentido que realmente deve ser atribuído às ideias da razão. A razão, como mencionamos anteriormente, tende naturalmente para tais ideias e estas conduzem inevitavelmente à ilusão. “A ilusão consiste em passar da ideia ao ser, da lógica à

⁸⁶ Ibid., B 384, p. 317. AK, III, 254.

⁸⁷ Ibid., B 385, p. 318. AK, III, 254.

⁸⁸ Ibid., B 385, p. 318. AK, III, 255.

⁸⁹ Ibid., B 386, p. 318. AK, III, 255.

existência [...]”⁹⁰, ou seja, a ilusão consiste em tentar desenvolver um conhecimento teórico do supracosmético, garantindo realidade objetiva àquilo que só tem realidade subjetiva.

Como diz Kant: “a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*).”⁹¹ Neste sentido, a refutação da metafísica dogmática é passagem obrigatória no itinerário kantiano, o que não implica a refutação de toda e qualquer metafísica, mas somente daquela que se pretende como constituidora de conhecimento, sobrevivendo, contudo, seu uso regulador.

Foge ao nosso propósito apresentar de forma sistemática as desconstruções e reproposições efetuadas na *Dialética transcendental*, no entanto é imprescindível atentar, mesmo que com brevidade, para a compreensão kantiana da quarta antinomia, visto a possibilidade inerente a ela de um novo pensar sobre Deus; bem como para a refutação das provas da existência de Deus, focalizando de modo mais específico a prova físico-teológica, pelo seu comprometimento com a teleologia. A escolha desses temas, em detrimento de outros, dá-se em função da implicação destes, ainda que implícita, como pressupostos para a *Ideia*, pois permitem compreender de que modo é possível falar de Deus e que tipo de teleologia deve ser excluída.

Na quarta antinomia da razão pura⁹², Kant consegue salvaguardar um modo legítimo para o pensar sobre Deus, na medida em que propõe que é possível colocá-lo *como fundamento só na ideia*. Lembremos, que a referida antinomia tem como tese, que “Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário”⁹³ e, como antítese, a noção de que: “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa”⁹⁴.

⁹⁰ FERRY, Luc. *Kant. Uma leitura das três Críticas*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, p. 65.

⁹¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op. cit., B 392, p. 321. AK, III, 258.

⁹² As antinomias da razão pura são tratadas na primeira *Crítica*, mais precisamente, no capítulo II, do livro segundo da *Dialética da razão pura*. Segundo Kant, a antinomia da razão pura, “colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura, não para a considerar válida e dela se apropriar, mas [...] para a revelar na sua aparência deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não se pode conciliar com os fenômenos.” (Ibid., B 435, p. 380. AK, III, 282-283.). As ideias transcendentais aí envolvidas são denominadas de ideias *cosmológicas* “na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos; em parte, devido a essa mesma totalidade incondicionada sobre a qual também assenta o conceito de universo, que não é ele mesmo senão uma ideia [...]” (Ibid., B 434, p. 380. AK, III, 282.). Após a exposição e observação de cada conflito (ao todo quatro), segue-se a solução para os mesmos.

⁹³ Ibid., B 480, p. 412. AK, III, 314.

⁹⁴ Ibid., B 481, p. 413. AK, III, 315.

Há que se observar que o conflito apresentado pela quarta antinomia resulta não do fato de se por ou não um ente necessário como causa ou fundamento, a questão conflitante é outra, a saber: afirmar a existência ou não existência de um ente absolutamente necessário. O princípio regulativo da razão estabelece que:

[...] tudo no mundo sensível tem existência empiricamente condicionada, e que em parte alguma há nele, em relação a qualquer propriedade, uma necessidade incondicionada; que não existe nenhum membro da série de condições de que se não possa sempre esperar [...] a condição empírica numa experiência possível [...].⁹⁵

Por este princípio, fica claro que não podemos admitir a existência de uma necessidade incondicionada e, mais especificamente, de um ente absolutamente necessário, isto é, de Deus como causa ou efeito do mundo empírico. Em outras palavras, só o condicionado pode ser causa do condicionado⁹⁶. Isso, por sua vez, não impossibilita um ente inteligível de ser o fundamento de toda a série, desde que por essa razão não pretendamos provar a existência incondicionada de tal ente, nem admiti-lo como fundamento da existência dos fenômenos.

Assim, se por um lado podemos fazer uso do conceito e do pressuposto de um ser supremo na consideração racional do mundo, pondo-o como fundamento, por outro não estamos de maneira alguma autorizados, segundo Kant, a admitir a existência de uma causa suprema, inteligente, acima da natureza, em uma palavra, Deus. O que nos é permitido fazer é apenas tomar a ideia desse ser como fundamento. Mas, qual o motivo de salvaguardar um modo de pensar que autorize um ente inteligível como fundamento de toda série condicionada?

A busca de uma solução para a quarta antinomia ou, de um modo mais geral, para as antinomias e, nessa medida, de uma função legítima para as ideias cosmológicas (ideias para as quais a razão naturalmente tende), tem um objetivo voltado para o combate ao naturalismo⁹⁷, ao materialismo e ao fatalismo e isto é claramente manifesto nos *Prolegômenos*, onde afirma Kant:

⁹⁵ Ibid., B 589, p. 480. AK, III, 379.

⁹⁶ A experiência, no entanto, como ensina Kant nos *Prolegômenos*, “não se limita a si mesma: a partir de um condicionado, ela chega sempre apenas a um outro condicionado. O que a deve limitar deve encontrar-se inteiramente fora dela e é esse o campo dos puros seres inteligíveis. Mas este é para nós um espaço vazio, se se trata da *determinação* da natureza destes seres inteligíveis.” (KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Op.cit., § 59, p. 156. AK, IV, 360.).

⁹⁷ Na *Crítica da razão pura*, Kant reprova o método naturalista, para ele: “O *naturalista* da razão pura toma por princípio, que por meio da razão comum sem ciência (que chama a *sã razão*), pode conseguir-se muito melhores resultados, com respeito às questões mais sublimes, que constituem o tema da metafísica, do que pela

As ideias cosmológicas, ao mostrarem a impotência de todo conhecimento possível da natureza para satisfazer a razão nas suas investigações legítimas, **servem assim para nos desviar do naturalismo**, que quer apresentar a natureza como bastando-se a si mesma. Por fim, já que toda a necessidade natural do mundo dos sentidos é constantemente condicionada [...], e que a necessidade incondicionada deve apenas ser buscada na unidade de uma causa distinta do mundo sensível [...], a razão **graças à ideia teológica, liberta-se do fatalismo, necessidade cega da natureza** tanto no encadeamento da própria natureza, sem princípio primeiro, como também na causalidade deste próprio princípio, e conduz ao conceito de uma causa pela liberdade, por conseguinte, de uma inteligência suprema. **As ideias transcendentais servem [...] pelo menos para eliminar as afirmações audaciosas do materialismo, do naturalismo e do fatalismo**, que estreitam o campo da razão, e para criar assim um espaço, fora do domínio da especulação, para as ideias morais;[...].⁹⁸

O final do *escrito de 1763* parece, como que, antecipar a missão do sistema crítico, ao afirmar que: “É totalmente necessário que nos convençamos da existência de Deus; mas não é assim tão necessário que a demonstremos.”⁹⁹ Para o Kant da primeira *Crítica* é mesmo impossível sustentar as demonstrações da tradição e, disposto a argumentar sobre esta impossibilidade, segue ele inicialmente apontado o percurso da razão em direção à afirmação da existência de Deus. Nesse sentido, Kant explica que a razão humana, via de regra, tende a seguir um curso natural, que, no tocante à ideia de Deus, acaba por suscitar a admissão de sua existência, bem como a sua realidade absolutamente necessária e incondicionada, isto é, na existência de um ser que possui condições para todo o possível, não carecendo, ele mesmo, de nenhuma condição. Com efeito, diz Kant:

Tal é pois o curso natural da razão humana. Primeiro convence-se da existência de *qualquer* ser necessário. Reconhece neste uma existência incondicionada. Procura então o conceito do que é independente de qualquer condição e encontra - o naquilo que é, em si, a condição suficiente de tudo o mais, isto é, no que contém toda a realidade. Mas o todo sem limites é unidade absoluta e implica o conceito de um ser

especulação. [...] É simples misologia arvorada em princípio e, o que há de mais absurdo, o abandono de todos os meios técnicos, tão elogiados como sendo o *verdadeiro método* de alargar os conhecimentos.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 883, p. 673. AK, III, 551- 552.). Conforme explica Hahn isso significaria, que “a doutrina do naturalismo poderia ser explicada como a redução da totalidade dos fenômenos a fatos do mundo concreto material (o mundo natural), e rejeição de qualquer causa ou princípio transcendente para explicar esses fatos.” (HAHN, Alexandre. *Ensaio introdutório à determinação do conceito de uma raça humana*. In.: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, jul.-dez., 2012, p. 11.). Ainda segundo Hahn, Kant “estava interessado em combater a naturalização da descrição do homem, que permeava as questões da geração biológica” (Ibid., p. 12.), basicamente pelo obscurecimento que isso causava para a distinção entre o homem e o animal. (Cf., Ibid., p. 11.). Foge ao nosso propósito alongar a discussão sobre a investida de Kant contra esse tipo de naturalismo, entretanto, faz-se necessário salientar que ele propõe um outro tipo de investigação da natureza ou naturalismo, conforme já assinalamos em uma nota de rodapé da seção 1.1, na qual ressaltamos a distinção entre o papel do físico geométrico e o papel do naturalista (crítico).

⁹⁸ KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Op.cit., § 60, p. 159 - 160. AK, IV, 363. Grifos nossos.

⁹⁹ KANT, I. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Op.cit., p. 156. AK, II, 163.

único, ou seja, do Ser supremo, como fundamento originário de todas as coisas, existe de modo absolutamente necessário¹⁰⁰.

Este ser supremo, cuja característica mais marcante é a de ter uma perfeição que abrange tudo, pode ser entendido como a causalidade suprema, que contém em si, originariamente, a razão suficiente de todo efeito possível. Dessa maneira, sentimos necessidade de ascender a tal causalidade suprema, sem, no entanto, desejarmos ultrapassá-la. Na ótica kantiana, os caminhos que seguimos para provar a existência desse Ser supremo ou Deus são o da via empírica ou o da via transcendental, uma vez que:

[...] partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até a causa suprema, residente fora do mundo; ou põem, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos.¹⁰¹

Kant afirma, ainda, que as provas possíveis da existência de Deus desenvolvidas pela tradição filosófica podem ser reduzidas a três, a saber: a prova ontológica, a cosmológica e a físico-teológica e apresenta tais provas com o intuito de refutá-las, demonstrando suas inconsistências. Passemos então à apresentação, de modo sucinto, de tais provas e às suas refutações atentando de modo especial para a prova físico-teológica.

A primeira prova apresentada por Kant é a ontológica, uma prova *a priori*, na medida em que do puro conceito de Deus, entendido como ser perfeito, é inferida sua existência como absolutamente necessária, ou seja, vai-se da essência do conceito ou ideia à sua existência, portanto a existência é concebida como intrínseca à essência da ideia de Deus. Essência e existência são tão indissociáveis que se faltar a existência, falta também a perfeição. A existência, assim pensada, é um predicado, um atributo da ideia de Deus.

Kant, como é sabido, faz objeções à referida prova tomando como elemento norteador o significado do termo existência, que para ele não é um atributo lógico, mesmo que da perfeição. A existência tem que ser pensada como posição real da coisa. Logo, não pode ser deduzida *a priori*, como um cálculo lógico, uma vez que do fato de algo ser possível do ponto de vista lógico, não decorre que seja real. Assim, é preciso distinguir entre o pensado e o existente e, por assim dizer, entre o predicado lógico e o real.

¹⁰⁰ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 614 - 615, p. 497. AK, III, 394.

¹⁰¹ Ibid., B 618, p. 499. AK, III, 396.

A prova cosmológica, por sua vez, faz o percurso inverso da ontológica, pois a partir da contingência do mundo tenta demonstrar a existência do ser necessário. Ela parte das experiências que ocorrem no mundo, que são o objeto de todas as experiências possíveis, para inferir Deus como causa, isto é, para inferir aquilo que está fora da experiência. Tal prova tem a seguinte formulação: “[...] se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, pelo menos, existo eu próprio; logo, existe um ser absolutamente necessário.”¹⁰² Este ser absolutamente necessário é o ser realíssimo, em outras palavras, existe um ser supremo; isso significa dizer que ele só pode ser determinado de modo prévio a toda experiência, ou seja, de modo *a priori*, do contrário não seria necessário, mas contingente.

Ora, o resultado argumentativo dessa prova, segundo Kant, nada tem a ver com a dimensão da experiência, sobre a qual diz estar se apoiando, pois a existência do ser necessário independe da experiência, pois se vale da experiência apenas para afirmar a existência de um ente necessário em geral, já que o fundamento empírico nada diz acerca das propriedades desse ente.

Assim, a partir de conceitos temos assegurado que a necessidade absoluta é uma existência, cuja realidade é atestada por um argumento ontológico, pois se apenas o ente realíssimo pode ter uma existência necessária, então esta pode ser inferida dele. A prova ontológica é apenas recolocada sob uma forma mais sutil e oculta. Além disso, a prova físico-teológica dá um salto ilegítimo do sensível para o suprassensível, pois quanto ao suprassensível não podemos produzir nenhum conhecimento teórico, pois não dispomos de tal intuição intelectual.

1.2.1 A refutação da teleologia dogmática a partir da prova físico-teológica

Após refutar a prova cosmológica, Kant passa a examinar a prova físico-teológica, prova esta sustentada fundamentalmente por uma consideração teleológica; nessa perspectiva, a revelação de suas inconsistências implica num ataque frontal à teleologia empregada pela teologia dogmática.

Kant nos adverte para o fato de que: se a prova físico-teológica não conseguir sustentar a existência de Deus, em parte alguma a razão especulativa conseguirá uma prova

¹⁰² Ibid., B 632, p. 508. AK, III, 404.

satisfatória acerca da existência de um ente, que corresponda à ideia transcendental que temos dele.

Nesta prova procura-se inferir a partir da ordem existente no mundo, a existência de Deus como causa, como inteligência ordenadora, ou seja, a partir da ordem e finalidade do mundo busca-se chegar à existência de um ente absolutamente necessário, cuja perfeição encontra-se acima de toda perfeição possível. Para Kant, é de se esperar uma resposta fácil: “Pois, como poderia alguma vez ser dada uma experiência que seja adequada a uma ideia?”¹⁰³. Mediante a citada indagação, Kant desacredita, portanto, por antecipação, a pretensão da aludida prova, mantendo, contudo, seu firme propósito de apresentá-la e refutá-la. Segundo esta:

[...] Por toda parte vemos uma cadeia de efeitos e de causas, de fins e de meios, uma regularidade na aparição e desaparecimento das coisas e, visto que nada chega, por si mesmo, ao estado em que se encontra, este estado aponta sempre para mais além, para uma outra coisa como sua causa, a qual, por sua vez, exige que se prossiga a interrogação; de tal sorte que tudo acabaria por afundar-se no nada se não se admitisse alguma coisa que, existindo por si [...], fora desta contingência infinita, servisse de suporte a esse todo [...]. Esta causa suprema (em relação a todas as coisas do mundo), com que grandeza a devemos conceber? ¹⁰⁴

Podemos colocar isto, resumidamente, sob o seguinte esquema: 1º há ordem e finalidade no mundo; 2º o mundo em sua absoluta contingência não poderia ter produzido a ordem e finalidade presentes nele; 3º há uma causa fora do mundo – Deus, ser perfeitíssimo – que a produziu.

Destarte, na prova físico-teológica o mundo é ordenado segundo fins e as coisas do mundo não podem se adaptar a fins determinados por si próprios, isto é, sem um princípio ordenador, de modo que este “ordenamento conforme a fins [...] só lhes pertence de uma maneira contingente [...]”¹⁰⁵, conseqüentemente, há que se admitir uma causa inteligente e que atua por liberdade, que tenha produzido tal ordenamento.

Os argumentos produzidos por fundamentos demonstrativos empíricos, que apenas nos levam a admirar a perfeição do autor do mundo, por não permitirem ir adiante, são abandonados em favor da contingência do próprio mundo. Acerca disso, comenta Kant:

Depois de se ter chegado a admirar a grandeza, a sabedoria, a potência, etc. do autor do mundo, não se podendo ir mais além, abandona-se uma vez por todas este

¹⁰³ Ibid., B 649, p. 518. AK, III, 414.

¹⁰⁴ Ibid., B 650, p. 519. AK, III, 414- 415.

¹⁰⁵ Ibid., B 653, p. 521. AK, III, 416.

argumento, assente em provas empíricas, e **passa-se para a contingência do mundo** que, desde o início, igualmente se inferira a partir de sua ordem e finalidade. Unicamente se transita então desta contingência, graças apenas a conceitos transcendentais, para a existência de um ser absolutamente necessário, e do conceito de necessidade absoluta da causa primeira para o conceito universalmente determinado ou determinante da mesma existência, ou seja, o de uma realidade que tudo compreende. Assim, travada na sua empresa, a prova físico-teológica, neste embaraço, saltou subitamente para a prova cosmológica; e, como esta é tão-só uma prova ontológica disfarçada, o seu propósito realizou-se unicamente mediante a razão pura, embora de início tivesse renegado todo parentesco com ela e submetido tudo a provas evidentes extraídas da experiência.¹⁰⁶

Mediante o exposto na citação supra, é no conceito e não na empiria que a prova físico-teológica termina por se apoiar, embora esta última tenha sido seu ponto de partida. Conforme Müller, tal movimento é inegável, e a referida prova poder ser assim condensada:

[...] no mundo das coisas ocorre uma ordem que não pode ser oriunda dele, logo teria de estar por trás dele uma inteligência diretiva – e precisamente uma única. Apenas que com isso ainda não se disse absolutamente nada acerca dessa mesma instância. Afinal, infere-se, a partir da finalidade do mundo, que em si mesmo é fortuito, uma causa correlata a essa finalidade. No entanto, nessa inferência novamente é impossível dizer algo determinado acerca dessa causa, porque a partir da forma do ordenamento do mundo, empiricamente percebida, não se poderia determinar nada sobre a relação entre esse e seu autor [...].¹⁰⁷

A prova físico-teológica, evidentemente, não logra êxito em seu empreendimento, não consegue provar de forma apodítica a existência de Deus a partir da ordem e finalidade percebida no mundo, por conseguinte através da experiência (soma-se a isto, que a aludida prova tampouco pode demonstrar a existência de um ente supremo sem o auxílio da prova ontológica). Pelo contrário, é a prova ontológica que vem assegurar, ainda que de forma camuflada, sua reivindicação de apoditicidade e não, como pretende inicialmente, a experiência.

Ora, segundo Kant, o conceito de uma causa que proporcione a ordem e a finalidade de um mundo tem que nos dar a conhecer, a respeito desta, algo totalmente determinado. Este conceito só pode ser, portanto, o de um ente que possua toda a perfeição e, por conseguinte, todo o poder, sabedoria, suficiência, etc. Entretanto, tais predicados não oferecem nenhum conceito determinado acerca da causa suprema do mundo, logo não dizem o que ele é em si mesmo. Nessa perspectiva, o fato da prova físico-teológica não dispor nem poder dispor da

¹⁰⁶ Ibid., B 657, p. 523-524. AK, III, 418 - 419. Grifo nosso.

¹⁰⁷ MÜLLER, Klaus. *Crítica às provas de Deus e fé na razão prática – indícios de um subtexto das teologias kantianas*. Op.cit., p. 138.

certeza apodítica que afirma possuir é a razão fundamental da refutação kantiana da mesma¹⁰⁸.

No *Único argumento (Beweisgrund)*, aparecem já bem delineadas algumas considerações do filósofo sobre a prova *a posteriori* da existência de Deus ou prova físico-teológica, entretanto, a preocupação ali manifestada por Kant é defender que a ordem e a regularidade presentes no mundo, percebidas como contingentes e atribuídas pelo entendimento comum à sabedoria de Deus, na realidade são necessárias, entretanto, por serem efeitos da própria causalidade mecânica. Kant sintetiza assim sua compreensão:

[...] consiste no facto de a perfeição e a regularidade serem compreendidas, em primeiro lugar, a partir da contingência que lhes é própria, e de, em seguida, a ordem artificial ser demonstrada de acordo com todas as relações conformes com um fim que nela se encontram, para, a partir daí, se concluir uma vontade sábia e boa, mas para depois, imediatamente, através da consideração que a isso é acrescentada, da grandeza da obra, ser ligado a isso o conceito do poder incomensurável do criador.¹⁰⁹

Kant, não deixa de salientar a excelência desta prova e muito embora, reconheça que a mesma não oferece uma ideia determinada da divindade, tampouco uma certeza matemática¹¹⁰, não se utiliza destas fragilidades para refutá-la (sendo, no entanto, justamente estas que serão postas em evidência na *Crítica da razão pura*), apenas as reconhece, deixando claro que a referida prova não consegue salvaguardar a existência de Deus, pois se a ordem e regularidade do universo podem ser explicadas pela causalidade eficiente, isto é, pelo próprio mecanicismo, não é necessário recorrer a Deus, ou seja, não há garantia de que haja uma dependência entre a ordem criada e o seu ordenador.

É digna de nota a indignação do filósofo com a desvinculação efetuada entre os propósitos finais presentes nos seres e a necessidade mecânica. Bastaria investigar detidamente o funcionamento das causas eficientes para deduzir delas, a ordem e regularidade do universo, sem recorrer à causa final e, conseqüentemente, a um supremo ordenador: deve-se examinar “a aptidão que é própria das coisas da natureza, segundo leis universais [...]”¹¹¹

¹⁰⁸ Kant, mesmo refutado essa prova considera que ela deva ser respeitada, sendo a mais adequada à razão comum, com efeito, afirma: “Embora nada tenhamos a objectar contra a racionalidade e utilidade deste processo, e, pelo contrário, o devamos recomendar e encorajar, não podemos todavia aprovar, por esse motivo, as pretensões deste argumento a uma certeza apodítica [...]” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 652, p. 520. AK, III, 416.).

¹⁰⁹ KANT, I. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Op.cit., p. 104. AK, II, 117.

¹¹⁰ Ibid., p. 105. AK, II, 118.

¹¹¹ Ibid., p. 123. AK, II, 135.

Cumprir observar, ainda, o que nos diz Kant, na referida obra, sobre a unidade da natureza e o mecanismo necessário das causas eficientes, posto que revela a precariedade da ordenação artificial e contingente :

[...] em toda a indagação da causa de certos efeitos, deve-se prestar uma grande atenção para conservar, tanto quanto possível, a unidade da natureza; isto é, múltiplos efeitos devem ser conduzidos para um único fundamento já conhecido, e não se devem aceitar imediatamente novas e diversas causas eficientes para efeitos diversos, por causa de uma qualquer diferença aparentemente maior. Assim, presume-se na natureza uma grande unidade tendo em vista a suficiência de um único fundamento de vários gêneros de efeitos, e acredita-se ter a causa para olhar para a união de uma espécie de fenômenos com outra, a maior parte das vezes, como algo de necessário e não como o resultado de uma ordenação artificial e contingente.¹¹²

Dessa forma, algumas preocupações do *Único argumento*, tais como a de garantir que as relações de causa e efeito fossem vistas como necessárias e não contingentes, impedir que os avanços da ciência fossem contidos pelo recuo a explicações sobrenaturais e pela preguiça, pensar os fins como inerentes a aptidão ou natureza das coisas, advogar a unidade da natureza etc., parecem, sob certa medida, terem sido compartilhadas pela *Crítica da razão pura*. Sobretudo estes dois últimos pontos merecem atenção redobrada, posto que através das ideias da razão (por conseguinte da metafísica e não do mecanicismo natural), novos horizontes para a teleologia serão descortinados na *primeira Crítica*.

Há que se observar também, que no *Único argumento*, não se trata tanto de por em xeque qualquer possibilidade da existência de Deus, tanto que contra o sistema atomista de Demócrito e, em favor do seu, afirma Kant:

Para aqueles, o movimento era eterno e sem criador, e o choque, a fonte abundante de tanta ordem, um acaso e uma contingência, para o qual não se encontra nenhuma causa. Aqui, uma lei reconhecida e verdadeira da natureza, por um pressuposto muito compreensível, conduz com necessidade para a ordem, e porque se encontra aqui um fundamento determinado da oscilação para a regularidade, e alguma coisa que mantém a natureza no trilho da conveniência e da beleza, somos levados a suspeitar de um princípio a partir do qual se possa compreender a necessidade da relação com a perfeição.¹¹³

Isto é possível não porque a prova físico-teológica seja capaz por si só de nos conduzir a Deus, mas porque, no *Único argumento*, a prova ontológica é rerepresentada por Kant, sob uma perspectiva muito diferente da cartesiana, uma vez que em sua formulação alguma coisa só é possível por ser consequência de um fundamento, de um ser real, ou seja, o

¹¹² Ibid., p. 100. AK, II, 113.

¹¹³ Ibid., p. 139. AK, II, 148 - 149.

possível pressupõe o real, de modo que se a existência é negada, a possibilidade também é. Assim, expõe o filósofo:

Toda a possibilidade pressupõe alguma coisa de efectivo, na qual e pela qual se dá todo o pensável. Por isso, existe uma certa realidade efectiva, cuja supressão anularia toda a possibilidade interna em geral. Mas aquela realidade efectiva, cuja supressão ou negação arrasaria com toda a possibilidade, é, porém, pura e simplesmente necessária. Por conseguinte, existe algo de modo absolutamente necessário.¹¹⁴

Diferente do que ocorre, segundo Kant, com a prova cosmológica, essa prova *a priori* garante uma demonstração necessária, ao invés de contingente, e permite compreender o que “na possibilidade das coisas, se oferece à perfeição e à beleza em planos excelentes”¹¹⁵, como uma consequência do ser divino.

Na *Crítica da razão pura*, ao contrário, do ponto de vista teórico, Kant chega à conclusão de que não é possível provar nem negar a existência de Deus e, conseqüentemente, tampouco admiti-lo como fundamento ontológico capaz de explicar a harmonia universal. É imprescindível atentar, todavia, para o fato de que se é verdade que a correlação entre a ordem e finalidade percebida no mundo e Deus não é sustentável do ponto de vista teórico, pois não é possível conhecê-la, é menos verdadeiro que seja por isso descartada toda e qualquer mediação que proponha a referida correlação.

Com efeito, é apenas sob a perspectiva do conhecimento, que a pretensão mencionada malogra. No entanto, a razão kantiana não encontra em tal perspectiva seu confinamento, pois a percepção de uma ordem e finalidade no mundo não é descartada e a refutação das provas da existência de Deus significa apenas uma denuncia das ilusões nas quais incorrem a razão, quando movida pela pretensão de conhecer o suprassensível, e, por assim dizer, uma interdição a esta pretensão, mas não uma interdição à própria ideia de Deus.

Entretanto, como diz Lebrun “**renunciar a conhecer** o supra - sensível não proíbe, de modo nenhum, de **situar-se** em relação a ele.”¹¹⁶ Destarte, com as refutações das provas da existência de Deus, impossibilita-se, como vimos, um conhecimento teórico sobre este, mas o situar-se em relação a ele é salvaguardado. Quanto a isto, basta que lembremos o final do § 59 dos *Prolegômenos*:

¹¹⁴ Ibid., p. 62-63. AK, II, 83.

¹¹⁵ Ibid., p. 143. AK, II, 151.

¹¹⁶ LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda. 1993, p.72. Grifos nossos.

[...] a razão, com todos os seus princípios *a priori*, nunca nos ensina mais do que simples objectos de experiência possível e, acerca destes, também não mais do que o que pode ser conhecido na experiência”; mas esta restrição não a impede de nos conduzir até ao *limite* objectivo da experiência, a saber, à relação a alguma coisa que, não sendo em si objecto da experiência, deve no entanto ser o princípio supremo de todos os objectos da experiência; contudo, não no-la faz conhecer em si, mas somente em relação ao próprio uso total da razão dirigido para os fins mais altos, no campo da experiência possível.¹¹⁷

Contudo, “como se comporta a nossa razão nesta conexão do que conhecemos com o que não conhecemos e que também jamais conheceremos?”¹¹⁸ Eis a indagação provocativa feita nos *Prolegômenos*. Kant enfatiza de imediato dois pontos para justificar a necessidade da citada conexão: primeiro, que só nos númenos a razão encontra a perfeição e a satisfação, mesmo porque estas não podem derivar dos fenômenos; segundo, que os fenômenos se referem a algo diferente deles, a saber, a coisa em si. Kant estava ciente da dificuldade, pois compreendia que os seres inteligíveis não poderiam ser pensados apenas através dos conceitos do entendimento, sob o risco de não terem nenhum significado, e tampouco a partir de propriedades extraídas do mundo sensível, sob pena de não mais serem inteligíveis.

Entretanto, considerando o conceito de ser supremo, era possível responder a referida questão sem cair no antropomorfismo dogmático dos teístas. Lembremos que nos *Diálogos sobre a religião natural*, de Hume, Cleanto, um dos personagens dos *Diálogos*, valendo-se de um raciocínio analógico, apresenta um argumento *a posteriori* para provar, há um só tempo, que Deus existe e que é dotado de entendimento; o princípio norteador da prova é sintetizado como se segue: “causas similares provam efeitos similares e efeitos similares causas similares.”¹¹⁹ Nesta perspectiva, prossegue-se a uma formulação da prova físico-teológica, na qual o mundo contemplado é apresentado como uma grande máquina, que subdividido em suas partes contém máquinas inferiores, sendo que todas elas ajustadas rigorosamente, de modo que apresentam uma adaptação admirável dos meios aos fins, donde infere que:

[...] assemelha-se exactamente, ainda que ultrapasse em muito, as produções do engenho humano, do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanas. Deste modo, como os efeitos se assemelham entre si, somos levados a inferir, por todas as regras da analogia, que também as causas se assemelham, e que o autor da natureza é de algum modo similar à mente do homem, ainda que possua faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandiosidade da obra que executou.¹²⁰

¹¹⁷ KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Op. cit., § 59, p. 157-158. AK, IV, 361-362.

¹¹⁸ *Ibid.*, § 57, p. 148. AK, IV, 354.

¹¹⁹ HUME, David. *Diálogos sobre religião natural*. In.: *Obras sobre religião*. Trad. Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 30.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 24-25.

Nesse sentido, Deus estaria para a natureza, tal qual o arquiteto para uma casa só que com proporções bem mais elevadas. Hume, através de outro personagem dos *Diálogos*, Fílon, denuncia, que o raciocínio analógico para ser utilizado tem que ter como condição a exata semelhança entre os casos, o que não ocorre, segundo este, no raciocínio analógico de Cleanto. Com efeito, questiona Fílon, “[...] será que uma parte da natureza pode constituir uma regra para outra parte muito afastada da primeira? Pode constituir uma regra para o todo?”¹²¹.

Além desta objeção, outra é exposta, dessa vez por Demea, que acusa o argumento de Cleanto ter como consequência o antropomorfismo, antropomorfismo, em sua visão, insustentável, tanto do ponto de vista do sentimento humano quanto do pensamento, pois “Todos os sentimentos da mente humana [...] têm uma referência principal ao estado e situação do ser humano e são calculados para preservarem a existência e promoverem a actividade de um tal ser em tais circunstâncias.”¹²² Os pensamentos, por sua vez, são sujeitos a modificações constantes, desse modo, “[...] as enfermidades da nossa natureza não nos permitem alcançar quaisquer ideias que, no mínimo, correspondam à inefável sublimidade dos atributos divinos.”¹²³

Na leitura que Kant faz de Hume, nos *Prolegômenos*, como não podemos conceber nada de determinado sobre Deus, só atribuímos a ele predicados ontológicos, afirmamos, por exemplo, que Deus é uma causa, porém sobre a natureza dessa causalidade atribuímos entendimento e vontade, sendo este procedimento antropomórfico. Para Kant, neste ponto, Hume atinge fortemente o teísmo, ao passo que seus ataques ao deísmo, através das críticas às provas da existência de Deus, são fracós¹²⁴.

A fim de evitar cair no antropomorfismo dogmático, Kant ressalta, ainda nos *Prolegômenos*, que há um uso legítimo da razão, que comporta tanto o domínio da experiência, ou seja, do que podemos conhecer, quanto o dos seres inteligíveis, e que determina os limites da nossa razão, pois não podemos conhecer para além da experiência. O que deve limitar a experiência são os seres inteligíveis que se encontram fora dela, pois ela própria não se pode limitar: “A partir de um condicionado chega sempre apenas a um outro condicionado.”¹²⁵ No entanto, os seres inteligíveis não podem ser determinados e isto,

¹²¹ Ibid., p. 33.

¹²² Ibid., p. 44.

¹²³ Ibid., p. 45.

¹²⁴ KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Op.cit., § 57, p. 150. AK, IV, 356.

¹²⁵ Ibid., § 59, p.156. AK, IV, 360.

configura-se como um conhecimento para a razão, que “[...] confina-se, como convém a um conhecimento dos limites, simplesmente à relação do que está fora deles com o que está contido no interior.”¹²⁶

Dessa forma, a solução kantiana para o problema aparentemente insolúvel apontado por Hume começa a despontar. Uma vez que um conhecimento do que Deus seja em si mesmo é impossível e atribuirmos a ele propriedades extraídas da experiência nos conduziria a um antropomorfismo dogmático, caberia, então, na proposta kantiana, determinar o conceito de ser supremo para nós e não em si mesmo, o que significaria atribuirmos...

[...] estas propriedades à sua relação com o mundo e permitimo-nos um antropomorfismo *simbólico* que, na realidade, apenas concerne à linguagem e não ao próprio objecto.

Quando digo: somos forçados a considerar o mundo como se ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, apenas digo, na realidade: assim como um relógio, um barco, um regimento se refere ao relojoeiro, ao construtor e ao coronel, assim também o mundo sensível (ou tudo o que constitui o fundamento deste conjunto de fenômenos) se refere ao desconhecido que eu, pois, não descubro segundo que ele é em si mesmo, mas segundo o que ele é para mim [...].¹²⁷

Pode-se agora falar de Deus sem pretender conhecê-lo, eis o que visa Kant com o conhecimento analógico, por conseguinte, daí decorre sua necessidade de redefinição, como “semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes.”¹²⁸

O conceito de Ser supremo passa a ser concebido como uma *hipótese necessária*. Nesse caso é possível o conceito deísta do Ser originário, conceito que atribui predicados como causa e substância a Deus, porém sem cair no antropomorfismo dogmático, pois estes predicados são simples categorias e estas, como vimos, “não dão nenhum conceito determinado, mas também por isso mesmo nenhum conceito limitado a condições da sensibilidade.”¹²⁹

Conforme esclarece Lebrun:

É verdade que a linguagem empregada seria injustificável se a relação de causa e efeito só tivesse sentido *pela experiência* (se ela fosse, como para Hume, a conjunção repetida de dois conteúdos). Mas não ocorre assim: se, como toda categoria, a causalidade só tem um uso empírico, ela conserva, nós o sabemos, um sentido transcendental independente desse uso. É por isso que não é absurdo aplicar metaforicamente a “simples categoria” de causalidade à relação entre o “ser supra-sensível=X” e o mundo sensível [...].¹³⁰

¹²⁶ Ibid., § 59, p. 157. AK, IV, 361.

¹²⁷ Ibid., § 57, p. 152. AK, IV, 357.

¹²⁸ Ibid., § 58, p.152. AK, IV, 357.

¹²⁹ Ibid., § 58, p. 154. Ak IV, 358.

¹³⁰ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Op.cit., p. 308.

Lebrun lembra que o fato das categorias – por exemplo, a de causalidade – só serem aplicáveis aos objetos sensíveis, não significa dizer que longe de tal uso elas não sirvam para nada, mesmo não podendo, nessa perspectiva, nos dar um conceito determinado, permitem, no entanto, “tematizar a *forma racional* do mundo em seu conjunto (*Weltganze*), referindo-se a um “princípio” que a teria criado – sem que, através disso, eu acredite conhecer algo dele.”¹³¹

Advogando um simbolismo analógico, segundo Lebrun, Kant longe de fazer uma concessão ao teísmo dogmático, pretende tê-lo excluído de uma vez por todas, acreditando “que a analogia, tal como ele a redefine, torna impossível qualquer retorno para alguém de Hume. Deus não é mais provado por suas obras: é a ordem da natureza que *me aparece* como divina.”¹³² Diz ainda Lebrun, “que o Deus teórico está tão bem esvaziado de seu conteúdo que ele pode, sem perigo, servir de metáfora.”¹³³

Cumpre ter em mente que, como os *Prolegômenos* são posteriores à primeira *Crítica*, encontra nela suficiente fundamentação para as tematizações aqui apontadas, sobretudo na *Dialética transcendental* e no seu *Apêndice*. Neste último, por exemplo, o uso do procedimento analógico é recorrente, havendo através deste o enfrentamento do tema do antropomorfismo, o qual ele denomina de um *antropomorfismo mais subtil*¹³⁴, pois o ser sábio e supremo é pensado por analogia com os objetos da experiência, “mas apenas como objecto na ideia e não na realidade; [...]”¹³⁵. Pensado como objeto na ideia não se reivindica existência para ele: esse tipo de antropomorfismo não se confunde com o dogmático, daí porque Kant o chama de sutil.

Desse modo, subsiste na razão uma forma aceitável para a ideia de Deus apresentado, como vimos, nos *Prolegômenos*. Porém, isto só é possível porque na *Dialética transcendental*, Kant, empenhou-se tanto no sentido de denunciar as ilusões da razão, fundadas num uso transcendente e, pretensamente, constitutivo das ideias, quanto de apresentar o uso legítimo destas, um uso regulativo, como insistirá no *Apêndice*.

¹³¹ Ibid. p. 309.

¹³² Ibid., p. 311.

¹³³ Ibid., p. 312.

¹³⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 728, p. 568. AK, III, 459.

¹³⁵ Ibid., B 725, p. 566. AK, III, 457.

1.3 A teleologia reproposta no *Apêndice da Dialética transcendental* e a história

Nos *Prolegômenos* pode-se falar com relativa tranquilidade da relação entre os seres inteligíveis e os sensíveis e, embora de forma não exaustiva, dos termos dessa relação, porque no *Apêndice à Dialética transcendental* da primeira *Crítica* ela é cuidadosamente trabalhada por Kant, que já dispõe no referido capítulo de tematizações meticulosas sobre o uso regulativo das ideias, tematizações estas que nortearão e serão vitais para as conclusões do *Apêndice*, que, não obstante introduzir um tema novo, a saber, o da ordenação da natureza conforme a fins, tem como pressuposto necessário para realizá-lo todas as partes da *Crítica* que o antecedem. Sem essas fundações ele seria absolutamente insustentável, razão pela qual procuramos reproduzir, em suas linhas fundamentais, alguns momentos da primeira *Crítica* no seu percurso em direção ao *Apêndice*.

Importa-nos aqui sublinhar tanto a compreensão kantiana acerca do uso regulativo das ideias, quanto sua relação com a teleologia, tendo em vista que estes dois pontos, mais do que quaisquer outros, permitem estabelecer o vínculo teórico da *Ideia de uma história universal* com o período crítico. Nesse sentido, é tarefa imprescindível esclarecê-los melhor. Sendo assim, prossigamos acompanhando o itinerário percorrido por Kant no *Apêndice*.

O *Apêndice*, acha-se dividido em duas partes intituladas *do Uso regulativo das ideias* e o *Do propósito final da dialética natural da razão humana*, tais títulos nos dão indícios de que ele já não objetiva, como ocorreu na *Dialética transcendental*, denunciar as ilusões nas quais podem incorrer a razão. De fato, o *Apêndice*, ocupa-se, essencialmente, em mostrar o papel da razão e, por conseguinte, o que cabe às ideias tendo em vista esse papel, bem como a importância destas para a investigação da natureza. Estabelecer esse uso legítimo das ideias é para Kant absolutamente necessário, pois segundo ele: “Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo.”¹³⁶

Diz Kant, que um bom uso das ideias transcendentais seria o uso imanente, pois o uso transcendente destas, isto é, o uso que se propõe a nos levar para além do campo da experiência possível, resulta em enganos. Sendo assim, é com o campo da experiência possível que as ideias terão que se contentar. Vejamos o que vem a ser isso.

Como a razão não se refere diretamente a objetos, mas apenas ao entendimento, ela não pode fornecer acerca deles um conceito determinado, como afirma Kant, “apenas os

¹³⁶ Ibid., B 670, p. 533. AK, III, 427.

ordena e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries [...].”¹³⁷ Ora, é através das ideias que a razão reúne o diverso dos conceitos do entendimento, propondo uma espécie de unidade completa destes, assim, embora as ideias não possam ter um uso constitutivo, elas tem um importante e necessário uso regulativo, por meio do qual estará em jogo tanto a unidade quanto a extensão do conhecimento. Como explica Kant, elas dirigem...

[...] o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas directivas de todas as suas regras, e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão.[...].¹³⁸

A unidade da razão é o princípio a partir do qual se procura realizar o encadeamento ou sistemática do conhecimento, de modo que os conhecimentos do entendimento constituam um sistema sob leis necessárias, tendo como pressuposto, para tanto, a ideia “da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras”¹³⁹, ou seja, a ideia de “uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento [...]”¹⁴⁰. Esta ideia sendo o conceito da unidade completa dos conceitos do entendimento serve de regra a este: eis, então, sua função reguladora.

Para justificar o papel regulador das ideias e a possibilidade de por meio deste ocorrer o encadeamento do conhecimento a partir de um princípio, Kant faz a diferença entre dois usos da razão, o apodítico e o hipotético. Como a razão “é a faculdade de derivar o particular do geral”¹⁴¹, quando o geral é certo em si, então o particular é determinado necessariamente e nesse caso a razão possui um uso apodítico (é esse o caso do funcionamento do entendimento ao unir em conceitos as representações sensíveis). Todavia, quando...

[...] o geral só é considerado de modo problemático e é uma simples ideia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema; então aferem-se pela regra diversos casos particulares [...] para saber

¹³⁷ Ibid., B 671, p. 534. AK, III, 427.

¹³⁸ Ibid., B 672, p. 534. AK, III, 428.

¹³⁹ Ibid., B 673, p. 535. AK, III, 428.

¹⁴⁰ Ibid., B 673, p. 535. AK, III, 428.

¹⁴¹ Ibid., B 674, p. 535. AK, III, 429.

se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares [...], conclui-se a universalidade da regra [...].¹⁴²

Nesse caso a razão possui um uso hipotético e esse uso é regulador e não constitutivo, pois não se pode deduzir a verdade da regra geral. Tal uso serve, no entanto, para conferir unidade sistemática aos conhecimentos do entendimento “e esta unidade é a *pedra de toque da verdade* das regras”¹⁴³.

A unidade sistemática, por sua vez, por ser simples ideia, trata-se, como informa Kant, de uma unidade projetada, um *focus imaginarius*, “que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados.”¹⁴⁴ Consequentemente, este fim posto pela razão para orientar o entendimento é *a priori* e não um objeto da experiência.

Mas se o princípio de unidade sistemática se relacionasse apenas com a razão e não com a natureza, como seria possível dar à natureza uma ideia contrária a sua constituição? Eis o questionamento formulado pelo próprio Kant:

De facto, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objectos, é admitida *a priori* como necessária. Pois com que direito pode a razão exigir que, no uso lógico, se trate como unidade simplesmente oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer e se derivem estas, tanto quanto se pode, de qualquer força fundamental, se lhe fosse lícito admitir que seria igualmente possível que todas as forças fossem heterogêneas e a unidade sistemática da sua derivação não fosse conforme com a natureza?¹⁴⁵

Assim, a natureza dos próprios objetos tem que ser vista como destinada à unidade sistemática, não que tal unidade tenha sido extraída da constituição contingente da natureza mediante princípios racionais, pois se assim o fosse a lei da razão que leva a procurá-la não seria necessária. Contudo, lembra Kant:

Que, porém se encontre também na natureza tal harmonia, é o que os filósofos pressupõem na conhecida regra da escola, segundo a qual se não devem multiplicar os princípios sem necessidade [...]. Com isto se afirma que a própria natureza das coisas oferece a matéria à unidade racional e a diversidade, em aparência infinita, não deverá impedir-nos de supor por detrás dela a unidade das propriedades fundamentais de onde se pode apenas derivar a multiplicidade, mediante determinação sempre maior.¹⁴⁶

¹⁴² Ibid., B 674 - 675, p. 536. AK, III, 429.

¹⁴³ Ibid., B 675, p. 536. AK, III, 429.

¹⁴⁴ Ibid., B 675, p. 536. AK, III, 429 - 430.

¹⁴⁵ Ibid., B 678 - 679, p. 538. AK, III, 431.

¹⁴⁶ Ibid., B 680, p. 539. AK, III, 432.

Por fim, ainda argumenta Kant, que se houvesse tal diversidade entre os fenômenos, que fosse impossível encontrar qualquer semelhança, não se verificaria a lei lógica dos gêneros¹⁴⁷, logo, nenhum conceito de gênero e, como o entendimento só se ocupa desses conceitos também não se verificaria nenhum entendimento. Dessa forma, conclui Kant que: “O princípio lógico dos gêneros supõe, pois, um princípio transcendental para poder ser aplicado à natureza [...]. Segundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade [...]”¹⁴⁸. Sem essa homogeneidade, acrescenta ele, não haveria nem conceitos empíricos, nem experiência possível.

Em outros termos, a partir do *focus imaginarius* é possível não apenas pensar a multiplicidade, mas também a unidade, isto porque Kant pensa a natureza tendo em vista, basicamente, duas características dos fenômenos, a saber, a heterogeneidade e a homogeneidade.¹⁴⁹ Para demonstrar o que pretende, vale-se tanto do princípio lógico dos gêneros, que pressupõe uma homogeneidade e revela o interesse da razão pela extensão, isto é, pela universalidade; quanto do princípio das espécies, que supõe a heterogeneidade, pois “requer a multiplicidade e diversidade das coisas, apesar de sua concordância no mesmo gênero [...]”¹⁵⁰ e revela o interesse do conteúdo ou da determinabilidade. Dois princípios, que revelam dois interesses antagônicos da razão. Então só há entendimento possível para nós se admitirmos diferenças e homogeneidade na natureza.

Entretanto, além desses princípios, há que se supor, ainda, a afinidade de todos os conceitos, “que ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade.”¹⁵¹

Desses interesses da razão, seguem-se três leis:

A primeira lei impede, pois, a dispersão na multiplicidade de diversos gêneros originários e recomenda a **homogeneidade**; a segunda, por sua vez, restringe este pendor para a uniformidade e impõe a **distinção** das sub-espécies, antes de nos

¹⁴⁷ Ibid., B 682, p. 540. AK, III, 433.

¹⁴⁸ Ibid., B 682, p. 540. AK, III, 433.

¹⁴⁹ Quanto às diferentes abordagens efetuadas por Kant sobre a ideia de totalidade na *Dialética transcendental* e no *Apêndice*, bem como a forma como estas repercutem no tratamento do particular, recomenda-se a leitura do estudo desenvolvido por Marques em “*Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema kantiano*”, não sendo nossa intenção desenvolvê-las aqui, uma vez que nossa pretensão, muito mais modesta, limita-se a acompanhar os passos de Kant em direção à inserção da teleologia no sistema crítico, entendendo que para tal inserção quer o princípio da totalidade, quer o da especificação da natureza, quer o da afinidade foram importantes, como veremos adiante.

¹⁵⁰ Kant, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 682, p. 540. AK, III, 433.

¹⁵¹ Ibid., B 685 - 686, p. 543. AK, III, 435.

voltarmos para os indivíduos com o nosso conceito geral. A terceira reúne ambas, prescrevendo a homogeneidade na máxima diversidade pela **passagem gradual de uma espécie para a outra**, o que indica como que um parentesco entre os diferentes ramos, na medida em que todos provêm dum tronco comum.¹⁵²

Tais leis podem ser denominadas de *unidade, diversidade e afinidade*. A afinidade ou continuidade resultaria das duas primeiras, todavia, da mesma forma que as duas anteriores, não é possível mostrar na experiência nenhum objeto que lhe corresponda, pois ela é uma simples ideia e assenta em fundamentos transcendentais puros, se fosse empírica, diz Kant: “chegaria depois dos sistemas, quando em verdade, foi ela que previamente produziu o que há de sistemático no conhecimento da natureza.”¹⁵³

Tais princípios de unidade sistemática da razão são pensados como ideias no seu grau mais elevado de perfeição, possuindo, portanto, apenas um uso regulativo e não constitutivo, a saber: procurar a unidade dos conhecimentos do entendimento que se aplicam à experiência. Com efeito, afirma Kant quanto a estes princípios que têm eles “êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência, sem que, todavia, se possa levar a cabo uma dedução transcendental, porque esta, [...] é sempre impossível em relação às ideias”¹⁵⁴. Mais adiante veremos, entretanto, que Kant efetuará um *tipo* de dedução transcendental para as ideias a fim de que estas não sejam pensadas como meras entidades da razão.

Não obstante, mesmo não tendo estes um uso constitutivo, a validade objetiva desses princípios é advogada por Kant, que se ocupa em esclarecer como isso é possível. Como é possível esses princípios, que visam através de um uso regulativo a unidade sistemática completa dos conceitos do entendimento, terem validade objetiva se não se encontra na intuição sensível nenhuma esquema para esta unidade? Kant empenha-se em responder esta questão, recorrendo à analogia entre o esquema da razão e o da sensibilidade. A pertinência desse recurso reside no fato de que:

A ideia da razão é o **análogo de um esquema da sensibilidade**, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objecto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas tão só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento.¹⁵⁵

É desta analogia que ele assevera que os princípios da razão, embora não tenham a função de determinar o objeto da experiência, têm assegurada sua validade objetiva, haja vista

¹⁵² Ibid., B 688, p. 544. AK, III, 437. Grifos nossos.

¹⁵³ Ibid., B 688, p. 544. AK, III, 437.

¹⁵⁴ Ibid., B 691 - 692, p. 546. AK, III, 439.

¹⁵⁵ Ibid., B 693, p. 547. AK, III, 440. Grifo nosso.

que orientam o entendimento no seu uso empírico pelo princípio da unidade sistemática; porém adverte que estes princípios oriundos, exclusivamente, do interesse da razão pela perfeição do conhecimento, devem ser chamados de *máximas* e, nessa medida, considerados como subjetivos. Por esse meio evitam-se os conflitos, como o de considerar os princípios como constitutivos ao invés de reguladores, ainda que possa haver interesses diferentes da razão e, por conseguinte, distintos modos de pensar.

O emprego do esquema¹⁵⁶ constituir-se-á, a partir daí, como imprescindível para a fundamentação das ideias como princípios heurísticos, pois Kant, percebendo a necessidade da dedução transcendental para garantir validade objetiva às ideias da razão, vale-se novamente deste como recurso legítimo, pois não se trata da determinação de um objeto, mas tão somente de um objeto na ideia para indiretamente representar outros objetos na sua unidade sistemática; assim, referindo-se, por exemplo, à ideia de uma inteligência suprema afirma ser esta...

[...] apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão, na medida em que, de certa maneira, o objecto da experiência se deriva do objecto imaginário dessa ideia, como de seu fundamento ou causa. Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas *como se* derivassem sua existência de uma inteligência suprema.¹⁵⁷

Segundo Beckenkamp¹⁵⁸, “A expressão recorrente *como se* indica sempre um procedimento analógico subjacente, que pode ser explicitado ao se converter a frase com a

¹⁵⁶ Lebrun detêm-se longamente na análise desse emprego do esquema por Kant e inicia com duas indagações complementares: “como falar de um esquema ou mesmo do “análogo de um esquema”, ali onde nada na intuição corresponderá ao conceito supra-sensível? Um objeto na *Idéia* – do qual eu não saberei nunca se ele designa “um objeto possível ou uma não-coisa” – pode desempenhar o mesmo papel que um objeto na *intuição*? (LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Op.cit., p. 292.). Foge ao nosso propósito acompanhar as digressões do comentador para elucidar as citadas questões, no entanto, à guisa de resposta é digno de nota a consideração que se segue: “Resta entretanto que, para os conceitos supra-sensíveis, nenhuma “intuição real” pode servir de “imagem”. Se o esquema continua a *exprimir* a regra contida no conceito puro (B 136), essa expressão cessa de ser uma articulação da intuição: **os fenômenos são esquemas, mas nem todos os esquemas são fenômenos.**” (Ibid., p. 294. Grifo nosso.). Isto significa que a aplicação do esquema é legítimo desde que entendamos que o esquema nem sempre é um procedimento que corresponde a um objeto sensível. (Ibid., p. 293.). Quanto a isto vale lembrar, também, as ponderações de Menezes: “O seu uso torna-se ilegítimo quando queremos passar as verdades somente analógicas por verdades em si, seja quando pretendemos estar, na e por analogia, em contato com o divino *ele mesmo* numa intuição intelectual, seja quando pretendemos ver, na dimensão sensível *ela mesma* da analogia, uma encarnação do elemento divino. A experiência sensível não abarca como tal este elemento [...]” (MENEZES, Edmilson. *Acerca da idéia de providência na filosofia da história kantiana*. In: *Philosophica*. Revista de filosofia da história e modernidade. SE: NEPHEM/UFS, N° 2, 2001, p. 122.).

¹⁵⁷ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 698 - 699, p.551. AK, III, 443.

¹⁵⁸ Explica Beckenkamp, que Kant fala da idéia “tanto como um análogo de esquema (cf., p. ex., KrV, A665/B693) quanto como o próprio esquema para o princípio regulativo (cf. KrV, A 674/B 702). Tomada no primeiro sentido, a idéia esquematizada constitui um esquema apenas por analogia com o esquema transcendental [...]. Já no segundo sentido, a idéia pensada em analogia com um objeto fornece o esquema para o

expressão *como se* numa frase com a expressão *em analogia com*”¹⁵⁹. Sendo assim, como se trata apenas de um *esquematismo analógico*¹⁶⁰ não é necessário nenhum conhecimento de Deus ou mesmo a pressuposição de sua existência, o objeto da ideia, frisa Kant, é imaginário.

Com efeito, a razão, em Kant, é a faculdade do *como se*. As coisas do mundo, por exemplo, “[...] têm de ser consideradas *como se* derivassem a sua existência de uma inteligência suprema”¹⁶¹, isto não significa que, necessariamente, elas tenham tido ou tenham de fato como fundamento um ser supremo, uma substância ordenadora, porém significa que admitir um tal fundamento supremo é imprescindível se desejamos pensar a unidade sistemática da natureza. Isto, segundo Kant, não é algo que nos obrigue a ter...

[...] o mínimo conceito da possibilidade interna da sua suprema perfeição, nem da necessidade da sua existência, mas posso, todavia, dar resposta satisfatória a todos os outros problemas que se referem ao contingente e dar inteira satisfação à razão, quanto à máxima unidade que pode obter no seu uso empírico, embora não possa consegui-lo quanto a este mesmo pressuposto; [...].¹⁶²

Destarte, o mais alto ser suposto pela razão, como causa primeira, tem em vista simplesmente a unidade sistemática do mundo dos sentidos e dele não possuímos nenhum conceito sobre o que seja em si mesmo: ele é apenas um algo na ideia. Desse modo, fica claro que um conhecimento teórico sobre Deus não é pressuposto, pois não é a existência de um ser supremo que é posto como fundamento, mas somente sua ideia. A propósito disso, Kant assinala que:

[...] pôr uma coisa correspondente à ideia, um algo, ou um ser real, não significa que se pretenda alargar o nosso conhecimento das coisas mercê de conceitos transcendentis; porque este ser só como fundamento é posto na ideia, não em si próprio, e, portanto, unicamente só para exprimir a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio condutor para o uso empírico da razão, sem todavia decidir coisa alguma quanto ao princípio dessa unidade ou à estrutura intrínseca de tal ser sobre o qual essa unidade repousa como causa.¹⁶³

princípio regulativo [...]. Neste sentido, a idéia fornece o esquema para o princípio regulativo da unidade sistemática, de acordo com o qual é elevada à máxima potência a unidade empírica da experiência [...]. Uma vez esclarecida a raiz da indecisão de Kant em sua maneira de falar, não há por que ver nas duas variantes uma contradição; trata-se sempre do emprego do esquematismo analógico.” (Beckenkamp, J. *O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 3, n. 1, p. 1-13, jan.-jun., 2008, p. 3- 4.).

¹⁵⁹ Ibid., p. 05.

¹⁶⁰ Ibid., p. 05.

¹⁶¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 699, p. 551. AK, III, 443.

¹⁶² Ibid., B 703-704, p. 554. AK, III, 446.

¹⁶³ Ibid., B 702- 703, p. 553. AK, III, 445.

No *Apêndice*, Kant até pondera que nada pode impedir admitir que as ideias, com exceção da cosmológica, “sejam objectivas e hipostáticas”¹⁶⁴, uma vez que sabe-se muito pouco sobre essas ideias, quer para afirmá-las quer para negá-las, mas adverte que:

[...] para admitir qualquer coisa, não basta que não haja nenhum obstáculo positivo em contrário [...]. Não devem, portanto, considerar-se em si mesmos; a sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogos de coisas reais, não como coisas reais em si mesmas.¹⁶⁵

Como se verifica as ideias podem servir como fundamento, desde que sejam pensadas em analogia a coisas reais e não como efetivamente reais. O recurso à analogia passa a ser freqüente. Em se tratando, por exemplo, da terceira ideia da razão pura, a saber, a ideia de Deus, para que ela seja compreendida como o fundamento da unidade sistemática, há que se pensar um ser que em analogia com os conceitos do entendimento, tais como, substância, causalidade e necessidade, possua todas estas propriedades de forma mais elevada, mais perfeita. Conforme Kant, recorrendo-se ao procedimento analógico, pode-se conceber tal ser “como *razão autônoma*, que, mercê das ideias de máxima harmonia e da maior unidade possível, é causa do universo.”¹⁶⁶ Ainda segundo este:

[...] a ideia desse ser, bem como todas as ideias especulativas, significam somente que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todas elas oriundas de um único ser, que tudo abrange como causa suprema e omni-suficiente.[...].

Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas conforme a um fim, e o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática.¹⁶⁷

A partir deste ponto, a teleologia até então expulsa da *Crítica da razão pura*, através, como vimos, do mecanicismo e das críticas à teleologia da tradição, é introduzida no *Apêndice*, pois a ordenação do mundo passa a ser concebida, enquanto exigência do interesse especulativo da razão, como oriunda dos sábios desígnios da causa ou razão suprema e a

¹⁶⁴ Ibid., B 701, p. 552. AK, III, 444.

¹⁶⁵ Ibid., B 701-702, p. 552-553. AK, III, 445.

¹⁶⁶ Ibid., B 706, p. 555. AK, III, 447.

¹⁶⁷ Ibid., B 714 - 715, p. 560. AK, III, 452.

unidade sistemática, como “unidade das coisas *conforme a um fim* [...]”¹⁶⁸ Com efeito, afirma Kant:

A completa unidade conforme a um fim é a perfeição (considerada absolutamente). [...] A maior unidade sistemática e, por conseguinte, também a maior unidade final é a escola e mesmo o fundamento da possibilidade do máximo uso da razão humana. A ideia de uma tal unidade encontra-se, portanto, inseparavelmente ligada à essência da nossa razão. Essa mesma ideia é, assim, para nós, legisladora e, portanto, é muito natural admitir uma razão legisladora que lhe corresponda (*intellectus archetypus*) e da qual possa ser derivada toda a unidade sistemática da natureza como do objecto da nossa razão.¹⁶⁹

A máxima unidade sistemática só é possível se ligarmos as coisas do mundo segundo leis teleológicas¹⁷⁰. Ora, para conservarmos a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão e, conseqüentemente, a maior unidade final é necessário recorrer à ideia de uma inteligência suprema, pois as coisas do mundo tem que ser consideradas como se derivassem sua existência de tal inteligência¹⁷¹. Em outras palavras, a natureza deve ser pensada *como se* fosse uma obra inteligente (ou seja, organizada teleologicamente), de um autor inteligente, (isto é, capaz de projetá-la segundo fins). Dessa forma, projetamos a unidade sistemática da natureza conforme a fins em analogia à perfeição, que é a *completa unidade conforme um fim*. Isto, por sua vez, tem como implicação considerarmos a razão legisladora desse ser em analogia a nossa própria razão legisladora, o que significa pensá-lo sob uma perspectiva antropomórfica¹⁷². Quanto a esse último ponto, insistirá Kant, que:

[...] em relação à ordem sistemática e final da fábrica do mundo, que temos de pressupor quando estudamos a natureza, pensamos aquele ser, que nos é desconhecido, só *por analogia* com uma inteligência (um conceito empírico), isto é, com relação aos fins e à perfeição que se fundam nele, **dotamo-lo precisamente daquelas qualidades que, conforme as condições da nossa razão, podem conter o fundamento de uma tal unidade sistemática.**¹⁷³

A teleologia reproposta, não equivale a um retrocesso à teleologia dogmática, pois Deus como causa suprema, nada mais é do que um princípio regulador e, enquanto tal, capaz

¹⁶⁸ Ibid., B 714, p. 560. AK, III, 452.

¹⁶⁹ Ibid., B 722-723, p. 565. AK, III, 456.

¹⁷⁰ Kant irá além dessa consideração de que todas as coisas na natureza estão teleologicamente ligadas, portanto, da admissão de uma teleologia externa, uma vez que admitirá também uma teleologia interna, pois tendo em vista, por exemplo, os corpos orgânicos, afirmará, que: “é totalmente impossível *demonstrar* que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade.” (Ibid., B 716, p. 561. AK, III, 453.).

¹⁷¹ Ibid., B 699, p. 551. AK, III, 443.

¹⁷² Lembremos, que no final da subseção 1.2.1, fizemos uma exposição detida do chamado *antropomorfismo sutil* kantiano, utilizando como referência, sobretudo, os *Prolegômenos*.

¹⁷³ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 726, p. 567. AK, III, 458. Grifo nosso.

de nos conduzir à maior unidade sistemática possível¹⁷⁴, por conseguinte, a admissão da ideia de uma causalidade final, segundo Kant, é inteiramente benéfica aos interesses da razão, proporcionando várias descobertas sobre o mundo natural e, quanto à possibilidade de por este meio nos equivocarmos, esclarece, que:

[...] só pode suceder que, onde esperávamos um nexu teleológico (*nexus finalis*), se nos depare um nexu simplesmente mecânico ou físico (*nexus effectivus*), o que, em tal caso, só nos priva de uma unidade, mas não nos faz perder a unidade da razão no seu uso empírico. Contudo mesmo este contratempo em que se incorre, não pode atingir a lei no seu fim geral e teleológico.¹⁷⁵

Além disso, Kant adverte que sua proposta não pode ser confundida com a teleologia dogmática, porque, ao contrário desta última:

O princípio regulador exige que se pressuponha absolutamente, isto é, como resultante da essência das coisas, a unidade sistemática como *unidade da natureza*, que não é conhecida de maneira simplesmente empírica, mas que é pressuposta *a priori*, embora ainda de forma indeterminada. Todavia, se começo por pôr como fundamento um ser ordenador, então a unidade da natureza é suprimida por esse facto, porque se torna, assim, completamente alheia à natureza das coisas e contingente, e também já não pode ser conhecida mediante leis universais dessa natureza. Daí gerar-se um círculo vicioso na demonstração, pois se pressupõe o que se deveria precisamente demonstrar.¹⁷⁶

Kant nos reenvia, assim, para o início do *Apêndice*, onde a unidade sistemática é apresentada tanto como um princípio *a priori*, quanto como um princípio em conformidade com a constituição da natureza e, ao mesmo tempo, para o propósito fundamental deste princípio, qual seja, “estender, a todo tempo, o uso da razão relativamente à experiência [...]”¹⁷⁷ e não gerar, assim, uma acomodação preguiçosa na razão – o que ocorreria caso o ponto de partida para a compreensão da ordem na natureza fosse Deus e tivéssemos que apelar para os seus desígnios e decretos, tal qual fora feito, como vimos, na teleologia dogmática.

Com relação a este último ponto, salienta que um dos erros cometidos, no tocante aos fins manifestados na natureza, foi o de considerar apenas algumas partes da natureza

¹⁷⁴Com relação a essa teleologia reproposta em articulação com a teologia transcendental, Wood, explica que: “Seguindo os princípios relativos da razão, vamos olhar para o mundo *como se* os princípios da homogeneidade, da especificidade e da continuidade existissem em toda parte nele e como se ele fosse a criação de um Deus sumamente sábio, cujos fins e meios perfeitamente adaptados a eles estivessem presentes em toda parte onde lhes seja possível estar. Porém, é evidente, nunca podemos conhecer até que ponto essas hipóteses heurísticamente adotadas correspondem de fato ao mundo como encontramos.” (WOOD, Allen. *Kant*. Op.cit., p. 106.).

¹⁷⁵KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 715 - 716, p. 561. AK, III, 453.

¹⁷⁶Ibid., B 721, p. 564. AK, III, 456.

¹⁷⁷Ibid, B 720, p. 563. AK, III, 455.

(acusação presente, aliás, já no *texto de 1763*). Dessa forma, opondo-se a essa concepção, expressa na primeira *Crítica* sua proposta ao explicar, que:

[...] tomamos como fundamento uma finalidade segundo as leis universais da natureza, das quais nenhuma disposição particular é excluída, embora apenas se revele a nós mais ou menos claramente, e temos um princípio regulador da unidade sistemática de uma conexão teleológica, que não determinamos antecipadamente, mas apenas na sua expectativa devemos prosseguir a ligação físico-mecânica segundo leis universais. Só desta maneira é que o princípio de unidade final pode estender, a todo tempo, o uso da razão relativamente à experiência [...].¹⁷⁸

Assim, com vistas à unidade das leis universais da natureza, devemos estudá-las *como se* houvesse uma unidade sistemática e finalista por toda parte, garantindo o nexo mecânico e, portanto, um nexo final, que apenas pode ser esperado, por ser uma ideia reguladora, mas não previamente determinado, porém que nos conduz a procurar cada vez mais as conexões empíricas e, conseqüentemente, sua maior inteligibilidade sistemática.

Inegavelmente a aplicação da analogia de finalidade no âmbito da *Crítica da razão pura* está circunscrita, como diz Beckenkamp “a um certo uso empírico da razão na complementação e acabamento do trabalho do entendimento”.¹⁷⁹ Também afirma ele, ao que tudo indica acertadamente, que:

Entre 1784 e 1786, Kant publicou três ensaios em que aplica a analogia de finalidade, sem remeter, aliás, às passagens da *Crítica* de 1781 que lhe definiam os limites do uso crítico e racional.” (Id.Ibid., p. 06) No ensaio “Idéia de uma história universal em perspectiva cosmopolita”, de 1784, a idéia de uma finalidade da natureza subjaz a expressões como “intenção da natureza” (Idee, AA VIII, 17, 18, 22 e 29), “plano da natureza” (AA VIII, 18 e 29), “a natureza quis” (AA VIII, 19), “a natureza também quer” (AA VIII, 22), “meio de que a natureza se serve” (AA VIII, 20), “tarefa suprema da natureza para o gênero humano” (AA VIII, 22) e “plano oculto da natureza” (AA VIII, 27). O ensaio fecha com a afirmação de que uma história da humanidade tratada segundo esta idéia de um plano da natureza constitui a melhor justificação, não só da natureza, mas da providência (que, afinal, só pode mesmo ser divina): “Uma tal justificação da natureza – ou melhor, da providência – não é um motivo sem importância para escolher um ponto de vista particular da observação do mundo.” (AA VIII, 30).¹⁸⁰

Estas constatações, sem dúvida, servem aqui para registrar a dívida deixada por Kant em relação a esses textos, carentes que são de referência explícita à primeira *Crítica* e, por conseguinte, de justificativa para o emprego de termos nos quais ancoram suas principais teses, como é o caso, bem lembrado, da *Ideia*. Apesar da pertinência de tais constatações, a tarefa de pensar a *Ideia de uma história universal* e, nesse sentido, os principais escritos

¹⁷⁸ Ibid., B 719 - 720, p. 563. AK, III, 455.

¹⁷⁹ Beckenkamp, J. *O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant*. Op.cit., p. 05.

¹⁸⁰ Ibid., p. 06.

referentes a História, a partir das bases lançadas, sobretudo, pela *Dialética transcendental*, não nos parece de modo algum inviável, considerando que a ideia pensada como princípio regulador e a analogia teleológica, ainda que não reenviadas por meio de tematização clara para a *Ideia*, não anulam o fato de que lhe servem de fundamentação racional suficiente para pensá-la, sob certa medida, como um desdobramento do sistema crítico kantiano, tendo garantido seu lugar neste.

Dessa forma, as expressões destacadas do texto da *Ideia* por Beckenkamp ou mesmo por Zingano, podem e ganham sentido se lidas à luz do *Apêndice à Dialética*. Hamm percebeu com clareza essa articulação e apontou a melhor forma de interpretá-las, segundo ele:

Para o trabalho concreto da exegese do texto, isso implica, em muitos momentos, a necessidade de “reinterpretar” certas formulações e de “traduzir” certos termos frequentemente usados por Kant. Falar da “providência”, de um “criador sábio”, de um “espírito malévolo”, ou do “desígnio”, “intento”, de um “plano secreto” da natureza; dizer que ela – a natureza – nos “dá claros indícios”, ou que ela “se serve, para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições, do antagonismo das mesmas na sociedade”, em forma da “sociabilidade insociável dos homens”, que ela, em vez de concórdia, “quer discórdia”, etc. – tudo isso não pode e não quer dizer que essas “forças”, “intenções” ou “instrumentos” devem ser pressupostos como realmente *existentes* física ou metafisicamente na natureza ou em um outro misterioso lugar fora dela, mas devem ser interpretados, todos eles, e exclusivamente, como funções daquela única *idéia* de um “curso regular” da natureza, que, enquanto “fio condutor a priori”, tem sua base unicamente no uso do princípio regulativo da razão pura.¹⁸¹

Em realidade o próprio Kant, no *Apêndice*, não se furtou a fornecer esclarecimentos, que nos colocassem na direção apontada por Hamm; com efeito, advertiu o filósofo de Königsberg:

[...] **deve ser-vos perfeitamente indiferente, quando observardes essa unidade, dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim o ordenou sabiamente.** Com efeito, a maior unidade sistemática e finalista que a vossa razão queria dar por fundamento a toda a ciência da natureza, como princípio regulador, era precisamente o que vos autoriza a pôr, como fundamento, a ideia de uma inteligência suprema como esquema do princípio regulador. E quanto mais finalidade encontrardes no mundo, conforme a este princípio, tanto mais tereis a confirmação da legitimidade da vossa ideia.¹⁸²

Há que se observar, segundo esta passagem, que as expressões *o Deus sábio o quis* ou *a natureza sabiamente ordenou*, como bem observou Lebrun, tornaram-se equivalentes em função da finalidade ser concebida como imaginária, afinal, como também o percebeu, “Deus não é mais provado por suas obras: é a ordem da natureza que *me aparece* como divina.”¹⁸³ E

¹⁸¹ HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Op.cit., p. 78.

¹⁸² KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 727, p. 568. AK, III, 459. Grifo nosso.

¹⁸³ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Op.cit., p. 311.

o que poderia estar mais em harmonia com a natureza apresentada na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*?

A história humana deve ser pensada *como se* transcorresse segundo um plano derivado de uma natureza sábia, esse princípio ordenador é imprescindível se desejarmos pensar um sentido para a história, de modo semelhante ao que ocorre no tocante ao interesse especulativo da razão, que “impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema.”¹⁸⁴

Assim como este princípio, segundo Kant, no tocante à experiência, “abre à nossa razão [...] perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, desse modo, alcançar a máxima unidade sistemática”¹⁸⁵, a sua aplicação no âmbito da história humana, de modo análogo ao que ocorre na investigação da natureza, conduz à máxima unidade sistemática dos acontecimentos, pois a história da humanidade é pensada como desenvolvendo-se em conformidade a fins, ou seja, como se houvesse um processo em curso na história dos homens dirigido para o aprimoramento de todas as suas capacidades (material, intelectual e moral).

A propósito desta relação entre a *Ideia* e a *Crítica da razão pura*, é digno de registro o comentário de Hamm:

[...] para quem quiser, de fato, entender a proposta da *Idéia* como elemento de teoria sistematicamente integrável ou, pelo menos, compatível com as doutrinas básicas transcendentais, não haverá escolha: a sua única opção será ler o texto (não como explicitação de algo já cognoscível, já “descoberto” pela razão, mas) como exposição daquilo que apenas *poderíamos esperar* “descobrir”, se a história seguisse um curso regular; quer dizer, ler o texto, em *toda* a sua extensão, sob uma perspectiva estritamente *regulativa*.

A comprovação da legitimidade de tal procedimento e ao mesmo tempo, de certo modo, a chave para uma tal forma “restritiva” de interpretação encontramos na última “Proposição” do ensaio, onde Kant chama o seu plano de “querer conceber uma *história* (“Geschichte”) segundo uma idéia de como *deveria ser* o curso do mundo, *se ele fosse* adequado a certos fins racionais” [...].¹⁸⁶

Logo na introdução da *Ideia* Kant constata que os homens, embora persigam seus propósitos particulares, não possuem, tomados em conjunto, um *propósito racional próprio*¹⁸⁷. Isto tem como implicação a necessidade de admitir a hipótese de um propósito da natureza, caso se pretenda descobrir um curso regular a partir da observação do jogo da

¹⁸⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 714, p. 560. AK, III, 452.

¹⁸⁵ Ibid., B 715, p. 560. AK, III, 452.

¹⁸⁶ HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Op.cit., p. 77.

¹⁸⁷ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 04. AK, VIII, 18.

liberdade da vontade humana¹⁸⁸, o que possibilitaria, por sua vez, entender a história como que seguindo tal plano como a um fio condutor, de modo que mesmo os homens sem deste terem conhecimento, trabalhariam para a sua realização, isto é, para o melhoramento da humanidade.

Em outras palavras, admitir um propósito da natureza significa admitir uma ideia regulativa, um fio condutor heurístico, capaz de nos conduzir a enxergar ordem onde aparentemente só há caos, ou seja, capaz de nos possibilitar pensar uma unidade ordenada para um mundo em que os eventos, à primeira vista, se nos manifestam como desordenados. Todavia, dentre as utilidades advindas da pressuposição de um plano da natureza, estaria, não apenas, o esclarecimento do confuso jogo das coisas humanas¹⁸⁹, porém, também, a abertura de ...

[...] uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. Uma tal *justificação* da natureza – ou melhor, da *Providência* – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo.¹⁹⁰

Esta derradeira utilidade possui importância crucial, posto que acena para uma expectativa que devemos ter em relação ao futuro quanto a possibilidade do desenvolvimento adequado *dos germes que a natureza* colocou na espécie humana, desenvolvimento, que, por certo, não se confina ao progresso cultural e político, mas que importa ser concebido também – como anos mais tarde Kant também dirá, embora explicitamente, em *Teoria e prática* (1793) –, como um “progresso para o melhor, no qual respeita ao fim moral do seu ser [...], este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará.”¹⁹¹

Há que se observar ainda, que a falta de esperança de que um dia as disposições naturais humanas atinjam *o grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao propósito da natureza*¹⁹², implicaria (como ressalta Kant em outra passagem) na *abolição de todos os princípios práticos*.¹⁹³ Note-se, que em *Teoria e prática*, a importância da esperança para o cumprimento da meta da humanidade é reafirmada, não a partir do que sua ausência

¹⁸⁸ Ibid., p. 03. AK, VIII, 17.

¹⁸⁹ Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.

¹⁹⁰ Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.

¹⁹¹ KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. In.: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 96. AK, VIII, 309.

¹⁹² KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 06. AK, VIII, 19.

¹⁹³ Ibid., p. 06. AK, VIII, 19.

acarretaria, contudo a partir do benefício de sua existência, nos seguintes termos: “A esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na actividade dos que rectamente pensam [...]”.¹⁹⁴

Pelo exposto, o interesse prático é, não apenas, claramente apontado no título do *texto de 1784* – que significa tratar a história da humanidade a partir da perspectiva de uma ideia reguladora (isto é, a partir de um fio condutor *a priori*, representado pelo *plano da natureza*), porém de um ponto de vista cosmopolita, portanto, político e moral –, ele é retomado na obra a partir de uma relação de consequência, que podemos traduzir, assim: se temos esperança de que ocorra um desenvolvimento completo das nossas disposições, então podemos esperar a realização dos princípios práticos na humanidade, isto é, tanto dos princípios políticos, quanto dos morais, porque não é só a política que encontra na história seu lugar de realização, a moral deve se realizar historicamente.

A propósito disso, vale registrar que no *Cânone da razão pura*, Kant adverte sobre a realizabilidade do mundo moral ao afirmar, dentre outras coisas, que: “os princípios da razão pura, no seu uso prático e nomeadamente no seu uso moral, possuem uma realidade objectiva.”¹⁹⁵, pois é necessário que possam acontecer os atos que a razão prática proclama que devam acontecer.¹⁹⁶ O mundo sensível, que devemos transformar, na medida do possível em um mundo moral, é um mundo histórico, um mundo onde a ação humana acontece dentro de uma perspectiva espaço-temporal.

Essa ação estará inexoravelmente marcada pelo sensível e pelo inteligível, pelo natural e pelo moral, logo pelo interesse especulativo e pelo prático, mas não de forma estanque, isolada: a história filosófica deve pensar a história universal dos homens guiada pela ideia, por um fio condutor, mas de um ponto de vista cosmopolita¹⁹⁷, isto é, de um ponto de

¹⁹⁴ KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Op.cit., p. 97. AK, VIII, 309.

¹⁹⁵ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 836, p. 641. AK, III, 524.

¹⁹⁶ Ibid., B 835, p. 641. AK, III, 524.

¹⁹⁷ Na *Antropologia*, Kant se refere à *sociedade civil mundial* (o cosmopolitismo), como uma ideia em si inalcançável, pois o caráter da espécie é marcado tanto pela necessidade de convivência pacífica, quanto pelos antagonismos constantes, dessa forma a ideia de tal sociedade funcionaria, no entanto, como um princípio regulador, a saber, “o de persegui-la aplicadamente como a destinação da espécie humana, não sem a fundada suposição de uma tendência natural para ela.” (KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 225. AK, VII, 331.). Mais adiante a relação entre moralidade e cosmopolitismo, torna-se estreita, pois, segundo Kant, a espécie humana se apresenta não apenas como má, mas como uma espécie que se esforça, num progresso constante, por se elevar do mal para o bem, uma vez que “sua vontade é boa em geral, mas a sua realização é dificultada pelo fato de que a consecução desse fim não pode ser esperada do livre acordo dos *indivíduos*, mas apenas por meio de progressiva organização dos cidadãos da terra na e para a espécie, como um sistema cosmopolita unificado.” (Ibid., p. 227. AK, VII, 331.).

vista prático, o do desenvolvimento completo das disposições originais do homem, culminando na *perfeita união civil na espécie humana*¹⁹⁸, que favorece, por seu turno, significativamente, o desenvolvimento progressivo da disposição moral dessa espécie.

Desse modo, como veremos no próximo capítulo, dois interesses distintos, contudo não independentes, a saber, o teórico e o prático, conectam-se na *Ideia de uma história universal*; entretanto, se a noção de um *plano da natureza* for identificada, pura e simplesmente, a uma perspectiva heurística, como apresentar uma justificação prática para a história? Em outras palavras, quando Kant fala da ideia de *plano da natureza* estaria ele se referindo exclusivamente a uma perspectiva teórica, considerando o teor moral do propósito que a *Ideia* encerra?

Compreender o *plano da natureza* a partir de níveis semânticos distintos, portanto, como podendo ser referido não só ao teórico, mas também ao prático, entendemos ser um caminho viável e legítimo na filosofia da história kantiana e através da *Ideia de uma história universal* é possível demonstrar isso. Note-se que ao se referir à perspectiva consoladora que se abre para o futuro, perspectiva esta que não é possível sem um *plano da natureza*, acrescenta Kant, que: “Uma tal *justificação* da natureza – ou melhor, da *Providência* – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo.”¹⁹⁹

É através de um *fiio condutor*²⁰⁰, portanto, de uma ideia reguladora que funciona como um princípio heurístico, que se abre tal perspectiva consoladora para o futuro, que Kant, faz questão de frisar, não seria possível “esperar sem pressupor um plano da natureza”²⁰¹. Essa afirmação tem importância crucial para a *Ideia*, pois introduz uma utilidade a mais para a natureza concebida teleologicamente, utilidade, que, por seu turno, permite pensar o *plano da natureza* e, por assim dizer, a natureza, como *Providência*, fazendo-a assumir, enquanto tal, um papel que não se restringe ao teórico, posto que é prático, moral.

Na *Ideia de uma história universal* essa relação também é estreita, pois Kant deixa claro que mesmo havendo ainda apenas um corpo político que esboça somente grosseiramente a ideia de um tal Estado, ele desperta em seus membros “como que um sentimento: a importância da manutenção do todo; e isto traz a esperança de que depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana.” (KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 19. AK, VIII, 28.). Esse percurso que deve ser trilhado paulatinamente em direção ao Estado cosmopolita tem, sem dúvida, um benefício político, mas, inegavelmente, um benefício moral, posto que é nele que a moralidade da espécie pode eclodir.

¹⁹⁸ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 19. AK, VIII, 29.

¹⁹⁹ Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.

²⁰⁰ Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.

²⁰¹ Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.

É a natureza (o *plano da natureza*) entendida como *Providência*, que justifica considerar a história do mundo sob *um ponto de vista particular*, um ponto de vista moral, e não mais, exclusivamente, a partir de uma perspectiva heurística, conforme exploraremos mais detidamente na última subseção do próximo capítulo.

Capítulo 2

A Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita entre o teórico e o prático

2.1 A teleologia natural e a história: singularidades de uma história vista como sistema

No final do capítulo anterior procuramos, dentre outras coisas, demonstrar o *status* teórico da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, mostramos que ela teve o seu caminho preparado, pela *Dialética transcendental* da *Crítica da razão pura*, através da concepção de ideia reguladora e, por assim dizer, de Deus como o foco imaginário permitido pelo simbolismo analógico. Em outras palavras, através de uma abordagem teleológica da natureza pôde a história (*Geschichte*) também ser vislumbrada, por Kant, teleologicamente.

Dessa forma, apesar de conceitos como ideia reguladora, Deus, teleologia, originariamente, terem uma ligação direta com a esfera teórica, não só não se verifica na primeira *Crítica* nenhum impedimento suficiente para o desdobramento deles na filosofia da história, como é, de fato, visível tal desdobramento na *Ideia*, como condição de possibilidade para pensar a história como sistema. Esse desdobramento, no tocante, por exemplo, a concepção de ideia reguladora e de teleologia é explicitado por Wood, para quem:

A “idéia” a que se refere o título do ensaio de Kant é a concepção de um projeto *teórico* cujo objetivo é fundamentar as investigações empíricas da história humana. **É uma “idéia” porque é um conceito imaginável, começando com princípios regulativos *a priori* da razão. Mais especificamente, é imaginável de acordo com a teoria de Kant da teleologia natural** (da qual ele não forneceu um tratamento completo até a *Crítica da Faculdade do Juízo*, seis anos mais tarde) e, em particular, de acordo com a concepção de Kant da teleologia natural dos seres humanos vistos como uma espécie animal.²⁰²

Em outras palavras, para Wood, o próprio título do *texto de 1784*, assimila a noção de ideia como princípio regulador, como *focus imaginarius*, imprescindível para pensar a teleologia natural guiando a história dos homens, o que nos parece estar em linha com a pretensão kantiana. Do mesmo modo, sua observação quanto ao fato da teleologia natural só ter um tratamento mais completo na terceira *Crítica* é pertinente, muito embora a *Crítica da*

²⁰²WOOD, A. *Kant*. Op.cit., p. 141. Grifo nosso.

razão pura já forneça pressupostos teóricos para a *Ideia*²⁰³, inclusive, com relação à teleologia.

É por conta desses pressupostos que Kant pôde afirmar, na *Ideia*, que a natureza fornecia um plano oculto à história e sem cair nos braços da velha senhora, então rejeitada, a metafísica dogmática. E pela mesma razão, isto é, através dos mesmos pressupostos, ele se permitiu atribuir à natureza certas características, que implicariam pensá-la como dotada de personalidade, como possuidora de um querer, uma intenção ou propósito, haja vista seu caráter ordenador e sábio (manifesto na realização do plano oculto para a história humana), sem reabilitar o teísmo. Aprofundemos o tema.

Só a razão pode buscar um sentido para a história, só ela pode pensar a natureza *como se* ela possuísse um plano oculto para a espécie humana, só ela pode, pressupondo-o, compreender esse plano, mesmo no *absurdo trajeto* percorrido pelos homens – absurdo, uma vez que vivem num meio termo complicado, pois como adverte Kant, *nem possuem uma história planificada, como a das abelhas, nem são razoáveis cidadãos do mundo*²⁰⁴. Ainda se tomarmos a conduta dos homens isoladamente, diz Kant que, “o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo.”²⁰⁵

Consequentemente, a busca por um sentido para a história e, um sentido que aponte em direção a um progresso da humanidade, não pode se respaldar em comportamentos isolados, em fatos apresentados pela história empírica; a história deve ser pensada como ideia, portanto, a partir de um fio condutor que nos conduza à compreensão de como ela *deveria ser*, cabendo ao filósofo “tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.”²⁰⁶ Para tanto, a história tem que ser vista sob o prisma do gênero humano, portanto, sob a perspectiva da totalidade.

A intenção kantiana ao pensar a história como dotada de sentido, de finalidade, é ver a história como um sistema, isto é, admitindo a ideia de que a história mundial tem um sentido, construí-la de forma racional. Em outras palavras, cabe pensar a história

²⁰³ Entretanto, além disso, há que se notar que para Wood o que está em jogo na referida obra é prioritariamente a fundamentação das investigações da história empírica, razão pela qual, no seu modo de entender, o *texto de 1784*, tratar-se-ia de um *projeto teórico* e só secundariamente prático, opondo-se, assim, de forma incisiva à vinculação direta da *Ideia* às preocupações de ordem moral, posição a qual nos contraporemos, incisivamente, apenas no terceiro capítulo; portanto, deixemos esse tema de lado por enquanto.

²⁰⁴ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 04. AK, VIII, 17.

²⁰⁵ Ibid., p. 04. AK, VIII, 18.

²⁰⁶ Ibid., p. 04. AK, VIII, 18.

teleologicamente, “para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas.”²⁰⁷ Na primeira *Crítica*, no capítulo três da *Doutrina transcendental do método*, Kant, já havia advertido que os nossos conhecimentos devem formar um sistema e não uma rapsódia, sendo isto condição necessária para que os fins essenciais da razão fossem apoiados e fomentados. Prossegue definindo sistema:

Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. [...] O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins.²⁰⁸

Observa Lebrun, que Kant, na *Crítica da razão pura*, recorre a um “fio condutor” para guiar-lhe na tábua das funções lógicas, porque isso lhe forneceria “a segurança de constituir um sistema em vez de descrever um agregado”²⁰⁹; da mesma forma, ele, admitindo na *Ideia* “um fio condutor”, teria o mesmo alcance: pensaria de modo sistemático o que poderia ser visto apenas de modo irregular e fortuito. Ora, se tudo na natureza se produz segundo regras, pergunta-se Lebrun, “por que a aventura humana seria a exceção?”²¹⁰

Entendamos a questão: não é que a natureza possua efetivamente um desígnio, se assim o fosse estaríamos operando na esfera do conhecimento, o que não é o caso, pois não é possível desenvolver um conhecimento teórico da teleologia natural. Como tivemos ocasião de ver no capítulo anterior, um nexos final pode ser esperado, mas não determinado, mas isso não impede, todavia, que o pensemos, se quisermos conceber o progresso da espécie humana na história – à semelhança do que foi feito na *Crítica da razão pura* em relação ao progresso do conhecimento da natureza. A ideia de Deus, transformada em princípio regulador, na *Dialética transcendental* e, sobretudo, no *Apêndice* da primeira *Crítica*, a tanto nos autoriza. Menezes sintetiza esse deslocamento da seguinte forma:

O entendimento se encarrega pelas regras face à natureza, porém a razão pode ultrapassá-la no seu uso hipotético. A natureza fornece uma série de dados,

²⁰⁷ Ibid., p. 20. AK, VIII, 29.

²⁰⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op. cit., B 860 - 861, p. 657. AK, III, 538 – 539.

²⁰⁹ LEBRUN, Gérard. *Kant sans kantisme*. France: Ouvertures Fayard, 2009, p. 261.

²¹⁰ Ibid., p.261-262.

comprovados, aliás, pelo entendimento, que juntos formarão a história, mas é a razão a incumbida de procurar entre eles o fio condutor, a idéia de *finalidade*, à qual se ajusta a história. A natureza age segundo uma *conformidade* a fins. Pode-se pensar, pois, analogicamente que mesmo no *jogo particular dos homens* há um plano atendendo, no final aos interesses universais da razão.²¹¹

Assim a adoção de um fio condutor, um plano oculto da natureza, nos permitiria apenas pensar prognosticamente sobre o desenvolvimento progressivo do homem na história, sem nos dar garantias, embora possibilitando certa dose de entusiasmo quanto ao desenvolvimento da espécie. Kant, dessa forma, longe de engrossar as fileiras de uma interpretação sacra da história, nos moldes do dogmatismo, representaria, como percebe Terra, “[...] o início de um grande movimento de reflexão sobre o sentido da história numa perspectiva secular”²¹².

Entretanto, é cabível observar que a organização da história não se constitui em si mesma como fim, mas como um meio, na medida em que o texto objetiva procurar o sentido da história universal. A história empírica já se empenha na organização particular dos fatos, entretanto, extrapola sua competência pensá-los sob o prisma da totalidade, isto é, perseguir uma regularidade capaz de apontar para um sentido das ações dos homens tomados em sua espécie²¹³.

Nessa perspectiva, a intenção kantiana não é a de um historiador, mas de um filósofo da história, logo sua preocupação não é para com a história empírica (*Historie*) – história que alerta não ter a intenção de excluir e que pode, inclusive, auxiliar, já que um filósofo da história deve ser nela versado. Com efeito, Kant deixa claro nos comentários da nona proposição, precisamente aquela na qual distingue a *Weltgeschichte* da *Historie*, que:

Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que **de certo modo** tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente; isto é somente um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisaria ser muito versada em história) poderia tentar ainda de outro ponto de vista.²¹⁴

²¹¹ MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão, SE: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2000, p. 221.

²¹² TERRA, R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*. In.: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.26.

²¹³ Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ainda que se referindo à educação, explica Kant, que o conjunto de todos os indivíduos singulares (*singulorum*) equivale a multidão e esta resulta apenas num agregado, de sorte que, somente o gênero humano no conjunto de sua espécie, isto é, tomado *coletivamente* (*universorum*) é que resulta num sistema. (KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 222. AK, VII, 328.).

²¹⁴ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 22. AK, VIII, 30. Grifo nosso.

Os conhecimentos históricos, conforme afirma Kant na *Lógica*, são conhecimentos “a partir de dados (aus Daten; ex datis)”²¹⁵; a estes ele opõe os conhecimentos racionais, como “conhecimentos a partir de princípios (aus Principien; ex principiis)”²¹⁶ e a filosofia, diga-se de passagem, é um representante desse tipo de conhecimento. A história se constitui a partir de material empírico, todavia, não podemos pensar uma filosofia da história que também não parta deste material, pelo contrário.

Kant deixa clara a importância da aquisição de conhecimento histórico para o filósofo²¹⁷, muito embora lide com tal material de um modo diferente do que faz um historiógrafo, uma vez que busca redigir a história filosófica valendo-se, de *certo modo, de um fio condutor a priori*²¹⁸. Hamm explica, a fim de evitar uma visão simplista da historiografia, que esta é responsável não apenas pela...

[...] acumulação de dados históricos, mas também pela sua preparação e categorização e pela análise e interpretação conscienciosa das “fontes”, opera a transformação desses dados em experiências mais “objetivas”, contribuindo, assim, para a correção e ampliação do horizonte individual de experiência das pessoas, ou seja, faz com que o homem consiga se orientar e se familiarizar, cada vez mais, com a sua situação no mundo²¹⁹.

Por outro lado, Hamm esclarece que não compete a história, mas a filosofia da história, “fazer do empreendimento enciclopédico dos historiógrafos um todo organizado, é

²¹⁵ KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas. SP: Editora da UNICAMP; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 47. AK, IX, 22. No *Começo conjectural da história humana*, Kant, menciona “um gênero de história [...] estabelecida e digna de crédito como documentação efetiva” (KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.14. AK, VIII, 109.). Tal gênero de história, evidentemente, é a história empírica, contudo, se há essa preocupação em mencioná-la é precisamente, porque há também a intenção de distinguir a história empírica da história filosófica, isto é, a história “do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana [...]” (Ibid., p. 14. AK, VIII, 109.).

²¹⁶ Ibid., p. 47. AK, IX, 22.

²¹⁷ Ibid., p. 51 -55. AK, IX, 24 – 26.

²¹⁸ Vale ressaltar, que no *Começo conjectural da história humana* Kant também admite *um fio condutor ligado pela razão à experiência*, à semelhança do que ocorre na *Ideia*, o que torna seu itinerário nessa obra, embora percorrido *nas asas da imaginação*, em algo que não pode ser confundido com uma *mera ficção*. (KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Op.cit., p. 13 - 14. AK, VIII, 109 – 110.). Na visão de Nadai isso pode ser justificado, na medida em que, no *Começo*, ele opera, tanto quanto na *Ideia de uma história universal*, com a doutrina teleológica, uma vez que trata do desenvolvimento teleológico das disposições naturais (NADAI, B. *Da natureza à liberdade: as conjecturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade*. In: Cadernos de filosofia alemã XIII. São Paulo: FFLCH-USP, 2009, p. 98 – 99.), embora ele aponte (e não é o nosso objetivo aqui aprofundar, mas apenas registrar), a seguinte diferença: “Enquanto a *Ideia* tem uma orientação prospectiva, e procura delinear a direção para a qual podemos supor que a história humana se encaminha na medida em que o homem desenvolve as suas disposições naturais, o *Começo* tem uma orientação retrospectiva e busca esboçar o percurso que se pode supor ter trilhado o desenvolvimento dessas mesmas disposições naturais.” (Ibid., p. 100.).

²¹⁹ HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Op.cit., p. 73.

ela que deve colocar os marcos de orientação na imensidão dos dados e estabelecer regras e princípios para a sua composição sistemática final.”²²⁰ No entanto, não nos apressemos em concluir com essa distinção que a filosofia da história, em Kant, estaria tão somente prestando um serviço à historiografia. Obviamente, ela lhe é útil, porém uma outra utilidade impor-se-á como superior a qualquer benefício que esta possa oferecer-lhe (conforme vimos no final do primeiro capítulo), pois através da *Weltgeschichte* se abre...

[...] uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida.²²¹

Antes de tratarmos deste aspecto, há que se insistir, porém, mais detidamente, no significado da passagem da *Ideia*, segundo a qual a atenção de Kant é para com a história do mundo (*Weltgeschichte*)²²². A diferença entre a *Weltgeschichte* e a *Historie* é também abordada por Terra, no entanto, este salienta um aspecto importante dessa tentativa de pensar a história sob a perspectiva da totalidade, que é a busca pelo sentido das ações humanas:

A filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta pelo acúmulo de fatos, nem depende apenas de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude na abordagem de diferentes povos e civilizações, não consiste na comparação de costumes dos povos, não busca apenas as causas das instituições que existiram; a filosofia da história busca e afirma um sentido para o devir. Ela é o projeto de “redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais.”²²³

Com efeito, como a *Weltgeschichte* se preocupa fundamentalmente com o futuro da humanidade, sua observação e análise do passado é norteada pelo que se espera do futuro, pelo sentido que pode ser dado ao agir humano, tendo em vista o que se espera para as gerações vindouras. Por isso, para alguns comentadores, como Weil, como é o sentido para o devir que interessa a Kant, “não se trata mais somente de ordenar história e política, trata-se de compreender seu sentido comum, o sentido que deve decidir sobre todo ordenamento.”²²⁴ Weil, no entanto, vai mais adiante e acrescenta que este sentido da existência humana, estabelecido pela *Providência*, é a realização da moral. Sendo, assim, o interesse fundamental

²²⁰ Ibid., p. 73.

²²¹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p.21. AK, VIII, 30.

²²² Ibid., p. 22. AK, VIII, 30.

²²³ TERRA, R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*. In.: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 45.

²²⁴ WEIL, E. *Problemas kantianos*. Op.cit., p. 135.

de Kant na *Ideia* seria de ordem moral e não teórica, a tal ponto, que o referido comentador afirma:

A moral conduz à filosofia da história; a filosofia da história, à antropologia filosófica: a lei, pura e *a priori* dirige-se a um ser razoável²²⁵, mas também finito, determinado enquanto tal e, no entanto, cognoscível para si mesmo, um ser que, naturalmente, vive em um estado de natureza do qual, moralmente, se espera que saia.²²⁶

Lafaye, também se aproxima desta visão, posto que para ela a própria ideia de gênero humano há que ser entendida como:

[...] a exigência e o conceito racional de uma união necessária (de uma necessidade prática) de seres racionais em um todo moral. Assim, a razão prática funda a ideia de humanidade como de *um todo onde seus membros são solidários e com o progresso daquele todo devem cooperar*. Para lá se torna produtiva a ideia de uma história universal, a ideia de uma humanidade una e visando uma união cosmopolita.²²⁷

Se atentarmos para o título do *texto de 1784* com esse olhar, podemos imediatamente inferir que ele indica que há, não apenas um interesse especulativo no projeto de uma história da humanidade, mas, também e, fundamentalmente, um interesse prático vinculado ao cosmopolitismo (pois só no seio deste, como diz Lafaye, poderia ter lugar a ideia de seres racionais em um todo moral), ao qual o primeiro estaria subordinado; portanto, é essa perspectiva que orientaria a busca de um sentido para tal história.

Sendo assim, com razão afirma Lafaye, que a investigação da história, na *Ideia de uma história universal*, reenviando-nos para o cosmopolitismo e, através deste, para o direito e para a moralidade, faz emergir por aí “não a inteligibilidade teórica de uma multiplicidade, mas a inteligibilidade prática de um destino. [...] A razão [prossegue ela], na qualidade de

²²⁵ Weil chama atenção para o fato de que, na *Crítica da razão prática*, frequentemente, o homem é apresentado como ser finito e razoável, o que significa dizer, segundo ele, que “O homem ser de necessidades, de instintos, de pulsões, de paixões, ser natural e, enquanto tal, submetido ao mecanismo da natureza, ser inteiramente determinado pelas causas que agem sobre ele e nele, ser de tal maneira condicionado que em momento algum pode conhecer a si mesmo, exceto como determinado, e que a visão do sujeito sobre si mesmo não dispõe de qualquer vantagem de princípio sobre o observador externo. **O mesmo ser é também razoável, isto é, [...] é capaz de pensar** o que, por sua constituição e pela do conhecimento, ele é para sempre incapaz de *conhecer* – ele pode, e não pode deixar de fazê-lo, pensar a totalidade estruturada do mundo.” (WEIL, E. *Problemas kantianos*. Op.cit., p. 107-108. Grifo nosso.).

²²⁶ Ibid., p. 112.

²²⁷ LAFAYE, Caroline G. *Le cosmopolitisme comme exigence morale*. In: Kant cosmopolitique. Direction de Yves Charles Zarka & Caroline Guibet Lafaye. France: Éditions de l'éclat, 2008, p. 91. Influenciada pelas ideias de Muglioni, ela defende, citando-o, que a humanidade prática é o único fundamento da humanidade empírica em sua realização progressiva, de sorte que é o conceito prático de humanidade que permite pensá-la como um sistema e não como um agregado. (MUGLIONI, J-M. *La philosophie de l'histoire de Kant*. Paris: PUF, 1993, p. 153. Apud. LAFAYE, Caroline G. *Le cosmopolitisme comme exigence morale*. Op.cit., p. 88.).

razão prática, exige que os homens formem realmente um todo, onde concordem segundo o direito enquanto cidadãos do mundo.”²²⁸

Ora, se a moralidade representa a maior meta a ser alcançada pela espécie humana, ou seja, a máxima dignidade que podem os homens alcançar, então, necessariamente, a hipótese do progresso moral deve orientar a busca pelo sentido da história e, desse modo, quando se procura apontar certa regularidade nos fenômenos históricos, a preocupação central é tentar identificar esse desenvolvimento moral, por conseguinte, não é propriamente a organização em si da história empírica que mobiliza a atenção do filósofo da história, porém a destinação prática da humanidade.

Uma organização teleológica da história nos ajudaria a compreender para onde a humanidade caminha e a admitir, conseqüentemente, a hipótese de que ela caminha em direção ao melhor, configurando-se, assim, como o guia mais adequado para uma história moral.

Quando Kant, no *Conflito das faculdades (1798)*, se empenha em responder a questão sobre se o gênero humano estaria em constante progresso para o melhor, cuida em esclarecer que para responder a tal pergunta seria necessário recorrer a uma história *pré-anunciadora*²²⁹, pois a pergunta se refere ao futuro e não ao passado, não podendo, por conseguinte, aí ser guiada pelas leis de natureza. Além disso, não se trataria também de uma “história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da *história moral*, e, decerto, não de acordo com o *conceito de gênero (singulorum)*, mas segundo o *todo dos homens [...]*”²³⁰.

Ainda que resguardadas as peculiaridades que distanciam a *Ideia de uma história universal* e o *Conflito*, tais como época em que foram escritas, motivações que as influenciaram, pretensões que encerravam, há que se registrar o elemento comum as duas, a preocupação com o progresso moral da humanidade e, nessa medida, admitir que na *Ideia* tanto quanto no *Conflito*, as leis da natureza não se constituem como as melhores guias e, que tampouco, em ambos os casos, pode-se recorrer a uma história natural, mas, tão somente, a

²²⁸ Ibid., p. 89. Tal organização cosmopolítica não representa, segundo a comentadora, um fim em si mesmo e mais uma vez a inspiração em Muglioni se faz sentir, pois para este, conforme Lafaye: “As teses de Kant sobre a história repousam sob o princípio de humanidade pensada como espécie organizada em um sistema e se desenvolvendo segundo um plano, isto é, sob a ideia do reino dos fins.” (MUGLIONI, J-M. *La philosophie de l'histoire de Kant*. Paris: PUF, 1993, p. 153. Apud. LAFAYE, Caroline G. *Le cosmopolitisme comme exigence morale*. Op.cit., p. 88.). Em outras palavras, pensar a humanidade se desenvolvendo sob um *plano da natureza*, equivale já a pensá-la se desenvolvendo segundo a ideia do reino dos fins.

²²⁹ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 95. AK, VII, 79.

²³⁰ Ibid., p. 95. AK, VII, 79.

uma história moral, se o ponto de vista escolhido para se pensar uma história universal (e certamente este é o anunciado por Kant no *texto de 1784*) for o cosmopolita.

Convém lembrar através do *texto de 1775*, intitulado *Das diferentes raças humanas*, o que Kant entende por história da natureza, mas, para tanto, é imprescindível também considerar o que a difere de uma descrição da natureza.

Nós habitualmente tomamos as denominações *Descrição da Natureza* e *História da Natureza* no mesmo sentido. Mas, está claro que o conhecimento das coisas da natureza, como elas agora são, sempre deixa a desejar o conhecimento daquilo que elas *foram* anteriormente, e por qual série de alterações passaram para chegar ao seu estado presente em todos os lugares. A *História da Natureza*, da qual nos falta quase tudo ainda, ensinar-nos-ia sobre a alteração da forma da terra, bem como sobre a alteração que as criaturas da terra (plantas e animais) sofreram por meio de migrações naturais, e sobre as derivações originadas do protótipo do gênero fundamental [*Stammgattung*] dessas criaturas. Ela provavelmente reduziria uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero, e transformaria o agora tão detalhado sistema escolar de *Descrição da Natureza* em um sistema físico para o entendimento.²³¹

Ora, como se pode perceber, então, a história da natureza vai bem mais além do que uma simples descrição da natureza, que se limita a um conhecimento sobre o como as coisas são atualmente, sem oferecer, no entanto, um conhecimento do que elas foram ou de que alterações sofreram. No texto *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia (1788)*, Kant volta a esclarecer o significado de história da natureza, dando ênfase a essa sua preocupação em remontar a partir das propriedades atuais dos objetos ao que eram, bem como às causas responsáveis por suas transformações.

[...] somente se contentar em remontar o encadeamento de certas propriedades atuais dos objetos da natureza e suas causas em um tempo longínquo segundo as leis da causalidade que não inventamos, mas que deduzimos das forças da natureza, tal qual esta se nos apresenta agora, se contentar de perseguir certa regressão tão longe quanto lhe permita a analogia, aí está o que seria uma *história da natureza*.²³²

Quanto a essa nova forma de conceituar a história, acrescenta mais adiante:

O significado da palavra *história*, ao expressar o mesmo que a palavra grega ‘história’ (relato, descrição), é de uso demasiado antigo e frequente, de forma que deveria ocorrer facilmente a alguém atribuir-lhe outro significado, que poderia designar a investigação natural da origem; [...]. Não obstante, a dificuldade da linguagem para efetuar a distinção não pode suprimir a distinção entre as coisas.²³³

²³¹ KANT, I. *Das diferentes raças humanas*. Trad. Alexandre Hahn In.: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010, p. 16 – 17. AK, II, 434.

²³² KANT, I. *Sur l’usage des principes téléologiques en philosophie*. Trad. Luc Ferry. In: *Euvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade*. France: Gallimard, 1985, p. 564-565. AK, VIII, 162.

²³³ *Ibid.*, p.566. AK, VIII, 163.

A palavra história, significando relato, seria mais apropriada à *descrição da natureza*, enquanto história, como investigação natural da origem, estaria de acordo com a história da natureza.

Já nas *Diferentes raças humanas*, um outro aspecto, também fica claro, a saber, que o recurso às leis mecânicas é inadequado para explicar, por exemplo, o tratamento dos desenvolvimentos ocasionais dos germes e das predisposições naturais que ocorrem em um corpo orgânico (quer da planta quer do animal); com efeito, afirma Kant, que:

Difícilmente o acaso ou causas físico-mecânicas podem produzir um corpo orgânico, tampouco acrescentarão algo à força procriadora deste último, isto é, causarão algo que se autorreproduz em uma forma particular ou na relação das partes. Ar, sol e alimentação podem modificar o crescimento do corpo de um animal, entretanto, essa alteração não está simultaneamente dotada de uma força procriante [*zeugenden Kraft*], que seria capaz de se autorreproduzir também sem essa causa; antes sim, o que deve se reproduzir [*fortpflanzen*] já tem de estar previamente situado na força procriadora [*Zeugungskraft*], bem como previamente determinado a um desenvolvimento [*Auswicklung*] ocasional, segundo as circunstâncias que a criatura pode enfrentar e nas quais deve se conservar firmemente. Pois, nada de estranho aos animais que fosse capaz de aos poucos afastar a criatura da sua determinação original e essencial pode adentrar na força procriadora, e produzir verdadeiras degenerações que se perpetuam²³⁴.

Evidentemente, foge ao nosso propósito enveredar aqui por discussões sobre a forma como Kant concebe o desenvolvimento dos organismos, nosso objetivo é somente registrar que apenas os princípios mecânicos não conseguem responder às demandas investigativas da história da natureza. Cumpre atentar, além disso, para o comentário de Hahn:

Das diferentes raças humanas (1775) merece atenção, pois, além de contribuir para a história e a filosofia da ciência, ilustra o emprego de princípios teleológicos (germes e predisposições) para explicar capacidades “inatas”, tanto de plantas quanto de animais, em vista da adaptação ao meio-ambiente. **Ainda que, nesse ensaio, o emprego de princípios teleológicos tenha um foco explicitamente biológico (físico), ele pode ser tomado como parâmetro para o uso filosófico (metafísico)**, cujo delineamento mais pormenorizado pode ser encontrado no ensaio *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788).²³⁵

Nessa perspectiva, são os princípios teleológicos e não os mecânicos, via de regra, empregados na história natural, tendo aí, como ressalta Hahn, *um foco explicitamente biológico*. Note-se, no entanto, que o uso de princípios teleológicos não se restringe ao

²³⁴ KANT, I. *Das diferentes raças humanas*. Trad. Alexandre Hahn. In.: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 04 - 09, número especial, jul.- dez., 2010, p. 17. AK, II, 435.

²³⁵ HAHN, Alexandre. *Das diferentes raças humanas – Estudo introdutório*. In.: *Kant e-Prints*. Op.cit., p. 08. Grifo nosso.

biológico, podendo ser *tomado como parâmetro para o uso metafísico*, tal como é aplicado na *Ideia de uma história universal*.²³⁶

Tanto para uma história da natureza quanto para uma história da humanidade (ou história do mundo), Kant se utiliza de uma abordagem, fundamentalmente, teleológica; porém a história da natureza, como uma parte da geografia física²³⁷, trata do homem como um simples animal, investiga “o que a natureza faz do homem”²³⁸, enquanto a história da humanidade o trata como um ser de liberdade. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ele alerta, que “o conhecimento das raças humanas, como produtos que fazem parte do jogo da natureza, ainda não entra no conhecimento pragmático do mundo, mas apenas no conhecimento teórico dele”²³⁹, em outras palavras, a história natural desenvolve tão somente um conhecimento teórico sobre os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, porém não poderia fornecer um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*²⁴⁰, sendo esta uma tarefa da antropologia pragmática.

Da mesma forma, a história da humanidade não pode ser interpretada como uma parte da história natural. No *Começo conjectural da história humana*, Kant, inclusive, as

²³⁶ Na interpretação de Santos, a aplicação de princípios teleológicos no estudo dos organismos, constituir-se-á em um paradigma de racionalidade usado sob o modo de analogias e metáforas em campos variados de investigação, assim, “ao longo da década de 80, encontramos amiúde a aplicação da metafórica biológica e do organismo: nos *Prolegômenos*, na *Ideia para uma História universal numa intenção cosmopolita*, na própria *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.” (SANTOS, Leonel R. *A formação do pensamento biológico de Kant*. In.: *Kant e a biologia*. Org. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. São Paulo: Barcarolla, 2012, p. 55-56.). Segundo Santos, isso se justifica pelo fato de que o interesse de Kant por questões ligadas aos seres orgânicos é oriundo de preocupações, eminentemente, filosóficas, uma delas, por exemplo (a que mais nos interessa), diz ele ser “de ordem moral, introduzida pelo interesse prático da razão, que não só quer coerência no mundo moral como quer também a realização efetiva das leis ou imperativos da liberdade como realizar a passagem (*Übergang*) da teleologia moral à teleologia física, e vice-versa; isto é: como inscrever a ordem finalizada da natureza na ordem finalizada dos seres morais, dando assim, um supremo sentido final de ordem moral à própria natureza. E por essa via, a teleologia da natureza encontra também ela a sua inscrição – o seu “fim final” (*Endzweck*) – na teleologia moral.” (Ibid., p. 29.).

²³⁷ Explica Hahn em seu estudo introdutório sobre *Das diferentes raças humanas* que: “Embora o ensaio de 1775 trate de um tópico aparentemente antropológico, Kant entende que a discussão acerca das raças humanas diz respeito ao campo da geografia física. Isto porque, para ele, tal discussão pertence à *história da natureza* do gênero humano, que se propõe a ensinar sobre “a alteração que as criaturas da terra (plantas e animais) sofreram por meio de migrações naturais, e sobre as derivações originadas do protótipo do gênero fundamental dessas criaturas”⁷(B 140-141; AK II 434.). Por ser mais do que uma mera descrição do estado presente das coisas da natureza, essa história deveria “[reduzir] uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero”⁸ (Ibidem, B 141; AK II 434.), e, desta forma, proporcionar um sistema físico para o entendimento. Assim, tendo em vista que a *geografia física* se ocupa apenas das peculiaridades (*Merkwürdigkeiten*) da natureza, o homem é tomado comparativamente por ela, em diversas regiões da Terra, tão-somente segundo a diferença de sua forma (*Bildung*) natural e cor (KANT, *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie*, 1757, AK II 9.)”. (HAHN, Alexandre. *Das diferentes raças humanas – Estudo introdutório*. Op.cit., p. 06.).

²³⁸ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 21. AK, VII, 119.

²³⁹ Ibid., p. 21- 22. AK, VII, 120.

²⁴⁰ Ibid., p. 21. AK, VII, 120.

distingue, ao afirmar que: “A história da *natureza* começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela *é obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela *é obra do homem*.”²⁴¹

Ainda no *Começo*, Kant afirma acerca dessa história filosófica, concebida como a história “do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana [...]”²⁴², que ela tem como *fundamento a filosofia da natureza*²⁴³, contudo entendamos: ela tem como fundamento a filosofia da natureza, porque sua análise do primeiro desenvolvimento da liberdade tem por base as disposições naturais da espécie humana, o que não nos autoriza, no entanto, confundí-la com uma história natural, pois ocupa-se a filosofia histórica com o desenvolvimento da liberdade e não com a servidão ao instinto. Daí porque, como ensina Kant nessa mesma obra, é por oposição da razão à voz da natureza, que é permitido ao homem “a primeira tentativa de uma livre escolha; [...]. Ele 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.”²⁴⁴

É da história da liberdade que também trata a *Ideia de uma história universal*, uma vez que a história (*Geschichte*) se ocupa, como afirma Kant na introdução da *Ideia*, das manifestações da liberdade da vontade²⁴⁵. Observe-se, então, que diferente do que ocorre no *Apêndice*, Kant (não por acaso ou por descuido), no *texto de 1784*, faz a ressalva de que apenas *de certo modo* a história do mundo possui um fio condutor *a priori*. E por que apenas de certo modo?

A organização das ações humanas, que aparentemente são um emaranhado caótico, torna-se possível ao se entender que os efeitos da liberdade, são fenômenos no mundo sensível. Entretanto, isso só minimiza as dificuldades da organização dos fenômenos da liberdade, mas não as fazem desaparecer por completo. Como é o livre jogo das ações humanas que está em questão, trata-se de considerações a respeito de como as coisas deveriam ser e considerações dessa natureza são de ordem prática e não teórica, o teórico ocupa-se com o como as coisas são. Na *Crítica da razão pura*, Kant define o conhecimento teórico e o prático, como se segue:

Contento-me aqui em definir o conhecimento teórico como um conhecimento pelo qual conheço *o que existe* e o prático como aquele em que me represento *o que*

²⁴¹ KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Op.cit., p. 25. AK, VIII, 115.

²⁴² Ibid., p. 14. AK, VIII, 109.

²⁴³ Ibid., p. 14. AK, VIII, 109.

²⁴⁴ Ibid., p. 18. AK, VIII, 112.

²⁴⁵ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 04. AK, VIII, 17.

deverá existir. Em conformidade com isto, o uso teórico da razão é aquele mediante o qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é, enquanto o prático me dá a conhecer *a priori* o que deverá acontecer.²⁴⁶

Também na *Fundamentação*, refere-se à diferença entre o teórico e o prático ao mencionar as leis da natureza e as da liberdade. As leis da natureza são leis “segundo as quais tudo acontece; as leis da liberdade [...] leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas também levando em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece.”²⁴⁷ As leis da liberdade, ao contrário das leis da natureza, não nos podem dar certezas absolutas, infalíveis, pois embora factíveis sua realização nem sempre ocorre.

A expressão “*de certo modo*” usada por Kant parece apontar, então, exatamente para essa natureza peculiar do agir humano, agir marcado tanto pela causalidade natural, quanto pela causalidade livre.

À luz dessa definição, há que se admitir que ao se buscar um sentido racional para a história da humanidade – mesmo que isto seja feito não mediante princípios mecânicos, mas através de princípios teleológicos –, o teórico e o prático se entrelaçam, tem-se de considerar o que existe e o que deverá existir, pois há que se reconstruir os acontecimentos, ocorridos no passado e presente, de forma que eles nos apontem para o que se pode esperar do futuro: o progresso moral dos homens, ideia que podemos admitir como hipótese²⁴⁸.

Por esta razão, ao contrário do que ocorre na investigação da natureza – que trata unicamente daquilo que existe quando se busca a unidade sistemática das coisas conforme a um fim –, no tocante à história, apenas *de certo modo*, pode-se adotar um fio condutor *a priori*, posto que ela envolve o que existe e o que deve existir. Essa pequena diferença de objeto afeta, decisivamente, a forma de compreender a história, uma vez que torna inviável considerar que, tal como ocorre no *Apêndice*, apenas o interesse especulativo (e não este conjugado ao interesse prático) mova essa compreensão.

Com isso não queremos dizer que a história possui um discurso que corresponde ao conhecimento prático, mas sim, que ela é a instância na qual ocorre a unidade entre a teoria e a prática. Com efeito, pensar como seria uma história universal de um ponto de vista cosmopolita é tarefa impossível se não for norteadada pela intenção de conciliação entre o teórico e o prático, sob o primado do último.

²⁴⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 661, p. 526. AK, III, 421.

²⁴⁷ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 63-65. AK, IV, 387-388.

²⁴⁸ Cf. *Crítica da razão pura*, B 661, p. 526. AK, III, 421.

A compreensão da íntima conexão entre o sentido da história e a moralidade, bem como o primado do interesse prático também é compartilhado por Lebrun, que afirma:

Ora, parece-nos possível mostrar que não existe nenhuma falha entre os opúsculos sobre a História e a análise da razão prática, e até mesmo que é uma exigência inscrita nesta última que leva Kant a conferir cidadania filosófica ao “sentido da História”. Se assim for, **a *Weltgeschichte*, longe de ser uma noção marginal ante a razão prática, contribuiria para garantir a supremacia da razão prática**²⁴⁹.

A exigência inscrita na razão prática, que leva ao sentido da história é a exigência de realização da moral na história, por isso, na visão de Lebrun, a *Weltgeschichte*, *contribuiria para garantir a supremacia da razão prática*²⁵⁰. Com efeito, a moral conduz à história (como já havia afirmado também Weil), pois o que nos é ordenado, também deve ser passível de realização e o próprio conceito de reino dos fins pode nos conduzir a essa compreensão.

2.1.1 Realizabilidade da moral e história

É na *Fundamentação*, que a ideia de *reino dos fins* é apresentada a partir da noção de autonomia, à qual Kant passa, por sua vez, por intermédio direto da última formulação do imperativo categórico.

²⁴⁹ LEBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*. In: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 72. Grifo nosso. Embora não seja nosso objetivo refazer aqui o percurso argumentativo de Lebrun, pela viabilidade de sua proposta a ela recorreremos sempre que necessário, cumpre observar, que ele se empenhará em demonstrar sua hipótese da relação entre *Geschichte* e moralidade através da noção de *reino dos fins*, noção esta desenvolvida, por Kant, na *Fundamentação* e que, no seu entender, revela-se como essencial para determinar tal relação.

²⁵⁰ Nossa intenção é seguir nessa direção a fim de indicar a presença de uma preocupação em Kant, já nesse período, em apontar para a relação necessária entre a realizabilidade do dever e a história. Com isto nem todos concordam, segundo Nadai, por exemplo, a hipótese de progresso moral na história não pode ser adequadamente dimensionada à luz da *Ideia de uma história universal*, uma vez que defende, que “apenas em textos posteriores Kant apresenta um modelo de justificação *prático* da filosofia da história, assentado em razões que remetem ao interesse racional pela realização daquilo que a razão prática põe como dever”. (NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. Op.cit., p. 24-25.). Com efeito, prossegue afirmando, que: “Na *Idéia de uma história universal* (...), a hipótese do progresso da humanidade em direção ao desenvolvimento completo de todas as suas disposições naturais voltadas para o uso da razão é justificada apenas a partir da referência à necessidade racional de ordenação sistemática dos conhecimentos da natureza (neste caso, dos fenômenos da liberdade), a qual, por sua vez, depende dos pressupostos de uma *teleologia da natureza*.”(Ibid., p. 25.). Obviamente, essa não é a nossa visão e nos empenharemos em demonstrar que um modelo de justificação prático da filosofia da história kantiana não é algo, absolutamente, estranho ao período em que o referido texto é publicado, sendo, sim, possível esboçá-lo, ainda que, em suas linhas diretrizes, buscando as pistas para tal, principalmente, na *Idéia*, na *primeira Crítica* e na *Fundamentação*, ou seja, buscando desenvolver uma compreensão contextualizada da filosofia da história desse período, o que por sinal não dista muito do tipo de investigação que é preciso ser feita para se apresentar, mesmo no período posterior, qualquer modelo de justificação prática para a filosofia da história kantiana, embora, evidentemente, a partir de um material mais rico e maduro.

O imperativo categórico²⁵¹ só pode ter como fundamento um ser cuja existência tenha em si mesmo um valor absoluto, portanto, que possua um fim em si mesmo. Esse ser é o homem (aliás, diz Kant, não apenas o homem, mas todo ser racional), pois ele “*existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer*”²⁵², devendo ser considerado como fim, tanto nas ações dirigidas a ele, quanto nas ações direcionadas a outros, de tal forma, que o fundamento de um princípio prático supremo é: “a natureza racional existe como fim em si”²⁵³. E porque o ser racional existe com fim em si mesmo, denomina-se pessoa.

O homem racional representa, assim, sua própria existência e, da mesma forma, todo ser racional representa sua existência, sendo, pois, esse princípio prático, tanto um princípio subjetivo, quanto objetivo. Esse princípio prático terá a seguinte formulação: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.*”²⁵⁴

Tal princípio é universal, logo *a priori*, isto é, não pode ser extraído da experiência, e é a universalidade que o capacita a ser uma lei. No terceiro princípio prático da vontade, a saber, “a idéia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora”²⁵⁵, essa característica não só permanece como é ligada à vontade legisladora, pois nos submetemos a nossa própria legislação, contudo, ainda assim, essa é uma legislação universal. Dessa forma, observemos, quanto a esse princípio, que é a ideia de autonomia, que implicitamente é introduzida, porquanto uma vontade de tal forma submetida à lei, isto é, uma vontade incondicional, que exclua de si todos os interesses, por conseguinte, que se autodetermina, deve ser considerada como autolegisladora, ou seja, como autora da lei e este princípio é chamado de “princípio da autonomia da vontade”²⁵⁶. Através da *ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legislante*, passa-se, então, ao princípio de autonomia, com isso há uma mudança significativa na forma do homem se situar em relação à lei, tanto que escreve Kant:

Via-se o homem ligado a leis por seu dever, mas não passava pela cabeça de ninguém que ele estaria submetido apenas à sua legislação própria, embora universal, e que ele

²⁵¹ O imperativo categórico, “*age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 215. AK, IV, 421.), é único e dele podem ser derivados todos os imperativos do dever. (cf. Ibid., p.215. AK, IV, 421.).

²⁵² Ibid., p. 239. AK, IV, 428.

²⁵³ Ibid., p. 243. AK, IV, 429.

²⁵⁴ Ibid., p. 243-245. AK, IV, 429.

²⁵⁵ Ibid., p. 251. AK, IV, 431.

²⁵⁶ Ibid., p. 259. AK, IV, 433.

só estaria obrigado a agir em conformidade com sua vontade própria, mas legislando universalmente, segundo o seu fim natural.²⁵⁷

Com isso, a lei passa a ser entendida como a lei que o próprio ser racional, como legislador universal por natureza, mediante sua vontade, dá a si e aos outros. Lebrun faz algumas considerações importantes sobre o princípio de autonomia, ele afirma, por exemplo, que:

Se eu determino a minha vontade de modo a romper com toda motivação natural, é porque estou cumprindo a função de legislador *a que me destinava a natureza* [...]. De modo que minha obediência à Lei me aparece, agora, como o ato conforme, por excelência, ao sentido de minha existência. E, com isso mesmo, adquire uma nova compreensão de *por que* nunca devo tratar a humanidade racionalável como mero meio [...].

Tal é o considerável progresso proporcionado pela etapa da autonomia: desde que tenho consciência desta, porto-me como sujeito racionalável *que sou chamado a ser*.²⁵⁸

O ser racional se reconhece na lei, na medida em que a tem como expressão de sua vontade, por isso a autonomia o aproxima da liberdade, ao invés de aproximá-lo da coação, bem como do próprio sentido da sua existência, pois o agir em conformidade com sua própria vontade, legislando universalmente é o fim natural a que se destina.

Diz Kant, que o princípio da autonomia conduz a outro conceito, com o qual se relaciona, o de reino dos fins. Temos o que se pode chamar de reino quando seres racionais diferentes, encontram-se ligados, de forma sistemática, por meio de leis comuns, leis que determinam fins segundo sua validade universal²⁵⁹. Ocorre que todos os seres racionais, segundo Kant, acham-se sob a lei, que ordena que...

[...] cada um deles *jamais* deve tratar a si mesmo e a todos os outros *como meros meios*, mas sempre *ao mesmo tempo como fim em si mesmo*. Destarte, porém, tem origem uma ligação sistemática de seres racionais mediante leis objetivas comuns, isto é, um reino, o qual se pode chamar, visto que essas leis visam justamente a

²⁵⁷ Ibid., p. 257. AK, IV, 432.

²⁵⁸ LEBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*. Op.cit., p. 74 -75.

²⁵⁹ Observe-se que Kant, na terceira formulação do imperativo categórico, vale-se da analogia da lei moral com a lei de natureza para pensar a primeira a partir das mesmas exigências de universalidade que a segunda; quanto a isto comenta Pimenta, que: “Analogicamente, a lei moral pode ser pensada como lei da natureza [...]”. Isto, dentre outros motivos, porque só há uma razão e o que é pensado à luz desta é *a priori*, por conseguinte universal, tal qual ocorre à lei natural. (PIMENTA, Pedro Paulo. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004, p. 63.). Da mesma forma, para tratar de um reino dos fins, Kant, recorre à analogia com um reino da natureza, nesse sentido afirma: “Um reino dos fins, portanto, só é possível segundo a analogia com um reino da natureza, aquele, porém, apenas segundo máximas, isto é, regras impostas a si mesmo, esta apenas segundo leis de causas eficientes necessitadas externamente.” (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 279. AK, IV, 438.).

relação desses seres uns com os outros enquanto fins e meios, um reino dos fins (que é por certo apenas um ideal)²⁶⁰.

Sem a relação entre a ação e a legislação universal não é possível um reino dos fins. Como membro do reino dos fins o homem tanto legisla universalmente, quanto se submete às leis (pois a lei a que ele se submete é a lei que ele próprio se dá); este submeter-se à lei ocorre todas as vezes que ao praticar uma ação acolhe apenas máximas que saiba poderem se tornar uma lei universal. É nessa relação da ação com a legislação, que afirma, Kant, consistir a moralidade e ser possível um reino dos fins: “[...] a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins.”²⁶¹. Em outras palavras, embora o homem seja destinado, por natureza, a ser um fim em si²⁶², somente como legislador no reino dos fins, portanto, apenas por meio da moralidade, é que esta sua disposição natural pode se realizar.

No entender de Lebrun²⁶³, um dos importantes passos que se efetuam no estabelecimento da relação do princípio de autonomia com o reino dos fins é que os seres racionais ao serem concebidos como membros de um reino passam a ser identificados como membros de uma totalidade e não mais apenas como uma pluralidade de indivíduos isolados (como ocorria através da segunda formulação do imperativo)²⁶⁴, isto é, passam a ser membros de um mundo comum²⁶⁵.

Quanto ao reino dos fins ser tratado como uma ideia possível por Kant, convém atentar para uma nota de rodapé da *Fundamentação*, na qual ele afirma:

A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral, um possível reino dos fins como um reino da natureza. Lá o reino dos fins é uma idéia teórica, para a explicação daquilo que existe. Aqui é uma idéia prática, a fim de realizar o

²⁶⁰ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 259- 261. AK, IV, 433.

²⁶¹ Ibid., p. 265. AK, IV, 435.

²⁶² Ibid., p. 269. AK, IV, 435.

²⁶³ LEBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*. Op.cit., p. 76-77.

²⁶⁴ Cumprir lembrar, que, segundo Kant, os três modos de representar o princípio da moralidade não passam de representação da mesma lei, cada uma reunindo em si as outras, tanto que as três formulações encontram-se articuladas através das categorias de unidade, pluralidade e totalidade e, nessa perspectiva, de acordo com o que nos ensina a *Crítica da razão pura*, “a terceira categoria resulta sempre da ligação da segunda com a primeira da sua classe.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 110, p. 114. AK, III, 96.).

²⁶⁵ Kant ao tratar do conceito de comunidade ética, na *Religião*, a define como “uma associação dos homens sob simples leis de virtude” (KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 100. AK, VI, 94.). Afirma, ainda, que tal conceito sempre está “referido ao ideal de uma totalidade de todos os homens [...]. Por conseguinte, uma multidão de homens unidos nesse propósito não pode, todavia, chamar-se a própria comunidade ética, mas somente uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens [...] a fim de erigir um todo ético absoluto [...]” (Ibid., p. 102. AK, VI, 96.). Em outras palavras, a ideia de comunidade ética, tem como modelo o ideal de um todo ético absoluto ou reino dos fins.

que não existe, mas **pode se tornar efetivamente real por nossas ações e omissões e isso, aliás, exatamente em conformidade com essa idéia.**²⁶⁶

O reino dos fins é uma ideia prática que serve como medida para nossas ações, porque podemos ajuizar sobre a conformidade de nossas ações com ela e nos esforçar por torná-la uma realidade, portanto, não é uma quimera vazia, mas uma ideia; ideia que soa como uma espécie de convocação da humanidade para o desenvolvimento de um todo moral, nessa medida, pode-se dizer que ela prescreve uma tarefa, uma finalidade última que orienta a história dos homens, considerada como desenvolvimento de todas as disposições originais da espécie.

Obviamente, o progresso moral dos homens só pode decorrer da livre decisão destes de agirem moralmente. Sendo assim, desde que façam o que devam e que lutem para que essa melhoria moral aconteça numa escala global, podem ter esperança de que a história universal se encaminhe para a realização de um todo moral. Kant torna explícito, na *Ideia*, esse poder que os homens possuem, por meio de sua capacidade racional, de trabalhar em prol da realização de um mundo moral, bem como a confiança de que, nestes termos, a podem esperar; com efeito, afirma:

[...] a natureza humana não se mostra indiferente ante a mais longínqua época que nossa espécie deve alcançar, desde que ela possa ser esperada com segurança. Principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes. Graças a isso, o mais leve sinal de sua aproximação torna-se muito importante para nós.²⁶⁷

A *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, não pode ser confundida, no entanto, por ser uma história filosófica portadora de esperança, com uma mera ilusão, com um projeto irrealizável, basta atentarmos para o conceito de “ideia” exposto na introdução da *Pedagogia* e para a reflexão subsequente para compreendermos a que tipo de espera nos remete Kant, a saber:

Uma ideia não é outra coisa que o conceito de uma perfeição não encontrada ainda na experiência. Por exemplo, a ideia de uma república perfeita, regida por leis da justiça, e por que isto é impossível? Basta que nossa ideia seja exata para que vença os obstáculos que em sua realização encontre. Seria a verdade uma mera ilusão pelo fato de que todo mundo mentisse? A ideia de uma educação que desenvolva nos homens todas suas disposições naturais é, sem dúvida, verdadeira.²⁶⁸

²⁶⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 271. Grifo nosso. AK, IV, 436.

²⁶⁷ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 17-18. AK, VIII, 27.

²⁶⁸ KANT, I. *Pedagogia*. Trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual. Madrid: Akal, 2003, p. 33. AK, IX, 444-445.

Esta passagem é bastante significativa, ora por se prestar a esclarecer que o fato de atestarmos no mundo fenomênico, frequentemente, o oposto do que a ideia reguladora propõe, não nos permite entender a referida ideia como uma mera ilusão; ora por afirmar que algo da esfera do dever ser pode vir a se realizar, desde que os obstáculos a essa realização sejam vencidos, muito embora ela *não seja encontrada ainda na experiência*. Em última análise, isto nos torna mais responsáveis pelo que esperar, além de tornar nossa esperança mais palpável de um ponto de vista histórico. Como diz Kant na *Ideia*, abre-se...

[...] uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida.²⁶⁹

Nesse aspecto a *Fundamentação* reitera, plenamente, não só o contido na *Ideia*, quanto o exposto na primeira *Crítica*, anunciado no *Cânone da razão pura*, a saber:

A razão pura contém [...] não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, *ações* que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem. Com efeito, como ela proclama que esses actos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer.²⁷⁰

Ainda no *Cânone da razão pura*, Kant continua oferecendo uma definição de mundo moral, ao mesmo tempo, que aponta para sua influência no mundo sensível:

Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode* sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve* sê-lo, segundo as leis necessárias da *moralidade*). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar [...]. Nesse sentido **é, pois, uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. A ideia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objectiva**, não como se ela se reportasse a um objecto de uma intuição inteligível [...], mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objecto da razão pura no seu uso prático e a um *corpos mysticum* dos seres racionais que nele se encontram, na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro.²⁷¹

²⁶⁹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p.21. AK, VIII, 30.

²⁷⁰ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 835, p. 641. AK, III, 524.

²⁷¹ *Ibid.*, B 836, p. 641 – 642. AK, III, 524 - 525. Grifos nossos.

A referida passagem nos coloca diante da realidade objetiva que os princípios da razão pura possuem em seu uso prático, isto é, moral, pois não obstante ser o mundo moral (mundo conforme a todas as leis morais) um mundo inteligível e como tal uma simples ideia prática, diz Kant, que ele deve e pode influir realmente no mundo sensível, tornando-o, portanto, o máximo possível conforme a essa ideia.

Há que se atentar, entretanto, para este último aspecto referido, isto é, que o mundo sensível deve se conformar *tanto quanto possível* à ideia prática de um mundo moral; *tanto quanto possível*, porque só podemos promover uma aproximação com essa ideia. Nour expõe muito bem a questão, com efeito, diz ela:

Enquanto a tarefa da razão em seu uso teórico é de conhecer o mundo empírico, e não de criá-lo, a tarefa da razão em seu uso prático é de estruturar o mundo empírico segundo a lei prática, já que o mundo sensível não tem ainda uma forma moral. As idéias da razão devem então ser produzidas a partir da livre vontade do agente, por meio de suas ações práticas, no mundo empírico.

Como é impossível que o que a lei prática prescreve se torne uma realidade empírica, dada a imperfeição do mundo, podemos apenas nos aproximar de sua completa realização, produzindo no mundo empírico o que Kant chama de um “símbolo”.²⁷²

Nessa mesma perspectiva é que devemos considerar o reino dos fins como um ideal, devendo a humanidade se aproximar da sua realização; com efeito, na *Fundamentação*, Kant deixa isso claro ao afirmar no tocante ao reino dos fins, que ele:

[...] viria efetivamente a se realizar mediante máximas cuja regra é prescrita pelo imperativo categórico a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*. Todavia, muito embora o ser racional não possa contar com que todos os outros, mesmo que ele próprio siga essa máxima pontualmente, sejam por isso mesmo fiéis a mesma máxima, nem tampouco com que o reino da natureza e a ordem conforme a fins do mesmo concordem com ele [...], isto é, com que o reino da natureza favoreça sua expectativa de felicidade, permanece, no entanto, em pleno vigor aquela lei: “age segundo máximas de um membro universalmente legislador de um reino dos fins meramente possível”, porque ele comanda categoricamente.²⁷³

Com isso ele não está, de maneira alguma, dizendo ao homem que cruze os braços e se renda ao fato de sua condição finita e imperfeita ou que espere pela ação da *Providência*,

²⁷²NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 61-62. Na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, Kant presta o seguinte esclarecimento: “[...] a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo uso prático da razão. A realização desta ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determinar e, por conseguinte, sempre sob a influência do conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às ações reais.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 385, p. 317-318. AK, III, 254.).

²⁷³KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 279. AK, IV, 438-339.

pois o simples fato de agirmos como seres autônomos já nos faz conferir possibilidade ao reino dos fins. Como bem o percebeu Lebrun: “É na medida em que visa a autonomia que o homem visa a si mesmo e a todos os seres racionáveis como legisladores universais. E tal visar espontâneo, o que é senão o “reino dos fins?”²⁷⁴ Com efeito, ressalta Lebrun, que o reino dos fins não é um país no qual ingressamos, nem algo que se ofereça à contemplação, é apenas o horizonte de um ato, de modo que a ele “eu já me conduzo, simplesmente porque levo a sério o fato de pertencer ao mundo inteligível”²⁷⁵.

Na *Religião*, Kant, ao tratar da instituição do reino dos fins, muito embora, afirme que a execução de um povo de Deus moral só possa ser esperada de Deus e não do próprio homem, deixa claro também, que:

[...] não é permitido ao homem estar inactivo quanto a este negócio e deixar que a Providência actue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente o seu interesse moral privado, deixando a uma sabedoria superior o todo do interesse do gênero humano (segundo a sua determinação moral).²⁷⁶

A própria possibilidade do reino dos fins é pensada por Kant, conforme este deixa claro na *Fundamentação*, mediante o agir de um ser racional que toma suas máximas tanto do ponto de vista de si mesmo, quanto do ponto de vista do outro ser racional, enquanto ser legislante, de tal modo que afirma: “Ora, dessa maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como um reino dos fins, e isso pela própria legislação de todas as pessoas enquanto membros.”²⁷⁷

Dessa forma, Kant não isenta a humanidade de perseguir o objetivo de um todo moral, ao contrário, temos o dever de tender a ele²⁷⁸. Todavia, expulsa, para longe de seu pensamento, a ideia de que podemos ter a certeza do progresso moral e, nessa medida, fazer predições a seu respeito, porquanto não se trata de uma teoria propriamente dita²⁷⁹.

²⁷⁴ LEBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*. Op.cit., p. 79 - 80.

²⁷⁵ Ibid., p. 80.

²⁷⁶ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Op.cit., p. 106-107. AK, VI, 100 – 101.

²⁷⁷ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 277. AK, IV, 438.

²⁷⁸ Na *Paz perpétua*, lê-se: “**O que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever**, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coacção da natureza cause dano a esta liberdade [...]” (KANT, I. *A paz perpétua*. In.: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p.145-146. AK, VIII, 365. Grifo nosso.).

²⁷⁹ É interessante atentar, quanto a isso, para o comentário de Kant feito nos *Progressos da metafísica*: “**Que o mundo no seu todo progride sempre para o melhor, eis o que nenhuma teoria autoriza a admitir, mas, sim, a pura razão prática**, a qual lhe ordena dogmaticamente agir segundo uma tal hipótese e assim, em conformidade com este princípio, para si faz uma teoria, à qual, deste ponto de vista, nada mais pode conceder do que o ser pensável (*Denkbarkeit*) – o que não chega, nem de longe, para provar, sob o aspecto teórico a

Segundo Lebrun, ignorar as advertências kantianas, tais como a acima mencionada, significaria incorrer no perigo de cair em um devaneio místico, que seria considerar o mundo noumênico como capaz de tomar forma sensível²⁸⁰, ao mesmo tempo, ressalta que a vantagem quando escapamos desse perigo de divagação é que podemos, a partir de seu fundamento suprassensível, refletir sobre a humanidade.

[...] ficamos capacitados a interpretar o fenômeno (humano) como se este fosse destinado, *por natureza*, a tornar-se *mundus noumenon* – como se fosse um mandamento *da sua natureza animal* que forçou a humanidade a *desnaturalizar-se* e a realizar-se enquanto puramente racional.²⁸¹

Por considerar que os seres humanos dispõem de um fundamento suprassensível, que autoriza a pensá-los como seres que podem e devem progredir moralmente, é que Kant pôde refletir sobre o sentido da história na *Ideia de uma história universal* recorrendo a um modelo teleológico de história e admitindo, implicitamente, a hipótese de um progresso moral da humanidade²⁸². Sob a orientação dessa hipótese, todas as nossas disposições naturais, ativadas pelos antagonismos sociais (meio de que se vale a natureza), desenvolver-se-iam de modo a nos aproximarmos mais e mais de um todo moral, simbolizado pelo reino dos fins, já que este é possível de ser realizado, embora não do ponto de vista da perfeição que exige, na medida em que é um ideal.

realidade objectiva deste ideal, mas satisfaz inteiramente a razão do ponto de vista moralmente prático.” (KANT, I. *Progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995, p. 84. AK, XX, 307. Grifo nosso.).

²⁸⁰ Lebrun, G. *Uma escatologia para a moral*. Op.cit., p. 99.

²⁸¹ Ibid., p. 100.

²⁸² Goldmann, ao tratar da filosofia da história de Kant, percebeu que os escritos que versavam sobre esse tema, não se tratavam de escritos menores, porém entendeu que “o esquema lógico da resposta dada aos problemas da filosofia da história está estreitamente aparentado ao da resposta que se encontra na filosofia da religião.” (GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 223- 224.). Dito isto, para Goldman a filosofia da história à semelhança da filosofia da religião, preocupa-se com o como a humanidade pode ser conduzida ao Soberano Bem, portanto, assim define a sua questão: “Em que medida a história, enquanto evolução da comunidade humana, pode conduzir à realização do soberano bem, e de que modo podemos desde agora, em nossa vida presente, cumprir nosso destino e atingir o soberano bem? Quer dizer que a filosofia da história deve responder a uma questão ética e faz parte da filosofia prática.”(Ibid., p. 226.). Diferente de Goldmann, nos propomos a tratar a filosofia da história de Kant, apenas à luz do opúsculo *Ideia de uma história universal*, para tanto, temos procurado buscar seus pressupostos basicamente na *primeira Crítica*, bem como sua vinculação com a *Fundamentação* (escrita na mesma época da *Ideia*). Entretanto, podemos perceber que a questão da filosofia da história na *Ideia*, se ainda não pode ser remetida para a realização do soberano bem, como fez Goldmann, referindo a filosofia da história kantiana, de um modo geral, para esta questão, pode, no entanto, ser redirecionada para outra semelhante, que podemos elaborar, parafraseando Goldmann, do seguinte modo: Em que medida a história, enquanto evolução da comunidade humana, **pode conduzir à realização do reino dos fins**, e de que modo podemos desde agora, em nossa vida presente, cumprir nosso destino e atingir o reino dos fins? E, dessa forma, podemos concluir, afirmando, ainda tomando-o como referência, que a filosofia da história de Kant visa na *Ideia* responder a uma questão ética.

Entretanto, no entender de Lebrun, a confiança do sujeito moral estaria não em esperar e imaginar o dia em que os homens, plenamente conscientes, começariam a cumprir a missão a eles confiada pelo Criador, porém:

[...] no olhar para trás que lhe permite constatar que a humanidade, sem o querer, já avançou nessa via, e que o supra-sensível já fez um caminho terrestre (através do antagonismo dos interesses, através das guerras, através da cultura e dos vícios por ela propagados [...]). E, isso, sem que os seres sensíveis nisso tomassem qualquer parte. É por aí que a noção de *Geschichte* permite satisfazer a exigência imposta pela razão prática, ao mesmo tempo que, elegantemente, concilia o que, de um ponto de vista crítico, poderia aparecer como inconciliável.²⁸³

Contudo, se podemos, ao olhar para trás, ver através da história aquilo que a humanidade, embora lenta e penosamente, conquistou, é porque esse é o seu fim natural e é ele que dá sentido à sua existência, tornando, inclusive, a espera e o esforço pela moralização da humanidade uma espera e um esforço por um desenvolvimento passível de realização – como observa Weil, “sem essa convicção, o ser finito, caindo no desespero, deixaria de trabalhar para a realização do reino dos fins.”²⁸⁴ Sendo assim, outro importante aspecto desta discussão se anuncia, pois o homem deve fazer **do fim da natureza** seu próprio fim. Tal é o que poderemos constatar através da exposição e análise das proposições da *Ideia* – que faremos em seguida.

2.2 Exposição e análise das proposições da *Ideia de uma história universal*

Com base nos argumentos anteriores, entendemos e reiteramos que a preocupação de Kant com a história empírica nada mais é do que um meio para a compreensão de algo que a subjaz, ultrapassa e lhe dá unidade, a saber, o sentido da história, sendo este um sentido moral; primeiro porque o aspecto da razão que pode elevar o homem acima da animalidade e conduzi-lo a um fim mais elevado é o aspecto moral (“a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade.”²⁸⁵); segundo, porque há uma exigência de que a moral se realize historicamente, tanto por ser este um fim da natureza para os seres racionais, quanto porque o homem deve poder realizar, aquilo que a

²⁸³ Lebrun, G. *Uma escatologia para a moral*. Op.cit., p. 101.

²⁸⁴ WEIL, E. *Problemas kantianos*. Op.cit., p. 111.

²⁸⁵ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p.265. AK, IV, 435.

lei moral lhe ordena. Dessa forma, o que está em jogo é a realização da destinação prática da razão.

Sendo assim, não se trata na *Ideia* apenas de uma transposição do modelo empregado no conhecimento da natureza para a filosofia da história, pois a história humana considerada sob o prisma de uma natureza teleológica pode ser entendida como o desenvolvimento progressivo da disposição originária da razão para a moralidade e isto tem suas implicações.

Conforme veremos a seguir, Kant preparara o desdobramento da teleologia natural na história nas quatro primeiras proposições.

Na primeira tese ou proposição Kant enuncia a teleologia natural, presente em toda e qualquer criatura, como se segue: “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.*”²⁸⁶ A concepção de teleologia natural já desenvolvida na primeira *Crítica*, onde é introduzido o tema da finalidade presente nos organismos, reaparece agora para fundamentar o desenvolvimento das disposições naturais conforme a fins, funcionando como pano de fundo da *Ideia*, que na primeira proposição a apresenta como princípio geral.

Na referida proposição, Kant, a fim de sustentar sua afirmação, apela para a observação tanto da organização externa dos animais, quanto de seus órgãos internos, testemunhas por excelência da teleologia natural. Ele conclui: “se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão.”²⁸⁷ Parte, assim, na primeira proposição, da necessidade de um *fio condutor da razão*, isto é, uma ideia reguladora, que lhe permita pensar a natureza em conformidade a um fim.

A articulação entre o nexa final e o nexa mecânico estabelecido na *Crítica da razão pura* é reafirmada, pois, conforme vimos no primeiro capítulo, apenas sob a direção de um princípio regulador da unidade sistemática de uma conexão teleológica “devemos prosseguir a ligação físico-mecânica segundo leis universais. Só desta maneira é que o princípio de unidade final pode estender, a todo tempo, o uso da razão relativamente à experiência.”²⁸⁸

Na segunda proposição, por sua vez, diferentemente do que ocorre na primeira *Crítica*, onde o foco eram os organismos, toma em consideração não mais a tendência natural de desenvolvimento presente em todos eles, mas, em particular, em um tipo específico de organismo, o homem, que, no reino das coisas criadas, desponta como “única criatura racional

²⁸⁶ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 05. AK, VIII, 18.

²⁸⁷ Ibid., p. 05. AK, VIII, 18.

²⁸⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 720, p. 563. AK, III, 455.

sobre a terra”.²⁸⁹ A teleologia passa, então, a ser relacionada, exclusivamente ao desenvolvimento das disposições naturais voltadas para o uso da razão humana.

O homem tal como os demais organismos, como ser da natureza que é, possui disposições naturais que devem se desenvolver conforme fins, todavia o foco de Kant não é o desenvolvimento das disposições instintivas do homem, mas aquelas voltadas para o uso da razão – disposições estas, cujo desenvolvimento só se dá na espécie e não no indivíduo, pois só pode acontecer ao longo “de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito”²⁹⁰.

Destarte, a tarefa imputada pela natureza à humanidade – tarefa inscrita na própria natureza humana – tem precisamente um movimento fundamental, que é o da superação do instinto pela razão, portanto, quanto maior o grau de esclarecimento, isto é, do aumento de luzes dos seres racionais (leve isso o tempo que necessitar), mais próximos estarão da plena realização do *plano da natureza*. Os homens, diz Kant, mesmo sem disto terem conhecimento e perseguindo, por assim dizer, seus objetivos particulares, seguem “como a um fio condutor, o propósito da natureza”²⁹¹; o que significa dizer que esse sentido da história não só lhes ultrapassa, como escapa, está para lá dos interesses no quais a sua existência natural se move.

Cumprir observar, entretanto, que o desenvolvimento das disposições naturais humanas deve ser perseguido pelos homens, deve ser *objetivo de seus esforços, pelo menos na ideia* e como passível de realização no mundo, ainda que através de *uma série talvez indefinida de gerações*, pois se tal desenvolvimento não fosse crido como realizável seria inútil e isso colocaria a natureza, bem como sua sabedoria, em descrédito. Kant diz isto na passagem que se segue:

[...] este momento precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão **as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade** – o que **aboliria todos os princípios práticos**, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeita, apenas nos homens, de ser um jogo infantil.²⁹²

²⁸⁹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 05. AK, VIII, 18.

²⁹⁰ Ibid., p. 06. AK, VIII, 19.

²⁹¹ Ibid., p.04. AK, VIII, 17.

²⁹² Ibid., p. 06. AK, VIII, 19. Grifos nossos.

Na primeira *Crítica*, ele já havia afirmado, que “é totalmente impossível demonstrar que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade.”²⁹³ Logo, toda e qualquer disposição natural possui um fim, inclusive as disposições naturais humanas. Por outro lado, se nos demais seres a natureza cumpre seu propósito, por qual razão, somente no tocante aos homens, tornar-se-ia suspeita “de ser um jogo infantil”²⁹⁴?

Kant quer com isso mostrar, que sendo o propósito da natureza o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas, não seria razoável, tampouco justificável, considerá-lo como inexequível. Além disso, restaria aos seres humanos apenas a, nada consoladora, desesperança. Atente-se, ainda, para o fato de que isto teria, concomitantemente, como consequência: *a abolição de todos os princípios práticos*.

O texto não explicita quais são esses princípios práticos, porém, apresentaremos razões suficientes para demonstrar que Kant está se referindo a princípios pragmáticos e a princípios morais. Uma dessas razões pode ser extraída da primeira *Crítica*, mais especificamente, do *Cânone da razão pura*.

No *Cânone*, após apresentar os motivos que o levam a concluir que os três objetos da razão, a saber, a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus, não são necessários para o saber, admite, no entanto, que estes possuem uma importância na ordem prática²⁹⁵; define o prático como “tudo aquilo que é possível pela liberdade”²⁹⁶. Tendo em vista esta definição, explica que nosso livre arbítrio²⁹⁷ pode ser determinado por condições empíricas, caso em que a razão só pode fornecer “leis práticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos”²⁹⁸. Estas leis são chamadas de pragmáticas.

Além destas, ressalta, que há leis cujo fim é dado inteiramente *a priori* pela razão e que, portanto, ao contrário das primeiras, seus comandos não são empiricamente condicionados, são absolutos, porque são produtos apenas da razão pura, logo a razão não é determinada por outras influências; tais leis práticas puras são chamadas de leis objetivas da

²⁹³ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 716, p. 561. AK, III, 453.

²⁹⁴ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 06. AK, VIII, 19.

²⁹⁵ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 827- 828, p. 636. AK, III, 519.

²⁹⁶ *Ibid.*, B 828, p. 636. AK, III, 520.

²⁹⁷ Mais adiante Kant dirá: “Efectivamente, um arbítrio é *simplesmente animal (arbitrium brutum)* quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio (arbitrium libero)* e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*. (*Ibid.*, B 830, p. 637. AK, III, 520.).

²⁹⁸ *Ibid.*, B 828, p. 636. AK, III, 521.

liberdade ou leis morais. Elas “expressam *o que deve acontecer*, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece* [...]”²⁹⁹

Em função de tais considerações, afirma Kant que os objetos da razão possuem um fim mais remoto, qual seja: “*o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao fim supremo, decorre daí que **o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral.**”³⁰⁰

Nessa perspectiva, temos que admitir que, se é verdade que o prático se refere às nossas ações livres, é igualmente verdade, que tais ações podem ser tanto comandadas por leis pragmáticas, condicionadas, quanto por leis morais, incondicionadas.

É a livre vontade dos homens que se manifesta através da sua ação na história, como diz Kant na introdução da *Ideia* e – conforme a segunda proposição da mesma obra – são as disposições naturais voltadas para o uso da razão que devem se desenvolver na espécie humana. Seguramente, o desenvolvimento desse uso da razão está orientado tanto para nos fornecer os meios necessários para a obtenção dos fins, dados pelas nossas inclinações, quanto para a realização dos fins dados *a priori* pela razão, fins morais.

Não obstante, como ensina a *Crítica da razão pura*, os fins dados pela nossa inclinação podem ser unificados em um único fim, a saber, a felicidade³⁰¹, ao passo que se considerarmos nossa conduta em relação ao fim supremo (*o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão*), ele *consiste somente no que é moral*.

Por essa orientação é possível inferir que os princípios práticos, aos quais se refere Kant na *Ideia* – princípios que na ausência da possibilidade de realização do desenvolvimento das disposições naturais orientadas para o uso da razão são abolidos –, são não apenas os pragmáticos, mas também e, fundamentalmente, os morais, isto é, os que se referem à possibilidade de melhoramento moral da espécie.

Há que se observar, entretanto, que na *Metafísica dos costumes*, Kant também insiste em afirmar, tal como fizera na *primeira Crítica*, que as “leis da liberdade são denominadas *leis morais*”³⁰², porém, explicita ainda mais o que entende por essas leis, esclarecendo que:

Enquanto dirigidas meramente a ações externas e à sua conformidade à lei, são chamadas de *leis jurídicas*; porém, se adicionalmente requererem que elas próprias

²⁹⁹ Ibid., B 830, p. 638. AK, III, 521.

³⁰⁰ Ibid., B 828 – 829, p. 636. AK, III, 520. Grifo nosso.

³⁰¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 828, p. 636. AK, III, 520.

³⁰² KANT, I. *A Metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003, p. 63. AK, VI, 214.

(as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, são *leis éticas* e, então, diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a legalidade de uma ação, e a conformidade com as leis éticas é a sua moralidade. A liberdade à qual as primeiras leis se referem só pode ser liberdade no uso externo da escolha, mas a liberdade à qual as últimas se referem é liberdade tanto no uso externo como no interno da escolha, porquanto é determinada por leis da razão.³⁰³

Segundo Terra, isso significa que a moral possui, em Kant, um sentido amplo, que precisa ser considerado, sob pena de se separar direito e ética desconsiderando os elementos que lhe são comuns.³⁰⁴ Dessa forma, explica que: “Como divisão da doutrina dos costumes (da moral), o direito se opõe à ética (doutrina da virtude), e não à moral, que é mais ampla que esta; o que pode confundir é a denominação de moralidade ao acordo das ações com as leis éticas.”³⁰⁵

A *metafísica dos costumes* trata de princípios ou leis racionais a priori que regulam a conduta humana, em razão disso, pode ser denominada de metafísica moral e é composta de duas partes, a doutrina do direito e a doutrina da virtude, sendo assim, como ambas estão fundadas em princípios puros *a priori* não é apenas no âmbito da ética que a experiência revela sua insuficiência como fonte capaz de originar as leis da conduta humana, ela também revela a mesma insuficiência no tocante a ser fonte dos princípios norteadores do direito³⁰⁶.

Ora, mas se por um lado, a moral possui um sentido geral e comum, englobando tanto o direito quanto à ética, por outro, como vimos, ética e direito são distintos, pois no

³⁰³ Ibid., p. 63 -64. AK,VI, 214.

³⁰⁴ TERRA, Ricardo R. *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*. In: Kant no Brasil. Org. Daniel Omar Perez. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 87-88.

³⁰⁵ Ibid., p. 88. Mesmo sem a pretensão de aprofundar a questão é digno de nota que, conforme explica Terra: “Direito e virtude participam da doutrina dos costumes e têm os mesmos fundamentos últimos, o que é consequência da unidade da razão prática, sendo as duas legislações provenientes da autonomia da vontade. [...] A autonomia da vontade é o fundamento das duas legislações, o princípio supremo da doutrina dos costumes é o imperativo categórico.” (Ibid., p. 90-91.). Soromenho-Marques também menciona esse fundo comum e o aponta como a diferença marcante de Kant em relação as escolas jusnaturalistas anteriores, pois, segundo ele, ao fazer pertencer as leis jurídica às leis morais, definindo estas últimas como leis da liberdade, Kant caracterizou a própria razão prática como autonomia, conseqüentemente, tornou “os imperativos jurídicos em imperativos categóricos, inteiramente diversos na sua definição dos imperativos técnicos. A lei jurídica ganha, assim, os contornos de uma *exigência incondicionada* de realização da liberdade (...)”. (SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 373.). Soromenho percebe que isso traz uma consequência importante para a sociedade política (que é uma esfera regulada pelo direito), na medida em que, diz ele: “Fazer da política uma simples gestão habilidosa das condições e da vida dos cidadãos equivaleria a abdicar do primado das leis jurídicas e da opção racional de estender à órbita social as consequências de uma prática genuinamente orientada pelos princípios do dever, ainda que só relativo à conformidade externa dos nossos actos com as leis emanadas da nossa razão.” (Ibid., p. 398.). Dessa forma, uma vez que o direito é a expressão exterior dos imperativos práticos, é ele que deve tomar as rédeas do poder, ao invés de a ele se subordinar. (Ibid., p. 412.). Evidentemente, avaliar as implicações últimas de tais considerações, foge completamente da proposta de nossa pesquisa.

³⁰⁶ Quanto a isto, Soromenho-Marques comenta, que: “A pertença do direito à liberdade torna-o tão diferente das legislações positivas concretas, como a religião racional o é da versão difundida pelos rituais de culto das Igrejas históricas.” (SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., Ibid., p. 374.).

plano do direito basta que as ações correspondam às leis, caso em que as leis da liberdade são chamadas de jurídicas e a ação em conformidade com essas leis é denominada de legalidade; enquanto que no âmbito da ética, as leis servem de *fundamentos determinantes da ação* e a conformidade da ação com tais leis é chamada moralidade.

No primeiro caso não se leva em conta o motivo da ação, mas apenas a conformidade desta ou não com a lei, já no segundo caso, a própria “idéia de dever que emerge da lei é também o motivo da ação [...]”³⁰⁷ No que concerne, portanto, a dimensão da moralidade, temos que uma ação é tida como moral se e somente se for cumprida por dever, isto é, não por inclinação ou por interesse, desse modo, não é também o fim da ação que é visado no seu cumprimento.

Ora, do exposto até aqui se deve salientar de pertinente para nossa pesquisa, que a diferença entre a ação legal e a ação moral não reside propriamente na lei, mas na forma de obrigação ou modo como nos conformamos à lei. Com efeito, diz Kant, na *Metafísica dos costumes*, que: “Dever é a ação à qual alguém está obrigado. É, portanto, a matéria da obrigação, e pode haver um único e mesmo dever (do ponto de vista da ação), embora possamos estar obrigados a ele de diferentes maneiras.”³⁰⁸ Então, as ações humanas, referindo – se a seu aspecto externo e à conformidade à lei, são chamadas jurídicas; enquanto que, quando possuem como exigência ser consideradas em si mesmas, *como princípios que determinam as ações*, são denominadas morais.

Segue – se daí, que podemos falar tanto em lei jurídica quanto em lei moral, sendo que as leis jurídicas são externas ao homem e este pode ser coagido a obedecê – las, ao passo que as leis morais são internas e tem a obrigação como móvel do seu cumprimento; no primeiro caso, deseja – se uma adesão externa à lei e no segundo, uma adesão íntima. Como esclarece Terra:

Segundo a legislação jurídica, os deveres são exteriores, e seus móveis também, o que possibilita o julgamento do cumprimento ou não da ação e também os meios de forçar sua realização. Como a legislação ética exige que o móvel seja o respeito à lei, ela não pode ser uma legislação exterior, pois não se pode determinar a intenção por leis exteriores, dado que a intenção não pode ser controlada por um juiz que não seja o próprio agente. Entretanto, a legislação ética pode admitir deveres de uma

³⁰⁷ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 72. AK, VI, 219. Na *Fundamentação* Kant já havia diferenciado as ações praticadas em conformidade ao dever das ações praticadas por dever e, embora, não tenha feito nenhuma referência explícita ao direito, identificou as últimas como ações éticas ou morais, posto que, embora uma ação seja praticada em conformidade ao dever, ela só pode ser caracterizada como moral ou ética quando é o cumprimento pelo dever que a move. (KANT. I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 75, AK, IV, 390.).

³⁰⁸ Ibid., p. 65. AK, VI, 222.

legislação exterior e fazê-los seus; assim, todos os deveres pertencem de alguma forma à ética.³⁰⁹

Dessa forma, na esfera do direito a coerção externa figura como instrumento capaz de forçar o cumprimento da ação, porém na esfera da ética é o próprio dever o móbil de nossas ações.

Nessa perspectiva, também a liberdade tem que ser compreendida a partir desse duplo aspecto, isto é, o jurídico e o ético; com efeito, diz Kant: “A liberdade à qual as primeiras leis se referem só pode ser liberdade no uso externo da escolha, mas a liberdade à qual as últimas se referem é liberdade tanto no uso externo como no interno da escolha, porquanto é determinada por leis da razão”.³¹⁰

Assim, quando agimos no mundo externo sem sermos impedidos pela igual liberdade dos demais indivíduos, estamos no contexto da liberdade jurídica. Nesse uso da liberdade está necessariamente em evidência a minha relação com os outros, na medida em que o meu agir depende da liberação dos impedimentos que provêm destes e, o direito é a instância capaz de nortear e possibilitar essa coexistência. Não sem razão, o direito é definido por Kant, como: “[...] a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade.”³¹¹ Por outro lado, quando nos adequamos às leis que a nossa razão dá a nós mesmos, estamos nos referindo ao uso interno da liberdade, por conseguinte, ao seu uso moral ou ético.

Na *Ideia de uma história universal* é fácil perceber a presença dessas duas dimensões na qual a sociedade se desdobra, a legal e a moral, bem como a referência à primeira, como aquela na qual as condições para o desenvolvimento da segunda podem ser geradas. Vejamos a quinta proposição, nela diz Kant, que:

O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder

³⁰⁹ TERRA, Ricardo R. *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*. Op.cit., p. 89. Embora fuja ao nosso propósito enveredar por essa discussão, há que se observar a parte final da citação, visto que os deveres concernentes a uma legislação exterior, como é o caso dos deveres jurídicos, são tratados como indiretamente éticos. Leite, contribui para aclarar este ponto explicando, que: “[...] cumprir o que foi prometido em um contrato é um dever jurídico, haja vista que podemos ser obrigados por uma coerção externa a efetivá-lo. Mas se a coação não pode ser exercida, permanece o dever ético do cumprimento. Aqui a distinção se dá em que a ética não tem um modo exterior de obrigar como o direito – inobstante possa ter com ele deveres comuns.” (LEITE, Flamarion Tavares. *10 Lições sobre Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 90.).

³¹⁰ KANT, I. *A Metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 63-64. AK, VI, 214.

³¹¹ *Ibid.*, p. 76. AK, VI, 230.

coexistir com a liberdade dos outros; como **somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação**: assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, **porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa.**³¹²

O Estado civil é denominado, por vezes, no *texto de 1784*, de estado de coerção, em contraposição ao estado de liberdade irrestrita dos selvagens. Ora, sendo tal liberdade absolutamente improdutiva para o desenvolvimento das disposições naturais, o homem é forçado, pela necessidade, a dela abrir mão para viver em uma sociedade civil e a sociedade civil que permite a máxima liberdade é, no entanto, aquela que consegue determinar com mais precisão seus limites, por conseguinte, aquela que *administre universalmente o direito*, em outras palavras, que tenha leis exteriores que permitam de modo eficaz a coexistência de liberdades.

Note-se, que apenas em uma tal sociedade civil é que a humanidade pode alcançar o desenvolvimento de todas as suas disposições, sendo este o propósito da natureza, que deseja que ela “proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação”³¹³. Configura-se, por isso, como a mais elevada tarefa da espécie humana atingir uma constituição perfeitamente justa, porque, como enfatiza Kant, “a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa”³¹⁴.

Observe-se que os fins que a humanidade deve perseguir não são apenas os jurídicos, na medida em que há outros fins de sua destinação, que, sob certa medida, dependem da realização destes para serem atingidos. Assim, uma constituição perfeitamente justa representa a mais elevada tarefa, na medida em que é meio para a humanidade atingir uma ainda mais excelente, a saber, o seu desenvolvimento moral. Com efeito, a moralidade é o fim a ser alcançado pela espécie humana e quanto mais progresso houver no âmbito das instituições políticas, tanto maior será a possibilidade da espécie progredir moralmente e, conseqüentemente, de atingir esse telos.

³¹² Kant, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 10. AK, VIII, 22. Os grifos em negrito são nossos.

³¹³ Ibid., p. 10. AK, VIII, 22.

³¹⁴ Ibid., p. 10. AK, VIII, 22.

Em suas últimas considerações referentes à oitava proposição, Kant reforça esta ideia, dirigindo-se, dessa vez, categoricamente, ao Estado cosmopolita, pois afirma ter a natureza como “propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, **como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana.**”³¹⁵

Voltando ao ponto de partida, se a preocupação de Kant, manifesta na segunda proposição, é com a *abolição de todos os princípios práticos* – perigo iminente caso se desconfie da realização do plano oculto da natureza no tocante a história dos homens e sabendo-se que esses princípios práticos mencionados por Kant, devem se referir também ao direito, contudo, indubitavelmente, concernem à moral (por ser a moralização da espécie a tarefa mais elevada da humanidade) –, o que nos permitiria concluir, como Wood, que a história é um projeto essencialmente teórico? Não se trata muito mais de adotar um princípio heurístico para tentar descobrir para onde a história se encaminha e a hipótese não é a de que se encaminhe para um telos moral?

Há que se sublinhar que, conforme o registro kantiano, são os princípios morais que se constituem como *fim último da natureza sábia e providente*³¹⁶, posto que a razão humana é constituída de forma moral. Mediante isto podemos admitir, como temos insistido, que é o fim moral, o telos por excelência da história e que é ele que faz com que os homens persistam em seus esforços para sua realização, mesmo que de tal realização não tenham certeza.

Desse modo, poderíamos inferir que o esclarecimento do confuso jogo das coisas humanas, tanto quanto as predições políticas, são úteis, sobretudo, porque são meios imprescindíveis para nos revelar a ideia de um aperfeiçoamento moral da humanidade (esta *perspectiva consoladora para o futuro*). A intenção teórica, absolutamente conectada com a intenção prática, serve, fundamentalmente, embora não exclusivamente, para revelar um processo rumo ao progresso moral.

³¹⁵ Ibid., p.19. AK, VIII, 28. Grifo nosso. Lafaye em sua leitura da *Ideia* não apenas corrobora essa compreensão, como entende que é a própria ideia de humanidade, simbolizando um reino dos fins, que pode ter lugar num tal Estado, haja vista se tratar de um único povo, legislando como membros de um corpo comum e realizando a mesma tarefa geração após geração; com efeito, diz ela: “o Estado cosmopolita é precisamente o lugar onde se completa e atualiza a humanidade do homem – o que Kant designa, no opúsculo sobre a *Ideia de uma história universal*, como a realização das disposições originais da espécie humana, em sua dupla dimensão estética e moral. É então possível pensar a humanidade como um único povo realizando em comum, de geração em geração, uma mesma tarefa, como o único povo de cidadãos do mundo, onde todos são membros legisladores de um mesmo corpo comum, este não designa nem uma população (no sentido demográfico) nem um *Volk* nem mesmo um Estado, mas simboliza um reino dos fins. (LAFAYE, Caroline G. *Le cosmopolitisme comme exigence morale*. In: Kant cosmopolitique. Op.cit., p. 92.).

³¹⁶ Poder-se-ia argumentar que Kant não está se referindo à história, porém, estritamente, à perspectiva moral, entretanto, em que isso afetaria aquilo que seria o fim último da natureza providente?

O princípio heurístico – fio condutor *a priori*, usado para descobrir regularidade onde aparentemente só há um jogo confuso da liberdade –, que possibilita a hipótese de que a humanidade progride para o melhor, isto é, para o aperfeiçoamento moral, a possibilita, precisamente, porque o desenvolvimento das disposições naturais voltadas para o uso da razão, implica também e, essencialmente, no desenvolvimento da disposição moral, logo esta não aparece de forma contingente, porém necessária.

O próprio Kant, pergunta-se sobre se “a experiência revela algo de um tal curso do propósito da natureza”³¹⁷ Atente-se para sua esclarecedora resposta:

Digo que muito pouco, pois este ciclo parece exigir tanto tempo para cumprir-se que, deste ponto de vista, a pequena parte que a humanidade percorreu permite determinar somente de maneira muito incerta a forma de sua trajetória e a relação das partes com o todo.³¹⁸

Kant não nega, portanto, que a *experiência revele algo de um tal curso do propósito da natureza*, ou seja, não nega que ela corrobore, sob certa medida, a hipótese do progresso em direção ao melhor. Apenas constata que ela revela pouco, pois esse percurso é por demais longo e exige tempo e o já percorrido pela humanidade só permite uma determinação incerta sobre a forma de sua trajetória; o que significa dizer, que a experiência é capaz de revelar e se revela pouco é porque esse *ciclo parece exigir muito tempo para se cumprir*.

Deixemos, por enquanto, essa questão e atentemos para a terceira proposição, dando continuidade a nossa exposição e análise. O homem kantiano, como vimos, é em parte instinto e, como tal, determinado pela natureza, isto é, pelas suas inclinações naturais. Sujeito a determinações causais naturais, como os demais seres e, como estes, pode ser compreendido mecânica e finalisticamente. Não obstante, possui razão e pode, com o seu auxílio, ser mais do que ação e reação.

É a razão e aquilo que nela se funda, a liberdade da vontade, que devem dirigir o homem e nada lhe é facilitado pela natureza; o próprio desenvolvimento de sua razão deverá ser obra sua, tal como a conquista da sua liberdade. Não poderia ser de outro modo, uma vez que o máximo que a natureza pode determinar é aquilo que no ser humano se apresenta como sensível, é nesse nível que pode operar. Com efeito, diz a terceira proposição:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma

³¹⁷ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 17. AK, VIII, 27.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 17. AK, VIII, 27.

*felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.*³¹⁹

A economia da natureza em relação ao homem reflete o trabalho indireto dela sobre o desenvolvimento da racionalidade, pois uma vez que não pode obrigar seres racionais a se portarem racionalmente (ou como *razoáveis cidadãos do mundo*), atua na base que lhe é possível, a saber, a da natureza humana e com vistas ao desenvolvimento de todas as suas disposições, mesmo aquelas não sujeitas, por suas peculiaridades, diretamente à causalidade natural, já que está em jogo desde um uso meramente instrumental da razão até o aperfeiçoamento moral da espécie. Como se pode verificar na seguinte passagem:

A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa [...], todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade, tiveram de ser integralmente sua própria obra.³²⁰

Na *Crítica da razão prática*, obra bem posterior à *Ideia*, é digna de nota que a tarefa da razão também é posta em evidência nos mesmos termos, conforme passagem a seguir:

Efectivamente, do ponto de vista do valor, o facto de possuir uma razão não o leva acima da simples animalidade, se ela houver de servir apenas em vista do que, nos animais, o instinto executa; ela seria, pois, apenas um modo particular de que a natureza se teria servido a fim de equipar o homem em vista do mesmo fim para que destinou os animais, sem o determinar para um fim mais elevado.³²¹

É o homem que realiza a história através de seu próprio esforço, na medida em que através de sua ação se modifica e faz a si mesmo. Em outras palavras, somente ele pode se elevar acima da animalidade e desenvolver sua racionalidade e, por conseguinte, sua própria humanidade, transformando-se gradualmente em um ser moral – isto equivale a construir a história.

Voltemos agora nossa atenção para a quarta proposição, onde se faz mais do que alusão clara à condição animal, instintiva da natureza humana, faz-se alusão a como ela se comporta quando os homens são pensados socialmente.

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar

³¹⁹ Ibid., p. 06. Grifo nosso. AK, VIII, 19.

³²⁰ Ibid., p. 07. AK, VIII, 19.

³²¹ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Op.cit., p.75- 76. AK, V, 61.

em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana.³²²

Kant afirma que a tática da natureza para o desenvolvimento das disposições humanas é o antagonismo delas na sociedade. É por meio do convívio social, que o homem se humaniza, ao mesmo tempo, que sua insociabilidade é inevitavelmente ativada e, curiosamente, revela-se a peça fundamental no desabrochar das suas mais excelentes disposições naturais. Ela se torna, por assim dizer, a mola propulsora do progresso em todos os níveis, haja vista que o homem forçado pela natureza, ao convívio social com seus iguais, tem paixões despertadas, como o egoísmo, a vaidade, a inveja e a ambição. O conflito daí resultante promove nele o desejo de superação da preguiça, buscando através da inclinação para a projeção, para a dominação ou para a cobiça assumir uma posição que o destaque dos demais. Ouçamos o filósofo em outra passagem da *Ideia*:

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, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens [...] mal proporcionariam 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. Agradecemos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz 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.³²³

As inclinações naturais dos homens despertam no convívio com os outros fazendo surgir o conflito, vez que se revelam como seres intratáveis e vaidosos e (como consequência da vaidade) invejosos, competitivos, repletos do desejo insaciável de ter e de dominar. Conforme esclarece Santiago:

[...] esta dupla tendência é a base da competitividade por meio da qual o homem pode lograr tudo aquilo que se propõe, de maneira que não tem um signo negativo; sem ela, os homens não poderiam atualizar suas capacidades. Ainda que associada à liberdade selvagem, a insociável sociabilidade não desaparece com o trânsito à sociedade civil, esse princípio dinâmico é o que lhe leva a competir em todos os ordenamentos sociais.³²⁴

³²² KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 08. AK, VIII, 20.

³²³ Ibid., p. 09. AK, VIII, 21.

³²⁴ SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. México: UAM, 2004, p. 48.

Sob certa medida, é possível concluir que de um mal³²⁵ provém um bem, pois os homens tem uma possibilidade concreta de em sociedade e, portanto, em meio à discórdia, tornarem-se seres produtivos, desenvolvendo suas disposições naturais racionais, o que inclui a prudência e a moral.

Como diz Kant: “O homem quer concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia.”³²⁶ É por meio desse poder da discórdia que pesa sobre ele, que este pode vir a assumir seu próprio poder, sua própria liberdade, desenvolvendo-se culturalmente, politicamente e moralmente:

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 da natureza.³²⁷

Soromenho-Marques aponta os conflitos que dominam a história como um dos vetores que vão dominar toda a reflexão sobre a filosofia da história de Kant, de acordo com ele: “Ao pensar a história torna-se necessário encontrar um modelo de inteligibilidade dos conflitos. Kant encontrou-o naquilo a que designamos, como proposta hermenêutica, por *economia do mal*.”³²⁸ Esse modelo revela a natureza tensional dos homens em ato e por ele a discórdia surge justificada como causa instrumental da cultura³²⁹. Assim:

O mal torna-se, desta feita, o berço obscuro do bem, entendido como a actualização das potencialidades do homem como ser racional. A projecção funcional do que numa óptica moral é condenável, torna-se inseparável da noção de acicate, de *disciplina*, que põe em marcha a capacidade humana para enfrentar os obstáculos e edificar o seu próprio mundo.³³⁰

Ora, mas através desse tipo de interpretação não se estaria retornando ao modo de pensar da teodiceia? É, ainda, Soromenho-Marques que, acertadamente, responde:

³²⁵ Não nos apressemos em concluir que a natureza é responsável pelo mal ou pelo bem, ambos são consequência das escolhas dos homens. Há uma passagem do *Começo conjectural da história humana*, onde Kant diz que “é da mais alta importância *estarmos satisfeitos com a providência* (mesmo se ela nos traçou uma via penosa sobre o mundo), em parte para guardarmos coragem em meio às dificuldades e, em parte, para nos impedir de atribuir ao destino nosso erro, perdendo de vista, assim, nossa própria falta, que poderia muito bem ser a causa de todos esses males, negligenciando, por outro lado, o remédio: nosso próprio aperfeiçoamento.” (KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Op.cit., p. 35-36. AK, VIII, 121.).

³²⁶ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 09. AK, VIII, 21.

³²⁷ Ibid., p. 11. AK, VIII, 22.

³²⁸ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 223.

³²⁹ Ibid., p. 226.

³³⁰ Ibid., p. 228.

[...] diferentemente da teodiceia, não é Deus que precisa de ser justificado num mundo *feito* por Ele e onde o mal persiste como incómodo resíduo em abandono da harmonia do todo. O que importa justificar é o valor da história humana num mundo a *fazer-se*, isto é, importa vislumbrar a capacidade da acção humana ser efectivamente demiúrgica, portadora de sentido.

[...] Por um lado, o mal não surge como um misterioso limite do Criador [...], apesar de tudo, na melhor gestão das coisas. Na história, a economia do mal não é essencialmente distributiva, mas sim *produtiva*, ela não visa um resíduo, mas uma necessidade no actualizar das circunstâncias reveladoras do domínio do homem sobre o mundo e as condições do seu destino. Por outro lado, o sublinhar da positividade do mal, ou da produtividade do negativo tem como correlato uma consideração do mal sob um ângulo exclusivamente funcional, o que não acontecia na teodiceia, pois aí essa dimensão juntava-se também às vertentes física e moral do mal.³³¹

Nessa perspectiva, o mal se caracteriza basicamente por ser produtivo e funcional, isto é, ele possui uma função positiva, pois os conflitos presentes no convívio social possibilitam o desenvolvimento das potencialidades naturais humanas voltadas para o uso da razão. Sendo assim, não seria possível preencher *o vazio da criação em vista de seu fim, como natureza racional* sem os antagonismos.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático (1798)*, a insociável sociabilidade é apresentada como característica distintiva da espécie humana, nessa obra, lê-se:

[...] o característico, porém, da espécie humana, em comparação com a idéia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, a *idéia*, o fim, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o meio de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante cultura progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver.³³²

A discórdia é claramente tratada como o meio, escolhido por uma *sabedoria suprema*, para realizar o fim desejado por esta mesma sabedoria, *o aperfeiçoamento do ser humano mediante cultura progressiva*; ou seja, somente através da discórdia é possível à humanidade aproximar-se do fim, em uma palavra, da concordia. Todavia se a discórdia é o

³³¹ Ibid., p. 225.

³³² KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 216. AK, VII, 322. É também na *Antropologia*, que Kant afirma que há uma tendência da natureza na espécie humana para “[...] efetuar um dia, por sua própria atividade, **o desenvolvimento do bem a partir do mal**; uma perspectiva que, se não for eliminada de vez por revoluções naturais, pode ser esperada com *certeza* moral (suficiente para o dever de cooperar com aquele fim). – Pois com o aumento da cultura são os seres humanos, isto é, seres racionais de má índole, sem dúvida, mas dotados de uma disposição para a invenção e ao mesmo tempo também de uma disposição moral, que sentem cada vez mais fortemente os males que causam uns aos outros por egoísmo [...]” (Ibid., p. 223, AK, VII, 329. Grifo, em negrito, nosso.).

meio escolhido, pelo *plano da natureza*, para conduzir a espécie humana ao progresso é, no entanto, tarefa da razão extrair dela a concórdia.

Os conflitos, nessa medida, revelam, segundo Kant, *o meio de uma sabedoria suprema*, com efeito na *Ideia* tais conflitos são afirmados como “a disposição de um criador sábio, e não a mão de um espírito maligno que tenha se intrometido na magnífica obra do Criador ou a estragado por inveja.”³³³ Uma vez mais a sabedoria da natureza ou *Providência* é enfatizada, através da menção clara a um *sábio criador*. Sábio, porque o mesmo conflito, capaz de ameaçar a comunidade dos homens, figura como condição de possibilidade para o fomento do seu progresso. Mas não percamos de vista que a *Providência*, como temos reiteradamente dito, não anula ou mesmo tolhe a liberdade humana. Weil, por exemplo, ressalta a liberdade como um importante aspecto da insociável sociabilidade, segundo ele:

[...] o mundo da experiência é um mundo de violência, o homem, tal como se apresenta à observação, é mau e persegue *naturalmente* fins que são apenas naturais, egoístas, imorais, o que significa que **ele não escuta a voz da razão e da liberdade, precisamente porque é livre.**³³⁴

Por essa leitura, o antagonismo natural entre os homens é caracterizado não por uma ausência de liberdade – como se os homens estivessem, irremediavelmente, imersos no mecanismo natural –, mas pelo seu efetivo exercício. Podemos até considerar o agir aí envolvido como expressão, por vezes, de um mau uso da liberdade, porém não podemos inferir seu alijamento da história (como propôs Turró³³⁵), como se os homens pudessem ser vistos como meros animais agindo e reagindo instintivamente. É precisamente, porque a liberdade está presente na história, como um aspecto determinante da ação humana, que podemos considerar a possibilidade dessa liberdade se realizar progressivamente.

O *plano da natureza* é que o homem se oriente pela razão, aumentando suas luzes, serve – se, para tanto, das características que lhe são peculiares para promovê – lo, como a sociável insociabilidade³³⁶, de modo a conduzi-lo à formação da sociedade civil. Nesse contexto a realização da sociedade civil dá-se a partir da própria natureza, como promovida por esta.

³³³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p.10. AK, VIII, 22.

³³⁴ WEIL, E. *Problemas kantianos*. Op.cit., p. 109. Grifo nosso.

³³⁵ TURRÓ, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia em la filosofia de Kant*. Op.cit., p. 247- 248.

³³⁶ Essa compreensão reaparece anos mais tarde, na *Paz Perpétua (1795)*, onde deparamo – nos com a afirmação: “Visto que a natureza providenciou que os homens possam viver sobre a Terra, quis igualmente e de modo despótico que eles *tenham* de viver, inclusive contra a sua inclinação, e sem que este dever pressuponha ao mesmo tempo um conceito de dever que a vincule por meio de uma lei moral; a natureza escolheu a guerra para obter este fim.”(KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Op.cit., p. 144. AK, VIII, 364.).

Observemos as cinco últimas proposições da *Ideia*, uma vez que se referem mais diretamente ao percurso da humanidade em direção à realização da constituição política perfeita. A partir da quinta proposição Kant apresentará o meio mais eficaz para a efetivação da liberdade na sociedade civil e as proposições seguintes (da sexta a nona) vão reiterando e sofisticando o tema, que envolve a relação entre um melhor uso da liberdade e o progresso da sociedade jurídico-política.

Diz Kant na quinta proposição: “*O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.*”³³⁷ O desenvolvimento de todas as disposições humanas só pode ocorrer com o estabelecimento de uma sociedade civil que permita o exercício da liberdade, sociedade que, para tal, precisa dispor de uma *constituição civil justa*³³⁸. A natureza tem fins para a espécie que não podem se realizar se os homens não proporcionarem as condições necessárias para isso, como é o caso do estabelecimento de uma sociedade civil. O estabelecimento de uma sociedade civil que administre universalmente o direito é um telos a ser alcançado pela espécie humana, um fim circunscrito no plano oculto da natureza; natureza que, por seu turno, obriga a espécie a alcançá-lo, fornecendo-lhes os meios, cooperando através destes com a humanidade, que deve cooperar com a natureza através de ações que se encaminhem para a consecução do fim.

A sociedade civil funciona como um cerco que obriga os homens a se disciplinarem e a insociabilidade os leva a produzirem frutos e a desenvolverem os germes da natureza – a cultura, a arte, a ordem social, a moralidade são exemplos desses frutos na sociedade civil, gerados pelos antagonismos. Nesse sentido, Kant, faz uma alusão metafórica às árvores competindo em um bosque pelo ar, pelo sol, afirmando que isso lhes proporciona um crescimento mais belo e saudável; da mesma forma a competição em sociedade favorece a produção de bons frutos.

Ora, a adequada administração do direito ou, por assim dizer, uma *constituição civil justa*, implica a adequada administração da liberdade, o que significa, como já tivemos ocasião de ver, a garantia das determinações dos limites desta liberdade e, conseqüentemente, o abandono da liberdade selvagem, uma vez que a liberdade tem que ser pensada no âmbito da coexistência humana, das relações interpessoais e, nessa esfera, o livre agir de um não pode interferir na liberdade dos outros. Nessa perspectiva, a mais alta tarefa da natureza para a

³³⁷ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 10. AK, VIII, 22.

³³⁸ *Ibid.*, p. 10. AK, VIII, 22.

espécie humana é uma *constituição civil* perfeitamente *justa* capaz de garantir a liberdade através de leis externas, sendo que somente através dela pode a humanidade realizar outros propósitos.

A sexta proposição reitera a quinta, visto que também se refere à limitação da liberdade através de uma constituição adequada, introduzindo, no entanto, um novo elemento, o poder coercitivo, que se alia à constituição civil, haja vista que aponta para a figura do executor das leis e, dessa forma, para a necessidade que os homens tem de um senhor, de um “supremo chefe justo por si mesmo”³³⁹. Ao mesmo tempo, pondera sobre a dificuldade de realização desse ideal, pois este senhor mesmo que fosse procurado e escolhido num grupo de pessoas, também correria o risco, como os demais homens na ausência de um senhor, de abusar de sua liberdade em relação aos outros, posto que também ele é um homem, o que dificulta o estabelecimento de uma constituição perfeitamente justa, nos sendo ordenado pela natureza, por conseguinte, apenas a aproximação com esta ideia.

Tanto assim, que Kant adverte que a realização desta constituição dar-se-á por último e somente depois de muitas tentativas fracassadas, isto porque “ela exige 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 essa constituição [...]”³⁴⁰.

Anos mais tarde, no *Conflito das faculdades*, Kant depara-se, tal qual ocorrera na *Ideia*, com a realidade de que a sociedade ideal demorará a ser erigida, apontando e insistindo para a necessidade dos monarcas governarem de modo republicano, “[...] segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade [...]”³⁴¹. No entanto, os momentos históricos particulares só tem sentido como meio para a realização desse ideal, pois tal ideal só pode ser levado a cabo pela espécie humana.

Como tivemos ocasião de ver, na segunda proposição da *Ideia*, a referência acentuada ao desenvolvimento das disposições humanas na espécie, implicitamente, aponta para o fato de que à espécie humana caberá o papel de protagonista do progresso da história, portanto, a um sujeito coletivo e não individual, tendo em vista que o indivíduo tem uma existência limitada e a tarefa em direção ao progresso o ultrapassa em muito.

³³⁹ Ibid., p. 12. AK, VIII, 23.

³⁴⁰ Ibid., p. 12. AK, VIII, 23.

³⁴¹ KANT, I. *O Conflito das faculdades*. Op.cit., p. 109. AK, VII, 91.

Com relação a isto, poderíamos nos perguntar, em que sentido a liberdade encarnada em um indivíduo ao invés de na espécie poderia ser mais real, como pretende Ferry?³⁴² O indivíduo poderia protagonizar um momento particular da história, mas aí já seria sua ação meio para se alcançar o ideal que é algo universal, tanto pela natureza de sua formulação, quanto pelo que ele envolve (a história universal), de forma que o indivíduo, mesmo que fosse possível, consciente do sentido da história e da importância do seu papel, seria subsumido pelo gênero à medida que a humanidade caminhasse em direção ao esclarecimento.

Na sétima proposição, torna-se ainda mais claro o motivo dessa tarefa só poder ser remetida para o gênero, uma vez que ali põe-se uma condição a mais para o estabelecimento da constituição civil perfeita, qual seja: “*O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja.*”³⁴³

Nessa perspectiva, não basta apenas resolver por meio de uma constituição civil as relações entre os indivíduos de um mesmo Estado, deixando, todavia, de lado o problema das relações externas entre eles sob o império da liberdade irrestrita e, por conseguinte, das constantes ameaças, movidas pelo desejo de expansão que os orienta. É preciso estabelecer as relações legais entre os mesmos, o que implica a criação de uma confederação de nações, a condição indispensável para a instituição de uma constituição civil perfeita. A confederação de nações, na visão kantiana, é gestada a custo de muitas guerras, todavia, uma vez estabelecida, é a mais apta para afastá-las, daí porque afirma:

[...] 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 tranquilidade e segurança; ou seja, por meio de guerras, por meio de seus excessivos e incessantes preparativos, por meio da miséria, advinda deles, que todo Estado finalmente deve padecer no seu interior, mesmo em tempo de paz, a natureza impele a tentativas inicialmente imperfeitas, mas finalmente, após tanta devastação e transtornos, e mesmo depois do esgotamento total de suas forças internas, conduz os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiências, a saber: sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito, não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*) de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada.³⁴⁴

³⁴² FERRY, L. *Filosofia política. El sistema de las filosofías de la historia*. Op.cit., p. 115 -117.

³⁴³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 12. AK, VIII, 24.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 13. AK, VIII, 24.

Os mesmos antagonismos que podem ser observados numa perspectiva micro, no interior de cada Estado, podem ser percebidos numa perspectiva macro, na relação entre Estados, fruto de uma liberdade bárbara. Se os primeiros podem através de leis externas serem administrados e canalizados para o desenvolvimento das disposições humanas, o mesmo pode suceder a estes últimos. Com efeito, interroga Kant: “será mesmo racional aceitar a finalidade das disposições naturais em suas partes e, no entanto, a ausência de finalidade no todo?”³⁴⁵ Ainda segundo ele: “Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo os propósitos dos homens, mas segundo os da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados [...]”³⁴⁶. De fato, seguindo o raciocínio kantiano, não parece razoável admitir a sabedoria da natureza agindo nas partes e não no todo. A evolução no tocante ao estabelecimento de relações pacíficas entre os Estados, representada por uma federação de nações, é resultado de um progresso jurídico no interior de cada Estado.

O plano oculto da natureza converge para a consecução de uma sociedade ética e uma das exigências para que isto ocorra é a relação saudável entre os Estados, que, por sua vez, depende do estabelecimento de um ordenamento jurídico internacional, ou seja, a instituição de um Estado cosmopolita. Tanto assim, que a oitava proposição coloca a necessidade de uma constituição interior e exteriormente perfeita, afirmando textualmente:

*Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatsverfassung) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições.*³⁴⁷

O desenvolvimento de todas as disposições humanas e, mais especificamente, o desenvolvimento da disposição moral, admitindo-se esta como a mais excelente, quando pensada em termos de espécie e não de indivíduo depende de um caminhar da humanidade em direção à constituição política perfeita, que, como vimos, depende também do enfrentamento do problema da relação legal entre os Estados. Só nesse contexto a sociedade moral, sociedade para onde aponta o plano oculto da natureza, encontra as condições ideais para sua eclosão, pois como vimos, é somente no seio do cosmopolitismo que todas as disposições originais podem se desenvolver³⁴⁸.

³⁴⁵ Ibid., p. 15. AK, VIII, 25.

³⁴⁶ Ibid., p. 14. AK, VIII, 24 - 25.

³⁴⁷ Ibid., p. 17. AK, VIII, 27.

³⁴⁸ Ibid., p. 10. AK, VIII, 22.

Seria, então, cabível pensar como Ferry, que “o progresso resulta de um jogo de forças e não da boa vontade dos homens”³⁴⁹? Um jogo de forças, que, excluindo a liberdade, determinaria os rumos da história (uma vez serem os homens joguetes nas mãos da natureza, a ponto de nem se darem conta dos seus propósitos)?

Se tudo dependesse exclusivamente das forças da natureza, como sugere Ferry, se o homem fosse um mero juguete seu e a liberdade, por seu turno, não passasse de uma tentativa inconsistente, subsumida pelas leis naturais, ou de uma quimera e, a história humana, nessa medida, não fosse nada mais do que uma história mecânica ou naturalista, por que razão o progresso em direção à constituição política perfeita seria tão penoso e lento?

Lembremos do que diz Kant: “a natureza impele a tentativas inicialmente imperfeitas, mas finalmente, após tanta devastação e transtornos, e mesmo depois do esgotamento total de suas forças internas, conduz os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiências.”³⁵⁰ Em outras palavras, a natureza conduz os homens, através do *inevitável antagonismo* e a custo de muito sofrimento, a um estado de segurança e direito, ou seja, a algo que a própria razão poderia *ter-lhes dito*.

Não deveria ser o contrário? Isto é, se o homem fosse apenas sujeito ao determinismo natural e dotado de uma liberdade inexpressiva os planos da natureza não deveriam simplesmente e imediatamente se desenvolver sem tantas resistências e obstáculos, como ocorre com os demais seres da natureza, também pensados à luz da teleologia?

Entretanto, o que é enfatizado desde o início do *texto de 1784* é a racionalidade, essa característica marcante da condição humana e aquilo que dela emerge *o jogo da liberdade*³⁵¹. No entanto, a razão *poderia*, se o homem fosse só razão e agisse unicamente segundo determinações racionais objetivas, ter-lhe encurtado o percurso e evitado os transtornos. Em última instância, isso significaria dizer que soluções disjuntivas e reducionistas, que visam entender *A ideia de uma história universal* apenas através das lentes de um mecanicismo que exclui a liberdade ou como parte da história natural, conduzem a simplificações mutiladas.

Na *Fundamentação*, Kant propõe uma reflexão semelhante a esta quando discute qual seria o verdadeiro fim da natureza para seres dotados de razão e de vontade, mostrando que, a depender disso, esses fins poderiam ser mais bem alcançados pelo instinto do que pela razão, conforme a passagem abaixo:

³⁴⁹ FERRY, L. *Filosofia política. El sistema de las filosofías de la historia*. Op.cit., p.116.

³⁵⁰ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p.13. AK, VIII, 24.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 20. AK, VIII, 29.

Ora, se o verdadeiro fim da natureza em um ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ele teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela <a criatura> tem de realizar nessa intenção e toda a regra de seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão; e se esta tivesse sido outorgada por acréscimo à criatura favorecida [...], ela teria tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da felicidade e os meios para chegar até ela. A natureza teria não somente se encarregado da escolha dos fins, mas também dos próprios meios, e, com sábia providência, teria confiado um e outro ao instinto tão-somente.³⁵²

Tudo depende, então, de entender qual seria o verdadeiro fim da natureza para os seres racionais, pois apenas nessa perspectiva é possível compreender que há fins que podem, tranquilamente, ser alcançados tão somente pelo instinto, mas que há outros, como os que se referem à moralidade, que só podem ser alcançados pela razão e mediante o constrangimento dos fins da inclinação – sendo estes obtidos, seguramente, de forma mais morosa e penosa. Na *Fundamentação*, por exemplo, o fim a que se destina a razão prática é a fundação da boa vontade, que, por sua vez, seria condição para toda pretensão de um agir moral; na *Ideia*, a consecução da sociedade ética. Ambos os fins apontam para a afinidade e relação intrínseca que as duas obras, em seu significado mais profundo, guardam entre si, uma vez que acenam para a mesma direção, a saber, o melhoramento moral da humanidade. Em última instância, isto quer dizer, que não há como falar do jogo da natureza e esquecer o jogo da liberdade.

Lembremos que na quarta proposição, como vimos, a sociável insociabilidade é descrita *como meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as disposições humanas*³⁵³, ou seja, a natureza se serve do conflito como motor para o desenvolvimento. O que significa, dentre outras coisas, ser o conflito a causa da instituição da sociedade civil e, conseqüentemente, das inúmeras tentativas de realização de uma constituição que se aproxime do ideal de constituição justa; além disso, que é ele, o conflito, que levará o homem da *rudeza à cultura*, portanto, que permitirá uma iluminação progressiva, proporcionando, dessa forma, tanto o aparecimento de cidadãos e governantes possuidores de boa vontade (de que tratam a quinta e a sexta proposição), quanto “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 [...]”³⁵⁴

³⁵² KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 107 - 109. AK, IV, 395.

³⁵³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 08. AK, VIII, 20.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 09. AK, VIII, 21.

Em outras palavras, o antagonismo é causa não só do progresso político, porém, sob certa medida, do progresso moral. Sob certa medida, porque, embora o homem não possa ser coagido a agir moralmente, pode, todavia, progredir moralmente, mediante condições que favoreçam o desenvolvimento da disposição moral³⁵⁵ (condições que uma sociedade civil, capaz de promover a educação, a liberdade e a paz, podem possibilitar). Esse conflito, evidentemente, não será mais expressão de uma liberdade selvagem, tal como ocorria no estado de natureza jurídico ou no estado de natureza ético, mas de uma liberdade que aos poucos vai se disciplinando e esclarecendo; isto porque a insociabilidade “por si mesma é obrigada a se disciplinar.”³⁵⁶

Sendo a *insociável sociabilidade* o meio de que a natureza se serve para o desenvolvimento das disposições naturais voltadas para o uso da razão, ao final dessa exposição, poder-se-ia ainda perguntar pela possibilidade de incompatibilidade entre *Providência* e liberdade.

Soromenho-Marques, preocupou-se, exatamente, com essa questão, demonstrando a inexistência dessa incompatibilidade, ao chamar atenção para o fato de que a concepção de *plano da natureza*, como *Providência*, não representaria uma ameaça ao conceito crítico de liberdade, haja vista que: “[...] a crença na *Vorsehung* não se reflete objectivamente sobre o curso do mundo, mas apenas sobre a nossa vontade de o determinar em consonância com os ditames morais.”³⁵⁷

Não se trata na *Ideia* de recorrer a uma concepção de *Providência dogmática*, capaz de efetivamente intervir nos rumos dos acontecimentos do mundo. As críticas de Kant, desenvolvidas contra a metafísica dogmática (conforme apresentamos no primeiro capítulo), impossibilitam que esse modo de pensar se torne aceitável. *A crença na Providência, refletindo sobre a nossa vontade de determinar moralmente o curso do mundo* estaria, pois, intrinsecamente ligada à filosofia prática e esta à lei moral, que, por sua vez, vinculando-se à exigência de autonomia, asseguraria a liberdade de todo ser racional, contrariando, assim, posições que acusavam o alijamento desta, por entenderem que Kant estava propondo um providencialismo necessitarista na *Ideia*.

³⁵⁵ Examinaremos mais detidamente esse tema na seção 3.2., no terceiro capítulo.

³⁵⁶ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 11. AK, VIII, 22.

³⁵⁷ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 254.

2.2.1 A liberdade na *Ideia*

A natureza tem um telos para a humanidade – a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais –, ela aponta meios para isso, mas só ela (a humanidade) pode realizá-lo. Para melhor compreensão dessa questão, deve-se atentar para o comentário de Terra:

Uma história com um fio condutor *a priori* será possível à medida que explicita as disposições naturais do homem, sua destinação. Mas não se tem aí uma necessidade inelutável [...], não se está justificando a inação; ao contrário, temos um estímulo para quem quer agir moralmente saber que há um sentido no devir histórico [...]. Natureza e história não estão em conflito; a natureza não é vista aqui como uma necessidade cega nem a história como uma criação sem fundamento.³⁵⁸

Santiago entende, do mesmo modo que Terra, que:

Para que todos os afãs, projeções e aspirações individuais adquiram uma dimensão realmente transcendente se necessita postular a conjectura possível de uma sabedoria natural, tal que organiza as coisas de maneira que o homem, como espécie, consiga avançar progressivamente em direção a fins cada vez mais altos. Não obstante, esta sabedoria oculta não é onipotente, [...]: **esta atua incitando o homem a desenvolver-se, porém ela só não poderia conseguir os fins deste.** Tampouco deve ser tomada como uma inteligência supra-sensível, com uma existência objetiva.³⁵⁹

Nessa perspectiva, a sabedoria da natureza se apresenta como uma conjectura possível, que embora não seja condição suficiente para o progresso humano é, contudo, condição necessária para tal, uma vez que ela pode organizar teleologicamente a natureza humana e incitar seu desenvolvimento, porém não pode, tolhendo a liberdade dos homens, obrigá-los a alcançarem fins morais, o que violaria a própria noção de autonomia. Assim, como diz Weil: “O que a natureza pôs no homem, o que ela desenvolveu a ponto de ele ter deixado de ser animal, criança, jovem, o homem mesmo deve completar, agora que é adulto [...]”.³⁶⁰

Dessa forma, põe-se em evidência uma relação, que está na base da concepção de história e, por conseguinte, de progresso no pensamento kantiano, que é a relação Natureza e história. A Natureza é apresentada sob um ponto de vista teleológico, portanto, como tendo traçado um plano oculto capaz de por em marcha o desenvolvimento da humanidade, mas a

³⁵⁸ TERRA, R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*. Op.cit., p. 49.

³⁵⁹ SANTIAGO, T. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Op.cit., p. 47. Grifo nosso.

³⁶⁰ WEIL, E. *Problemas kantianos*. Op.cit., p. 127.

Natureza na *Ideia* não assume um caráter fatalista³⁶¹, sua determinação tem um alcance limitado, na medida em que a superação do instinto pela razão possibilita ao homem, em última instância, a conquista da autonomia e, dessa forma, a construção da história parece entregue, em grande medida, ao seu governo, vez que o próprio desenvolvimento da sua capacidade racional é algo que só depende dele.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o tornar-se racional encontra uma formulação mais bem elaborada, diz Kant neste texto, que:

[...] para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, **como animal dotado da faculdade da razão (*animal rationabile*)**, **pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*)**; -- nisso ele, primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, a *governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade;³⁶²

Em outras palavras, isto significa, que, não obstante ser o homem dotado da faculdade da razão, o tornar-se racional, ou seja, desenvolver a capacidade de fazer uso de sua razão é algo que depende só dele, na medida em que é o único habilitado a dar fins a si mesmo (fins de conservação, fins de educação e fins de governo); ao se dar fins, desenvolve suas disposições racionais, ao mesmo tempo em que faz uso de sua liberdade³⁶³. Assim, a presença da liberdade não é um acontecimento esporádico, ela está presente durante todo processo de desenvolvimento da humanidade. Isso, no entanto, não é algo tão evidente.

A *Ideia de uma história universal* reúne três conceitos aparentemente difíceis de conciliar: *plano da natureza*, mecanicismo e liberdade. Termos que, no entanto, aparecem inevitavelmente implicados e imbricados e que suscitaram interpretações que praticamente excluíram o papel da liberdade no desenrolar da história, percebendo-a como gerida quer por um providencialismo necessitarista, como o fez Turró, quer pelo puro mecanicismo, como a entendeu Ferry.

Segundo Turró, há um abismo teórico entre os textos que versam sobre a filosofia da história na década de 80, que tem na *Ideia de uma história universal* seu marco inicial e os

³⁶¹ No primeiro capítulo vimos através dos *Prolegômenos*, que mesmo no tocante à investigação da natureza a noção de fatalismo é rechaçada por Kant.

³⁶² KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p.216. AK, VII, 321 – 322. Grifos nossos.

³⁶³ Perez, ao comentar essa passagem da *Antropologia*, assinala que: “É nesse sentido que para Kant o homem [...], precise de um trabalho sobre si mesmo para se fazer, um trabalho disciplinar e formativo. A diferença entre ser e se tornar é substancial e a função da razão institucionalizada em produtos da cultura como a religião, o Estado de direito e a educação são decisivos.”(PEREZ, Daniel Omar. *O significado de natureza humana em Kant*. In: *Kant e-Prints*. Campinas: série 2, v. 5, n. 1, jan.-jun., 2010, p. 83.).

textos da década de 90, que tratam do mesmo tema. Abismo que, para ele, se mantém intransponível até a elaboração da *terceira Crítica*, pois só a partir desta poderá se falar de uma presença transformadora da liberdade na história e não mais da liberdade como “mero epifenômeno produzido segundo o curso das leis mecânicas da natureza”³⁶⁴, forma que considerava ser tratada na *Ideia*. Assim, no entender de Turró, o mecanicismo juntamente com o providencialismo necessitarista³⁶⁵, assumem papel determinante no rumo dos acontecimentos históricos, no que ele chama de primeira filosofia da história.

Ferry, por sua vez, em sua avaliação afirmava haver ambiguidades no texto da *Ideia*, no que diz respeito à “determinação do que constitui o elemento motor do processo histórico, pois às vezes é difícil saber se deve imputar-se, sequer parcialmente, a vontade livre dos homens ou exclusivamente relacionar-se com o hipotético “desígnio da natureza.”³⁶⁶ Ferry, resume a ambiguidade do *texto de 1784*, dizendo que esta reside “na tensão que opõe uma concepção mecanicista a uma voluntarista da história.”³⁶⁷ Ele ressalta que a crença no progresso está muito mais ligada a um jogo de forças que reside numa necessidade natural do que na boa vontade dos homens.

[...] pelo jogo mesmo da hipótese da providência, a filosofia kantiana da história toma o aspecto de uma teoria da astúcia da natureza em que a atividade do homem não é consciente e voluntariamente o elemento motor da história. Para dizer a verdade, só o é uma vez mais em qualidade de força componente e como tal cega.³⁶⁸

Ferry se apoia na quarta proposição da *Ideia*, que versa sobre a insociável sociabilidade dos homens, destacando o aspecto mecânico que, segundo ele, esta encerra, o que julga decisivo para interpretar a obra sob este viés.

Entretanto, Ferry não se furta a sublinhar “que esta visão da história não é em Kant mais que uma “Ideia”, um simples “fio condutor da razão” para a reflexão filosófica, e de nenhuma maneira uma interpretação objetiva ou científica da história.”³⁶⁹

Assim, saindo por um momento da discussão sobre a ambiguidade na *Ideia*, introduz a ambiguidade no seu próprio texto, pois é precisamente esta última característica, destacada por Ferry, que privaria, no nosso modo de entender, o *texto de 1784* de uma compreensão meramente mecanicista da história. Com efeito, como bem lembrou o próprio Ferry, não se

³⁶⁴ TURRÓ, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia em la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, p. 248.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 248.

³⁶⁶ FERRY, L. *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*. Op.cit., 1991, p.115.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 115.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 116.

trata “de uma interpretação objetiva ou científica da história”, como então compreendê-la como puramente mecânica? Se se trata de uma “ideia”, um “fio condutor da razão”, esta não deveria, pois, ser interpretada de forma mais apropriada à luz da *Dialética transcendental* da primeira Crítica e, por conseguinte, como ideia reguladora e, nessa medida, não constituidora de conhecimento, não determinante?

Ferry prossegue em sua crítica disparando contra a liberdade ao afirmar em seguida, que: “Em que pese o fato de que inclusive ao nível de que só é um “pensamento” subjetivo e não um “conhecimento”, a liberdade humana parece assim alijada do curso fenomenal dos acontecimentos históricos.”³⁷⁰ Contudo, não aprofunda sua própria observação – por certo, baseada nas primeiras linhas da introdução da *Ideia*, –, conduzindo o leitor a uma avaliação simplista e equivocada sobre a liberdade e seu papel na história, o que facilmente pode ser constatado, como demonstraremos.

Nas primeiras linhas do *opúsculo de 1784*, determinismo e liberdade se entrelaçam. A regularidade nas ações, ações estas oriundas do *jogo da liberdade da vontade humana*, embora não seja impossível, não é algo perceptível imediatamente, porque, conforme alusão implícita feita à *terceira antinomia* da *Crítica da razão pura*: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais.”³⁷¹

Terra em seu artigo *História universal e direito em Kant*, preocupa-se que a interpretação equivocada dessa passagem conduza à inferência de que Kant estaria empenhado na *Ideia* com a apresentação de uma ciência das leis históricas. Com efeito, indaga: “Como entender essas leis naturais universais? Trata-se aqui de se estabelecer uma ciência das leis históricas?”³⁷²

A questão formulada por Terra é crucial, pois se admitirmos que o interesse kantiano na *Ideia* é com o estabelecimento de uma ciência das leis históricas, forçosamente teremos também que admitir que sua preocupação não é com a *história filosófica* e sim com uma história empírica, pois a primeira seria “um tipo de conhecimento diferente da ciência e com implicações práticas.”³⁷³

³⁷⁰ Ibid., p. 116.

³⁷¹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 03. AK, VIII, 17.

³⁷² TERRA, Ricardo R. *História universal e direito em Kant*. In.: Revista do Departamento de Filosofia da USP: DISCURSO. Número Comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant. São Paulo: n° 34, 2004, p. 17.

³⁷³ Ibid., p. 20.

Entretanto, note-se que Kant não despande esforço no início do texto para tentar sustentar o caráter livre das ações dos homens, de pronto o afirma; sua preocupação é, antes, com o caráter regular que também as possa presidir, portanto, com um outro tipo de causalidade além da livre, que, assim como esta, atua no agir humano e que deve ser considerado quando se trata do projeto de escrever uma história do mundo.

Segundo Kant, as estatísticas anuais mostram que os casamentos, nascimentos e mortes, ocorrem com certa regularidade³⁷⁴, embora dependam da liberdade da vontade. Entretanto, como as estatísticas correspondem apenas à quantificação de fenômenos empiricamente observados e não a leis naturais, esse procedimento (ainda que útil no sentido de atestar e estimular a busca da regularidade nas ações humanas) não pode, como bem observou Soromenho-Marques, “levar a admissão de uma possibilidade que retiraria a liberdade completamente do terreno da história: *a total redução do comportamento humano a um padrão explicativo mecanista cujas leis seriam detectáveis até a uma completa exaustão.*”³⁷⁵

A ideia de um fio condutor *a priori*, apresentada pelo *Apêndice*, reveste-se, ao ser aplicada à história, de uma complexidade maior, uma vez que envolve temas como natureza e liberdade, com os quais a *primeira Crítica* já havia se deparado na *terceira antinomia*. Isto significa dizer, que a intenção de sistematização dos acontecimentos históricos através de um fio condutor da razão – representada pelo plano oculto da natureza – é necessária, mas só pode ser pensada dentro de parâmetros que incluam o mecanismo natural, sem excluir a liberdade.

Assim, somente uma visão teleológica da história (e não puramente mecânica) poderia possibilitar essa construção racional sobre a história universal, haja vista que a livre vontade dos homens e o determinismo natural aparecem por demais imbricados, porquanto, se por um lado, as manifestações da liberdade da vontade são determinadas pelas leis naturais universais, conforme adverte Kant, por outro, não podemos afirmar não serem as ações humanas causadas pela liberdade, precisamente, por ser tal causalidade incognoscível.

³⁷⁴ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 03. AK, VIII, 17.

³⁷⁵ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 235-236. Ainda segundo Soromenho: “Tornar a história exclusivamente numa ciência (autônoma ou dependente da sociologia é para o caso indiferente) seria ficar para alguém dos ditames éticos, cristalizando o interesse teórico em torno de um edifício onde a liberdade não só não seria cognitivamente indemonstrável, como moralmente impossível.” (Ibid., p. 262.).

A citada frase do início da introdução da *Ideia*, que conduz ao tema liberdade-natureza, pondo-o no terreno movediço da história, é comentada de forma interessante por Alves, vejamos:

[...] a obra de 1784, perpassada ainda por uma certa flutuação quanto ao estatuto da teleologia como princípio explicativo, identifica porém decididamente o domínio em que tal conciliação da natureza e da liberdade se opera – o domínio da *história humana*. [...] Com esta primeira tese, somos remetidos para o ponto de vista da crítica da razão teórica, onde justamente se mostrou que **a existência de um fenômeno como manifestação de uma causalidade livre seria um objecto que quebraria a unidade da experiência, porque se subtrairia à legislação do entendimento**. Se é certo que se pode sempre pensar um fenômeno como efeito de uma causalidade livre e espontânea, essa liberdade permanece, porém, como um problema da razão, como algo que não pode provar sua realidade objectiva e apresentar-se como um princípio constitutivo da objectividade empírica.³⁷⁶

A observação de Alves enfatiza a história humana enquanto domínio em que a conciliação natureza-liberdade deve operar, entretanto chama atenção para o fato de que, embora a ação livre se manifeste no mundo fenomênico, não pode ter sua realidade objetiva provada. Lembremos que na *terceira antinomia* a ação oriunda de uma causalidade livre é incondicionada, ela é fruto da espontaneidade absoluta, conseqüentemente, não é possível desenvolver um conhecimento sobre tal causalidade; não obstante, sua manifestação dar-se-á fenomenicamente e *a existência de um fenômeno como manifestação de uma causalidade livre seria um objecto que quebraria a unidade da experiência, porque se subtrairia à legislação do entendimento*. Ainda assim, como diz Kant na *Ideia*, *suas manifestações são determinadas por leis naturais*³⁷⁷.

Acompanhemos mais de perto o que Kant nos diz na *Crítica da razão pura* ao tratar das soluções das ideias cosmológicas, a fim de examinar a consistência do comentário, já citado, de Alves, de que *a existência de um fenômeno como manifestação de uma causalidade livre seria um objecto que quebraria a unidade da experiência*, uma vez que parece ser esta uma chave para compreensão do texto kantiano.

Kant enfatiza nas referidas soluções, que o sujeito tem que ser considerado não apenas a partir de seu caráter empírico, mas também de seu caráter inteligível, no tocante a este ...

[...] inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele mesmo*; e isto seria válido sem que, por isso, os efeitos no mundo sensível tivessem que se iniciar espontaneamente, porque estes são sempre anteriormente determinados por condições empíricas no tempo que precede, mas só

³⁷⁶ ALVES, Pedro M.S. *Do primado do prático à filosofia da história*. Op.cit., p. 151.

³⁷⁷ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 03. AK, VIII, 17.

mediante o caráter empírico (que é simplesmente o fenômeno do inteligível), e são possíveis unicamente como uma continuação da série das causas naturais.³⁷⁸

Ora, explica Kant quanto ao fenômeno, que este é continuação da série das causas naturais, uma vez que uma ação que produz um acontecimento é ela própria um acontecimento produzido, por sua vez, por outro acontecimento; assim, não é possível nesse nível de relação causal encontrar uma ação originária, capaz de iniciar por si uma série. Apenas uma *causalidade inteligível* poderia iniciar por si tal evento, por não estar submetida às determinações temporais, razão pela qual...

[...] nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda ação voluntária, não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro.³⁷⁹

Ao final, Kant insiste em advertir que sua preocupação, na *terceira antinomia*, era com a demonstração de que a causalidade natural não estava em conflito com a causalidade livre e que ali não se ocupara com a demonstração da realidade da liberdade. Todavia, apesar do alerta, observemos que Kant, ainda que apenas para fins de esclarecimento e, não como prova acerca do princípio esclarecedor da razão, oferece um exemplo, a saber:

[...] considere-se uma ação voluntária, por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; e que se investigam primeiro as razões determinantes que a suscitaram, para julgar em seguida como lhe pode ser imputada com todas as suas consequências. Do primeiro ponto de vista, examina-se primeiro o caráter empírico desse homem até às suas fontes, que se procuram na má educação, nas más companhias e, em parte também, na maldade de uma índole insensível à vergonha, atribuindo-se também, em parte, à leviandade e irreflexão e não deixando de ter em conta os motivos ocasionais que a motivaram. Em tudo isso se procede como em geral se faz no exame da série de causas determinantes de um efeito natural dado. Ora, embora se creia que a ação foi assim determinada, nem por isso se censura menos seu autor; [...] pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa ação inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas. [...] por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da ação, a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão.³⁸⁰

O exemplo acima nos mostra que, não obstante nossas ações devam ser somente consequência de uma série de condicionamentos empíricos, ou seja, empiricamente

³⁷⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 569, p. 468. AK, III, 368.

³⁷⁹ Ibid., B 582, p. 475 - 476. AK, III, 375.

³⁸⁰ Ibid., B 582 - 583, p. 476 - 477. AK, III, 375 - 376.

determinadas, podemos também agir de modo incondicionado em relação ao estado anterior, provocando, dessa forma, uma ação capaz de iniciar um estado totalmente novo, determinado unicamente pela causalidade livre, oriunda da razão.

É essa possibilidade que torna a ação imputável. Destarte, mesmo um homem que tenha tido um passado marcado por situações que lhe condicionaram a fazer uso da mentira, pode vir a proceder de outro modo, desde que acate a orientação da razão e não das suas inclinações. Assim, há sempre a possibilidade de uma mudança, possibilidade que pode contrariar a mais comum e, quantitativamente, fundamentada experiência.

Nesse sentido, sem deixarmos de considerar que o conhecimento teórico da liberdade não é possível; que não é a intenção de Kant provar a realidade da liberdade na *terceira antinomia*; e que os efeitos provocados pela causalidade livre no mundo sensível são determinados pelas leis naturais, podemos, no entanto, inferir que a inserção no mundo fenomênico de ações produzidas pela causalidade livre podem ser percebidas por um observador atento.

O exemplo kantiano, ao que tudo indica, aponta para o fato de que a manifestação de uma ação produzida de forma incondicionada produz uma quebra inevitável na cadeia fenomênica, embora inaugure outra, o que pode nos levar a pensar sobre que causa a produziu. Nessa perspectiva, o texto introdutório da *Ideia* ganha sentido, pois ao dizer taxativamente que as ações humanas (como todos os outros acontecimentos naturais) são determinados pelas leis naturais – como propõe a *terceira antinomia* –, pode ainda se aventurar a afirmar que:

A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas 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 [...].³⁸¹

Não esqueçamos que não é do conhecimento da liberdade de que fala Kant, visto que não deixa de salientar o caráter oculto das causas, fazendo tal caráter pairar não apenas sobre a causalidade livre. Segundo comentário de Klein é o reconhecimento por Kant de que o homem é dotado de liberdade que impossibilita “determinar exatamente quais são as causas de suas ações. Assim, se o resultado da terceira antinomia estabelece que [...] todas as ações

³⁸¹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 03. AK, VIII, 17.

humanas podem ser submetidas à lei da causalidade natural [...], o conhecimento exato das causas é impossível.”³⁸²

Esse conhecimento inexato da causa abre uma margem para pensar certas ações humanas que irrompem na natureza (muito embora submetidas às determinações naturais), como fruto de uma causalidade livre e a história é palco por excelência para esse tipo de acontecimento.³⁸³

O filósofo da história (já que é ele que se ocupa com o sentido da história), através de acurada observação de ações livres se desvelando no mundo empírico ou, como diz Kant, do *jogo da liberdade*, pode enxergar um curso regular da história – diga-se de passagem, onde só parece haver caos –, o que só é exequível através de uma consideração teleológica da mesma. Por isso, não é demais reiterar, que só a admissão de um fio condutor heurístico, representado pelo *plano da natureza*, poderia permitir enxergar regularidade na história do mundo, percebendo-a orientada para um fim, precisamente, porque não tem um caráter constitutivo, mas tão somente regulativo.

Todavia, não percamos de vista que “o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas”³⁸⁴, que pode ser possibilitado por um fio condutor heurístico, isto é, pela admissão de um plano oculto da natureza, não se configura como o propósito por excelência da *Ideia*. O que subjaz como pano de fundo do esclarecimento dessas ações é o desejo de entender o propósito da existência humana na terra, por esse motivo a hipótese norteadora de tal fio

³⁸² KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Op.cit., p. 177. Vale ressaltar que esse é um dos argumentos de Klein contra a tese Woodiana do caráter fundamentalmente teórico do *texto de 1784*.

³⁸³ Deleuze faz uma observação interessante, onde ressalta um aspecto sutil, porém imprescindível, para a compreensão da relação natureza – liberdade, ao afirmar, que: “Não é a natureza que realiza a liberdade, mas o conceito de liberdade que se realiza ou efectua na natureza. [...]: a *História* é esta efectuação, pelo que se não deve confundi-la com um simples desenvolvimento da natureza.” (DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 79.). Contudo, acrescenta a seguinte advertência: “[...] ao falarmos do efeito do supra-sensível no sensível, ou da realização do conceito de liberdade, nunca devemos crer que a natureza sensível como fenômeno esteja *submetida* à lei da liberdade ou da razão. Uma tal concepção da história implicaria que os acontecimentos fossem determinados pela razão, e pela razão tal como existe *individualmente* no homem enquanto númeno; os acontecimentos manifestariam então um <desígnio racional *peçoal*> dos próprios homens. Mas a história, tal como aparece na natureza sensível, mostra-nos exactamente o contrário [...]. É que a natureza sensível permanece sempre submetida às leis que lhe são próprias. Mas se ela é incapaz de realizar o seu fim último, nem por isso deve deixar de, *conformemente às suas próprias leis*, tornar possível a realização de tal fim. É pelo mecanismo das forças e pelo conflito das tendências (cf. <a insociável sociabilidade>) que a natureza sensível, no próprio homem, preside ao estabelecimento de uma Sociedade, único meio no qual o fim último possa ser historicamente realizado. Assim, o que parece um contra-senso do ponto de vista dos desígnios de uma razão pessoal *a priori* pode ser um <desígnio da Natureza> para assegurar empiricamente o desenvolvimento da razão no âmbito da *espécie humana*.” (Ibid., p. 79 – 80.).

³⁸⁴ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 21. AK, VIII, 30.

condutor é a de que a humanidade progride para o melhor, razão pela qual a natureza, ou melhor, a *Providência*³⁸⁵, *justifica*, a esperança de abertura de ...

[...] uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida.³⁸⁶

Em outras palavras, o plano oculto da natureza ou *Providência* justifica a esperança de realização de um todo moral. Em realidade, já na oitava proposição somos, de forma clara, encaminhados por Kant para essa direção, lembremos o que ele diz:

*Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatsverfassung) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições.*³⁸⁷

À luz dessa proposição, explicitamente, o plano oculto da natureza não pode ser pensado somente sob uma perspectiva heurística; cumpre considerar seu significado prático-moral, na medida em que tal plano aparece dirigido para a realização de uma constituição cosmopolita, sendo essa conjuntura histórico-política, a única na *qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições*, isto é, o *único estado* no qual a humanidade pode se desenvolver plenamente, portanto, moralmente. A *história da espécie humana* há que ser considerada *em seu conjunto, como realização desse plano oculto da natureza*, ou seja, desse plano moral. Mediante o exposto, faz-se imprescindível uma abordagem mais minuciosa desse tema.

2.2.2 Plano da Natureza: teleologia e moral

Evidentemente, embora a história humana possa ser investigada de modo análogo ao que ocorre na investigação da natureza, que busca pensar, sob a orientação de uma unidade sistemática e finalista, os encadeamentos mecânicos dos fenômenos fornecidos pelo entendimento, deve-se admitir que ela possui, como temos insistido, suas singularidades, a

³⁸⁵ Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.

³⁸⁶ Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.

³⁸⁷ Ibid., p. 17. AK, VIII, 27.

principal delas está no fato das ações dos homens, como vimos, serem oriundas da liberdade da vontade. Conseqüentemente, os acontecimentos históricos possuem uma diferença qualitativa em relação aos fenômenos naturais, posto que seus acontecimentos tanto podem ser resultado de determinações sensíveis, como de uma determinação incondicionada da razão; assim sendo, do mesmo modo que os atos não morais, os atos, genuinamente morais, podem ser produzidos na história (e embora não possamos penetrar na intenção do agente, essa ignorância não interfere no efetivo caráter moral da ação).

Por outro lado, o próprio conceito de *plano da natureza* – conforme indicamos, categoricamente, tanto no final do primeiro capítulo, quanto da subseção anterior –, pode nos permitir perceber o interesse prático contido na *Ideia de uma história universal*. Com efeito, se é verdade, que tivemos a oportunidade de nos deparar com o seu aspecto heurístico, ao longo da presente pesquisa, é igualmente verdade, que em outros momentos desta, sobressaiu-se seu significado prático. Dessa forma, atentemos novamente para esse conceito a fim de estabelecer o que de fato ele comporta.

É a própria *Crítica da razão pura*, que nos alerta para a possibilidade de tratarmos o *plano da natureza* a partir de perspectivas diversas. Com efeito, no *Apêndice*, Kant, salienta que os filósofos de todos os tempos falavam “da sabedoria e da providência da natureza ou da sabedoria divina como de expressões sinônimas”³⁸⁸ e que o emprego desses termos pareciam decorrer de uma certa consciência do verdadeiro uso do conceito de Deus, embora não desenvolvida.

Quanto a si próprio diz, Kant, preferir “a primeira expressão, na medida em que se trata da razão meramente especulativa, porque modera a nossa pretensão de afirmar mais do que estamos autorizados e, ao mesmo tempo, reconduz a razão ao seu próprio campo, a natureza.”³⁸⁹ Dito de outro modo, no que concerne ao plano teórico é melhor usar, segundo Kant, o termo sabedoria da natureza. Subtende-se, pois, que no plano prático a expressão que melhor caberia seria a de *providência da natureza* ou *sabedoria divina* – expressão que não é abandonada pelo filósofo, que a retoma em outros momentos e em outros textos.

Evidentemente, não obstante, a declaração de Kant de preferir a expressão *sabedoria da natureza* (em se tratando da razão especulativa), é inegável, que nem sempre ele mantém esse uso de forma rigorosa. No *Cânone da primeira Crítica*, mantém-se, sob certa medida, coerente à preferência declarada no *Apêndice*, ao afirmar que “o fim último da **natureza**

³⁸⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 729, p. 569. AK, III, 460.

³⁸⁹ *Ibid.*, B 729, p. 569. AK, III, 460.

sábria e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral³⁹⁰. Na *Fundamentação* e, nessa medida, no próprio terreno da discussão moral, também se refere à *Natureza* como “*causa benfazeja*” e como “*sábria providência*”³⁹¹.

Na *Ideia de uma história universal*, os dois termos (*Natureza* e *Providência*) são empregados, entretanto, explicitamente, o termo *Providência* aparece uma única vez³⁹², em uma passagem extremamente significativa (à qual já fizemos alusão algumas vezes, inclusive no final da subseção anterior) e que merece ser transcrita integralmente, visto que nos permite por em evidência esse duplo aspecto do *Plano da natureza*:

Descobre-se assim, creio, um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política das futuras mudanças estatais (*Staatsveränderungen*)[...], mas que abre também (o que com razão [*Grund*], não se pode esperar sem pressupor um plano da natureza) uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. **Uma tal justificação da natureza – ou melhor, da Providência – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo.** De que serve enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação num reino da natureza privado de razão, de que serve recomendar a sua observação, se a parte da vasta cena da suprema sabedoria que contém o fim de todas as demais – a história do gênero humano – deve permanecer uma constante objeção cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contragosto e a desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo?³⁹³

À luz da noção de um *plano da natureza* são claramente postos, nesse trecho da obra, os dois tipos de interesses presentes na *Ideia*, a saber, o teórico e o prático. Esse fio condutor representado pelo *plano da natureza* tanto é útil para esclarecer o jogo aparentemente caótico, no qual estão mergulhadas as ações humanas, quanto para nos oferecer uma perspectiva consoladora para o futuro na qual a espécie humana, por seu trabalho, atingirá o pleno desenvolvimento dos germes que a natureza nela colocou, preenchendo, dessa forma, sua destinação na terra – diga-se de passagem, destinação moral, que não pode ser vista como uma quimera irrealizável.

Somente por meio da esperança de que a destinação da espécie humana na terra possa ser completamente preenchida é que a *suprema sabedoria* pode também ser enalticida; afinal, seu propósito para a história do gênero humano – a transformação da sociedade

³⁹⁰ Ibid., B 829, p. 636. AK, III, 520. Grifo nosso.

³⁹¹ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 109. AK, IV, 395.

³⁹² KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 21. AK, VIII, 30.

³⁹³ Ibid., p. 21-22. AK, VIII, 30. Grifo nosso.

humana em uma sociedade moral –, se apresenta como um ideal que deve ser perseguido como passível de realização no mundo.

Ora, a natureza concebida teleologicamente, permite, no entanto, através da derradeira utilidade mencionada, pensar o *plano da natureza* como *Providência*, fazendo-o assumir, enquanto tal, um papel que não mais se restringe ao teórico, um papel que é da ordem do prático, um papel moral. Não por acaso diz Kant, como vimos, que: *Uma tal justificação da natureza – ou melhor, da Providência – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo.*

É a natureza, o *plano da natureza*, agora entendido como *Providência*, que justifica considerar a história do mundo sob *um ponto de vista particular*, um ponto de vista moral. Assim, embora de uma hipótese teórica não se possam obter conclusões morais ostensivas³⁹⁴, isto não significa que ela não coopere para revelar a moralidade como destinação, por excelência, da história da humanidade e, nesse sentido, revelar o interesse moral que justifica tal história, do qual a noção de *Providência* testemunha.

Soromenho-Marques percebe essas implicações teleológicas e éticas comportadas pelo conceito de um *plano da natureza* e também entende que elas podem ser vistas tanto no *texto de 1784*, quanto nos escritos sobre a história da década de 90, encontrando-se em sua forma mais elaborada na *Crítica do juízo*. A diferença para Soromenho está apenas em que na *Ideia de uma história universal* a ênfase era posta na possível unidade dos dois termos, enquanto que nos textos da década de 90, Kant insistia na profunda *separação* entre ambos³⁹⁵. Em outras palavras, há dois níveis semânticos contidos na expressão *Plano da Natureza*.

O primeiro nível semântico da expressão *Plan der Natur* vincula-se, portanto, a uma concepção global da Natureza possibilitada pelo uso do conceito regulador de finalidade natural. O seu objectivo é a tentativa de tornar pensável a história como um curso susceptível de se subordinar aos fins da acção humana, sem, todavia, depender deles quanto à sua gênese. Semelhante representação não tem qualquer direito de cidade no campo moral e, teoricamente, não passa de uma hipótese de trabalho voltada para a organização dos dados empíricos da história sob grandes linhas de força comuns.³⁹⁶

Nessa perspectiva, diz Soromenho-Marques, que a Natureza é representada como uma “sabedoria artística” (*Kunstweisheit*), pois quando contemplamos as diversas séries

³⁹⁴ Soromenho-Marques, insiste, veementemente, nessa advertência, cf. p. 248, onde discute o *plano da natureza* como *sabedoria artística* e como *providência*. (SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 248.).

³⁹⁵ Ibid., p. 248.

³⁹⁶ Ibid., p. 252.

fenomênicas do mundo a pergunta pela finalidade se nos impõe. Nesse primeiro nível semântico, o recurso ao *plano da natureza* tem apenas um caráter regulador para a história³⁹⁷.

O segundo nível semântico da Natureza é distinto da noção teórica. Neste, o *Plano da Natureza* é entendido como *Providência* e possui não um valor heurístico, mas um valor prático, moral. Soromenho explicita o alcance da *Kunstweisheit* e da *Vorsehung*.

Com efeito, enquanto a concepção de *Kunstweisheit* era moralmente nula e simplesmente reguladora sob o ângulo teórico de consideração, a *Vorsehung* é uma representação que *apenas tem valor prático*, para a ética ou para a fé racional. [...] A Ideia de *Vorsehung* contém, efectivamente, no seu conteúdo a representação de uma ligação do curso natural e dos fins morais, mas ela não pode servir de apoio teleológico para a construção de um horizonte regulador no quadro do interesse teórico, como sucedia com a *Kunstweisheit*. O seu alcance é correlativo da sua essência puramente prática.³⁹⁸

Assim, a *Kunstweisheit* (*sabedoria artística*) e a *Vorsehung* (*providência*) representam, para o comentador, dois níveis semânticos distintos e inconfundíveis do *plano da natureza*, visto possuírem esferas diversas de projeção.

No artigo, intitulado “*Nature or providence? On the theoretical and moral importance of Kant's philosophy of history*”, Kleingeld, também se ocupou em esclarecer o emprego dos termos “Natureza” e “Providência” na filosofia da história de Kant, entendendo que esta diferença longe de se configurar como uma questão puramente terminológica,

³⁹⁷ Menezes, embora não enverede por essa discussão como o faz Soromenho, não deixa, no entanto, de fazer referência à distinção existente entre a *sabedoria artística* e a *providência*, assim, de modo bastante esclarecedor, afirma: “A natureza nos fornece a base para pensarmos uma ordem estável e harmoniosa que nos conduz a uma idéia de organização e sabedoria (*Weisheit*). A partir do seu resultado harmonioso, podemos falar de uma perspectiva artística da natureza. A arte designa a faculdade de recorrer aos meios mais adequados em vista da consecução de fins precisos. Quando a arte se mostra capaz de coisas cuja possibilidade ultrapassa totalmente a capacidade (*Einsicht*) da razão humana, esta “**arte divina**” **recebe o nome de sabedoria artística (*Kunstweisheit*), por sua vez diferente de uma sabedoria moral**. Cabe à teleologia, no domínio da experiência, descobrir numerosas provas desta sabedoria artística. [...] A *Providência* pode então ser denominada natureza, enquanto esta sabedoria cuja causa superior tem por alvo o objetivo final do gênero humano. Com efeito, não a conhecemos, mas a acrescentamos aos preparativos da natureza artística, para assim fazermos um conceito de sua possibilidade por analogia com as operações da arte humana.” (MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. Op.cit., p. 289-290.). Observe-se, que os esclarecimentos de Menezes são fundamentados pelas declarações feitas por Kant, conforme indicação do próprio comentador, logo no início do suplemento primeiro da *Paz perpétua* (Op.cit., p. 140- 142. AK, VIII, 361-362.), bem como na *Teodicéia* (AK, VIII, 256.). Na *Teodicéia*, uma passagem que nos remete exatamente a esse ponto é a seguinte: “A teleologia [...] fornece muitas provas de certa sabedoria artística na experiência. Mas da **sabedoria artística à sabedoria moral do autor do mundo**, a consequência não é boa, porque a lei da natureza e a lei moral requerem princípios totalmente heterogêneos, e a prova de certa sabedoria moral é estabelecida inteiramente *a priori*, e não deve, por conseguinte, absolutamente, ser fundada sobre a experiência daquilo que se produz no mundo.” (KANT, I. *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*. Trad. Alexandre J.-L. Delamarre. In: *Oeuvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade*. France: Gallimard, 1985, p. 1394. AK, VIII, 256. Grifos nossos.).

³⁹⁸ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 253 - 254.

referia-se a um tema, ainda pouco explorado na filosofia kantiana, e que aponta para a função teórica e prática ao qual se acham relacionados.³⁹⁹

Ela identificou que quando há, nos textos sobre a história, uma preocupação predominantemente teórica o termo usado, via de regra, por Kant, é “Natureza”, ao passo que quando essa preocupação é de ordem moral, ele prefere empregar “Providência”. Num primeiro momento, Kleingeld, toma como base para análise e corroboração de sua tese a *Ideia de uma história universal*, entretanto, ela, do mesmo modo que Soromenho-Marques, procura demonstrar a partir de outros textos que a distinção permanece mantida. Segundo a autora:

O ponto de vista teórico permite o *uso de uma ideia* para propósitos heurísticos (o uso da ideia teleológica, ligada à ideia reguladora da inteligência suprema). O ponto de vista moral, diferentemente, justifica a crença racional de que a ordem do mundo é contribuinte para um aperfeiçoamento moral, que pressupõe a crença de que uma causa sábia suprema a fez assim (a crença na possibilidade do progresso moral, ligada ao axioma de Deus).

Isso nos dá a primeira chave para interpretar a diferença entre “Natureza” e “Providência”. [...] Kant argumenta na *Crítica da Razão Pura* que para propósitos de investigação da natureza e de sua ordem, não é necessária nenhuma crença na existência de uma causa sobrenatural, por que o uso regulador da mera ideia já servirá, e que nós devemos por isso evitar qualquer confusão e falar da “Natureza” ao invés da “sabedoria divina”. Por este motivo, ele prefere o uso de “Natureza” para casos em que nós estejamos lidando com a unidade sistemática da esfera fenomenológica. Correspondentemente, na “*Ideia de uma História Universal*”, quando ele discute a ordem na história, ele faz uso do termo “Natureza”.

“Providência” é um termo mais carregado, pois ele se refere diretamente a Deus como a causa da ordem no mundo, mas, de acordo com Kant, de um ponto de vista moral esse termo mais pesado é adequado. Isso por que do ponto de vista moral, nós precisamos exigir que um sábio autor do mundo tenha organizado o mundo de forma que ele se harmonize com o que a moralidade demanda.⁴⁰⁰

Em outras palavras, segundo Kleingeld, Kant emprega o termo “Natureza” sempre que adota um ponto de vista teórico, como é o caso da ideia teleológica, ideia esta, como vimos, usada para propósitos heurísticos e “Providência” quando adota um ponto de vista moral, isto é, quando a crença em uma sabedoria suprema justifica a crença na possibilidade de um aperfeiçoamento moral da espécie humana.

A identificação dessa mudança terminológica, na medida em que ela sinaliza para perspectivas diferentes, já que se referem a âmbitos autônomos (o da natureza e o da moral), é utilizada por Kleingeld para confirmar ainda mais suas convicções de que na *Ideia* há dois interesses distintos e independentes, o teórico e o prático. Note-se, contudo, que apesar de assim considerar, defendendo, além disso, que o interesse moral não é predominante na obra,

³⁹⁹ KLEINGELD, Pauline. *Nature or providence? On the theoretical and moral importance of Kant's philosophy of history*. Op.cit., p. 204.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 211 – 212.

não nega a presença marcante deste e chega mesmo a afirmar que a importância da visão teleológica não é apenas teórica, mas também prática. Com efeito, afirma Kleingeld:

[...] **a visão teleológica da história cumpre um papel importante tanto na sua filosofia teórica quanto na prática.** No primeiro caso, Kant formula uma ideia reguladora na esperança de que ela incorpore o caos aparente em um todo sistemático. No segundo caso, **Kant argumenta que nós temos as bases morais para concordar com a sua visão teleológica, por que ela oferece ao agente moral a crença consoladora de que esse mundo está providencialmente ordenado de um modo que sustente o progresso moral.** Com a mudança da perspectiva moral, o status epistêmico da crença no progresso muda de uma mera ideia reguladora para um axioma prático. Isso acontece pois o ponto de vista moral justifica um tipo mais forte de suposição do que o ponto de vista teórico.⁴⁰¹

Apesar de admitir que o uso dos termos “Natureza” e “Providência”, na *Ideia*, ocorrem em função das perspectivas diversas que o texto assume e de reconhecer a dupla importância da teleologia nesse texto, Kleingeld, não deixa de advertir que Kant não introduz nenhuma harmonia entre natureza e moralidade.

Nós não podemos conceber a natureza como estando em harmonia com a moralidade, pois as leis da moralidade são radicalmente independentes das leis da natureza. Assim, na visão de Kant nós somos levados a transcender o reino da natureza e acreditar na existência de um sábio criador que é causa da harmonia entre natureza e moralidade. Só então podem os sujeitos morais ter confiança que seus fins morais são realizáveis nesse mundo. Correspondentemente, na “*Ideia de uma História Universal*”, quando Kant muda a discussão para a relevância moral da crença no progresso, “Providência” se torna seu termo preferido. Essa consideração não só faz da mudança de Kant na terminologia compreensível, como também explica por que ele expressa uma preferência por “Providência” sem substituir seus usos posteriores do termo “Natureza”. A mudança na terminologia sinaliza uma mudança na perspectiva e, portanto, ambas as expressões são apropriadas no mesmo ensaio, nos seus respectivos contextos. Kant usa “Natureza” na maior parte do ensaio, na qual ele lida com a questão da ordem sistemática no fenômeno histórico. Ele utiliza “Providência” no fim do ensaio, em uma breve discussão sobre a importância da visão teleológica da história para o agente moral.⁴⁰²

Com isso, quer mostrar a comentadora que o duplo interesse (o teórico e o prático) que se apresenta na filosofia da história de Kant, desde o primeiro opúsculo voltado para esse tema, é legítimo, na medida em que não fere em nada a distinção e independência entre natureza e moralidade.

Entretanto, como pensar a relação entre a justificação teórica e a moral presente na *Ideia de uma história universal*, relação esta que defendemos haver? E o que pensar quando a teleologia é apresentada (como faz Kleingeld) como tendo uma importância que na história

⁴⁰¹ Ibid., p. 211. Grifos nossos.

⁴⁰² Ibid., p. 211- 213. Grifo nosso.

não se limita ao teórico, estendendo-se ao prático? Se a visão teleológica pode ser assim compreendida isso no mínimo sugere que o interesse teórico e o prático na história não apenas coexistem, mas de alguma forma se relacionam, sobretudo em um filósofo cujo sistema crítico é marcado pela preocupação com a passagem da teleologia natural para a teleologia moral e vice-versa.

No entender de Soromenho, que, como vimos, defende uma ideia bem próxima a de Kleingeld – uma vez que identifica que o conceito de *plano da natureza* deve ser entendido a partir dos dois níveis semânticos distintos que ele comporta –, essa relação existe, pois para ele a filosofia da história de Kant, “se configurava em acto a unidade da teoria e da práxis sob o primado da última”⁴⁰³ e ele mesmo propõe a questão de como é possível que Kant ...

[...] insista em afirmar ser a Ideia de uma história universal orientada pelo princípio unificador de progresso, não apenas uma “justificação” da Natureza (como totalidade teleologicamente perspectiva pela nossa faculdade de julgar reflexiva), mas, igualmente, uma justificação da própria *Vorsehung* (cuja realidade repousa numa representação estritamente prática)?⁴⁰⁴

Para Soromenho-Marques a resposta a tal pergunta em nada fere a filosofia crítica. Com efeito, diz ele, que:

Na história realiza-se a prioridade da razão prática sobre a razão teórica, isto é, a essência *interessada da ratio* manifesta-se plenamente. Na verdade, jamais podemos representar teoricamente a unidade de uma *Kunstweisheit* (moralmente nula e teoricamente reguladora) e de uma *moralische Weisheit* (teoricamente nula e praticamente constitutiva). No entanto, **a essência da história não reside nos problemas teóricos** (embora eles também aí tenham lugar), **mas na urgência da acção. A síntese, impossível para o interesse teórico, entre teleologia natural e teleologia moral, realiza-se na práxis humana racionalmente dirigida. Essa práxis actualiza-se como se o curso natural dos fenómenos fosse plasmável às exigências de unidade e universalidade da razão prática.** Sem dúvida que uma tal síntese jamais conduz ao caminho da certeza teórica, jamais se torna em conhecimento positivo. Trata-se sim de uma síntese moralmente necessária, cujos contornos positivos se configuram como uma aposta da razão no seu poder realizador. O lugar dessa aposta é a história e o seu modo de manifestação o progresso.⁴⁰⁵

Ora, como Soromenho, compreendemos que os problemas da história residem, essencialmente, na urgência da ação, ao invés de residirem nos problemas teóricos e mesmo não esgotando o tema, dada sua complexidade e abrangência, apresentamos uma discussão referente a ele na subseção 2.1.1, deste capítulo, onde enfatizamos que mesmo o mundo inteligível não podendo plasmar o sensível, isso não representaria uma impossibilidade de nos

⁴⁰³ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 262.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 254 -255.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 255. Grifos nossos.

aproximarmos da ideia, por exemplo, de um reino dos fins, pelo contrário devemos agir, *como se o curso natural dos fenômenos fosse plasmável às exigências de unidade e universalidade da razão prática*. Na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, Kant chama atenção para essa questão:

[...] a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo uso prático da razão. A realização desta ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determinar e, por conseguinte, sempre sob a influência do conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às acções reais.⁴⁰⁶

Além desta passagem, na mesma subsecção, tivemos ocasião de citar uma outra da primeira *Crítica*, tão esclarecedora quanto, a saber:

A razão pura contém [...] não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, *ações* que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem. Com efeito, como ela proclama que esses actos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer.⁴⁰⁷

Há que se observar, então, que Kant afirma, que os princípios morais, princípios da razão pura prática, podem ser encontrados através da ação na história; nessa perspectiva, é na realização de tais princípios morais, que a relação moral e história encontra sua relação específica. Como bem observou Hamm⁴⁰⁸:

[...], se chamamos, junto com Kant, a soma da experiência possível de “mundo”, podemos dizer que os princípios morais exigem que o mundo humano lhes corresponda, ou seja, eles exigem um “mundo moral”. Como o problema moral não é só um problema da fundamentação dos seus princípios, mas *também* da sua realização, assim abrange também a relação entre dever e ser a relação específica entre *moral* e *história*. É enfim, à luz dessa relação que se torna crucial a tese de Kant, segundo a qual o “*fim terminal*” da história do homem deve ser “o desenvolvimento completo das disposições da humanidade”, que culminará na sua “*moralização*”, ou seja, na transformação do convívio em um “*todo moral*”; e, mais, a esse progressivo desenvolvimento “interior” da consciência moral deve corresponder, ao lado da história propriamente dita (i.e., dos acontecimentos externos), um processo “exterior”, que se manifesta na instauração das relações jurídicas e na realização progressiva de uma constituição política perfeita.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 385, p. 317-318. AK, III, 254.

⁴⁰⁷ Ibid., B 835, p. 641. AK, III, 524.

⁴⁰⁸ Hamm defende que há dois interesses distintos e independentes na *Ideia*, o teórico e o prático, não estabelece (pelo menos não de forma explícita) a primazia de um sobre o outro, tampouco os relaciona, limitando-se a identificá-los e caracterizá-los de modo a tornar possível a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant. (HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Op.cit., p. 79.). Em parte concordamos com ele, quanto à presença dos dois interesses apontados, no entanto, compreendemos que na *Ideia*, quer pela via da razão especulativa, quer pela da prática, somos conduzidos para a mesma direção moral, por ser esta a questão predominante.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 79.

Assim, é sob o prisma da realização da moral na história que a relação moral e história deve ser concebida, o que, por sua vez, implicaria inferirmos, ser a visão de história kantiana determinada por sua visão moral, isto poderia ser resumido da seguinte forma: A história, “exprime-se numa teleologia natural para mergulhar no domínio dos fins morais que, independentemente dos condicionamentos da natureza, devem realizar-se nela [...]”⁴¹⁰. Nessa perspectiva, a história pode ser entendida como o horizonte no qual a unidade entre teoria e prática, sob o primado da última, dar-se-á.

⁴¹⁰ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Op.cit., p. 262.

Capítulo 3

Progresso e moral na *Ideia*

3.1. Do primado do prático: contra Wood

Temos insistido reiteradamente que o *Apêndice à Dialética transcendental*, serve como pressuposto teórico para a *Ideia*. Lembremos que neste a ideia de unidade sistemática ou ordenação do mundo é a unidade das coisas conforme a um fim, oriunda dos sábios desígnios da causa ou inteligência suprema⁴¹¹; tal unidade nada mais é do que um princípio regulador capaz de nos conduzir à maior unidade sistemática possível do conhecimento da natureza.

À semelhança do *Apêndice*, admite-se na *Ideia* um fio condutor *a priori*, uma ideia reguladora, plano oculto de uma natureza sábia, por meio da qual as ações humanas são vistas como orientadas para um determinado fim, com o intuito de se redigir uma história do mundo.

Alguns comentadores de Kant, como é o caso de Wood, entenderam que a intenção do filósofo ao recorrer à teleologia natural na *Ideia*, de forma análoga ao que fizera na primeira *Crítica*, era não apenas fazer uso de um procedimento análogo, mas também esperar resultados análogos na história empírica; com isto, afirma Wood, que o contido em tal obra é um projeto essencialmente teórico, através do qual Kant teria por objetivo a sistematização dos fenômenos históricos⁴¹². Ele compreendeu que o emprego de um procedimento análogo conduz necessariamente a um fim análogo, ou seja, que a história pode dispor de um fundamento teórico, semelhante ao proposto para o conhecimento da natureza, para obter resultados, em se tratando de história, semelhantes.

Assim, segundo Wood, a primeira e a segunda tese da *Ideia de uma história universal* são “duas teses absolutamente diferentes (e amplamente independentes).”⁴¹³ A primeira tese é teórica e a segunda tese é moral.

Quanto à primeira tese, afirma que ela:

[...] não tem pressuposições morais. Ela resulta, em parte, de princípios regulativos *a priori* da razão, quando são aplicados aos fatos da história humana e, em parte, dos próprios fatos, como o fato de que a natureza é vista como empregando a insociável sociabilidade como o instrumento para desenvolver as predisposições da espécie humana e como o fato de que além de certo ponto esse instrumento pode continuar a

⁴¹¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 715, p. 560-561. AK, III, 452.

⁴¹² WOOD, Allen W. *Kant*. Op.cit., p. 139.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 147.

operar com vistas ao fim da natureza somente se for contrabalançado por uma ordem de paz com justiça criada humanamente no Estado político e entre os Estados. A segunda tese é puramente prática (ou moral), derivada do fato de que os seres humanos como seres racionais são fins em si mesmos e, conseqüentemente, seres cuja liberdade externa deve ser protegida e cuja perfeição e felicidade devem ser postas como fins por todos os seres racionais.⁴¹⁴

Por esse raciocínio, conclui:

A primeira tese (teórica) não depende absolutamente da segunda tese (prática ou moral). Para Kant, é a razão prática, não a finalidade natural, que fundamenta nossos deveres morais. Se alguma coisa é um fim da moralidade para fins práticos, não se segue que deveria ser vista pela razão teórica como um fim da natureza. Nem o fato de que alguma coisa deva ser tratada com fins heurísticos como um fim da natureza necessariamente implica que haja qualquer razão moral para promovê-la.⁴¹⁵

Examinemos, no entanto, a razoabilidade dessas afirmações a partir de uma visão teórica mais contextualizada da *Ideia*.

No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a razão é apresentada, como uma só razão com aplicações diversas, com efeito, afirma Kant:

[...] exijo, para o acabamento de uma crítica da razão prática que sua unidade com a especulativa tenha de poder ser exibida ao mesmo tempo em um princípio comum, porque, afinal, só pode haver uma e a mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa.⁴¹⁶

Dessa forma, na *Fundamentação*, Kant já chamava atenção para a unidade da razão. Assim, a fim de perseguir a unidade da razão prática com a razão pura teórica, apresentada na primeira *Crítica*, a razão teórica – resguardada sua especificidade primordial, que é a de produzir conhecimento científico – figurará, em vários momentos, como referência, do ponto de vista da forma, para a razão prática, ou seja, justamente porque a unidade da razão é assegurada, pode a razão prática valer-se, quando necessário, da comparação, do recurso analógico com a razão teórica. Este procedimento tornar-se-á recorrente no sistema kantiano; com efeito, trata-se de uma só razão com aplicações diversas.

Isso explica, por exemplo, o porquê de, na *Fundamentação*, Kant anunciar a admissão de uma dupla metafísica “uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes”⁴¹⁷, de modo que a ética, assim como a física, constituir-se-ia por uma parte

⁴¹⁴ Ibid., p.148.

⁴¹⁵ Ibid., p.148.

⁴¹⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 83. AK, IV, 391.

⁴¹⁷ Ibid., p. 65. AK, IV, 388.

empírica, mas também por uma parte racional (isto é pura, metafísica), que ele chama de moral.⁴¹⁸

Também na *Crítica da razão prática* esse recurso pode ser observado. Mais especificamente no segundo capítulo da *Analítica*, ao tratar da *Típica*. Kant esclarece que a lei natural pode, quanto a sua forma, representar o *tipo* da lei moral, podendo as máximas das ações ser comparadas a uma lei universal da natureza, pois a lei da natureza será como um *tipo* para julgar a máxima (portanto, como um meio), segundo princípios morais, porque embora a lei moral não possa dispor de um esquema da sensibilidade (pois o bem moral, assim como a lei da liberdade, sendo suprassensíveis não podem corresponder a nenhuma intuição sensível), dispõe, contudo, do entendimento: “o qual pode submeter, enquanto lei para a faculdade de julgar, a uma ideia da razão [...], uma lei natural, mas só quanto à sua forma; e a esta lei podemos, pois, chamar o *tipo* da lei moral.”⁴¹⁹ Só o fato de haver apenas uma razão pode autorizar tal comparação.

Explica Deleuze ao comentar sobre a *típica*, que:

É evidente que o entendimento desempenha aqui o papel essencial. Na realidade, nada retemos da natureza sensível que se refira à intuição ou à imaginação. Retemos unicamente “a forma da conformidade à lei” tal como ela se encontra no entendimento legislador. Mas justamente, servimo-nos desta forma, e do próprio entendimento, segundo um interesse e num domínio onde este *já não é* legislador. Porquanto, não é a comparação da máxima com a forma de uma lei teórica da natureza sensível que constitui o princípio determinante da nossa vontade. A comparação não passa de um meio pelo qual investigamos se uma máxima “se adapta” à razão prática, se uma acção é um caso que se inscreve na regra, isto é, no princípio de uma razão a partir de agora única legisladora.⁴²⁰

Como a analogia não passa, como diz Deleuze, *de um meio*, de modo algum contradiz o primado da razão prática, que se refere à superioridade do interesse prático em relação ao interesse especulativo. Esclarece Kant, que quando se diz que uma coisa tem o primado sobre outra, no sentido prático, isto “significa a superioridade do interesse de uma enquanto o interesse das outras está subordinado a esse interesse (que não pode estar subordinado a mais nenhum outro).”⁴²¹

⁴¹⁸ Ibid., p. 65. AK, IV, 388.

⁴¹⁹ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Op.cit., p. 83. AK, V, 69.

⁴²⁰ DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Op.Cit., p. 40.

⁴²¹ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Op.cit., p. 138 - 139. AK, V, 119. Kant explicita os dois interesses distintos da razão: “o interesse do seu uso especulativo consiste no *conhecimento* do objecto (*Objekt*) até aos mais elevados princípios *a priori*, o do uso prático na determinação da *vontade*, em relação ao fim último e completo.” (Ibid., p. 139. AK, V, 120.).

Como há “sempre apenas uma e mesma razão”⁴²², a superioridade do interesse prático não afeta a união da razão especulativa com a prática. Com efeito, Kant esclarece que a razão pura especulativa e a razão pura prática se encontram unidas, união fundada de forma *a priori*, logo necessária, na própria razão. Ele explica da seguinte forma esta relação:

[...] embora do primeiro ponto de vista [o ponto de vista teórico] o seu poder não seja suficiente para estabelecer peremptoriamente certas proposições que, contudo, não estão precisamente em contradição com ela, deve, logo que estas proposições estão *indissoluvelmente ligadas ao interesse prático* da razão pura, admiti-las, sem dúvida como uma oferta a ela estranha, que não veio do seu solo mas, no entanto, bastante certificada, **e procurar compará-las e conectá-las com tudo o que tem em seu poder, enquanto razão especulativa**; não obstante, resigna-se a admitir que aqui não se trata do seu discernimento, mas de extensões do seu uso para um outro objectivo, isto é, prático, o que de modo algum se opõe ao seu interesse que consiste na limitação da temeridade especulativa.⁴²³

Tal união não significa que estejam justapostas, isto é, coordenadas, mas em uma relação de subordinação, onde a segunda detém o primado. Ora, caso estivessem justapostas entrariam em conflito, pois:

[...] a primeira encerrar-se-ia estreitamente nos seus limites e não admitiria no seu domínio nada da segunda, mas esta, no entanto, estenderia os seus limites sobre tudo e procuraria, onde o exigisse a sua necessidade, incluir aqueles dentro dos seus. Mas não pode pedir-se à razão pura prática que se subordine à razão especulativa [...], porque todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático.⁴²⁴

Nessa perspectiva, a admissão da primazia do prático parece ter uma dupla função: em primeiro lugar, o não confinamento da razão especulativa aos seus próprios domínios e, em segundo, impedir um poder ilimitado da razão prática sobre tudo. Daí porque, as proposições práticas, que não estejam em contradição com o ponto de vista teórico, devem ser admitidas, mesmo reconhecendo a razão especulativa, como citamos anteriormente, que “aqui não se trata do seu discernimento, mas de extensões do seu uso para um outro objectivo, isto é, prático, o que de modo algum se opõe ao seu interesse que consiste na limitação da temeridade especulativa.”⁴²⁵

Em outras palavras, se, por um lado, no entender do próprio Kant, é temerária a visão de uma razão prática capaz de *estender seus limites a tudo*, logo de uma razão capaz de determinar toda a direção da investigação teórica; por outro, é igualmente temerário, os

⁴²² Ibid., p. 140. AK, V, 121.

⁴²³ Ibid., p. 140. AK, V, 121.

⁴²⁴ Ibid., p. 140. AK, V, 121.

⁴²⁵ Ibid., p. 140. AK, V, 121.

interesses teóricos se sobrepujando aos práticos, de tal forma que a “razão prática nada mais houvesse de admitir e pensar como dado a não ser o que a razão *especulativa* lhe pudesse por si mesma apresentar segundo o seu discernimento”⁴²⁶, caso em que esta razão teria a primazia. Como alerta Kant “a questão é saber qual é o interesse supremo (não aquele que deve retroceder, porque um não se opõe necessariamente ao outro)”⁴²⁷.

Dessa forma, como um interesse *não se opõe necessariamente ao outro*, trata-se muito mais de tentar harmonizar, isto é, de procurar equilibrar a razão teórica e a prática, interligando-as⁴²⁸. Assim, a afirmação kantiana, que encerra o tema da primazia da razão pura prática, a saber, de que “todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático”⁴²⁹, considerada dentro do contexto apresentado, visa muito mais assegurar a superioridade do valor da humanidade, do que instaurar uma ditadura do prático sobre o teórico. Nessa medida, visa possibilitar uma metafísica direcionada para a prática, que sequer seria possível sem a crítica aos limites teóricos do conhecimento, mas que também seria inviável caso a ordem da primazia fosse invertida.

Ao que tudo indica, Kant não pretende afirmar que a razão prática – como temos tido a preocupação de ressaltar –, cuidaria de todos os aspectos da experiência humana, contudo, note-se que em função de resguardar a referida primazia, ele diz que as proposições ligadas ao interesse prático devem ser admitidas pela razão teórica, que, mesmo reconhecendo-as como estranhas ao seu solo, deve “procurar compará-las e conectá-las com tudo o que tem em seu poder, enquanto razão especulativa; não obstante, resigna-se a admitir que aqui não se trata do seu discernimento, mas de extensões do seu uso para um outro objectivo”⁴³⁰. Sendo assim, é

⁴²⁶ Ibid. p. 139. AK, V, 120.

⁴²⁷ Ibid., p. 139. AK, V, 120.

⁴²⁸ Kneller, em sua análise sobre a primazia do prático também apresenta um ponto de vista similar ao que acabamos de expor. Com efeito, ela concorda que Kant “parece querer dizer que é válido dar a primazia a certos interesses da razão prática na medida em que sirva para manter um equilíbrio e uma harmonia razoáveis entre a razão teórica e a prática, incluindo manter a própria razão prática sob controle.” (KNELLER, Jane. *Kant e o poder da imaginação*. Trad. Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras, 2010, p. 106.). Ainda segundo ela: “A explicação de Kant sobre a primazia da prática é, portanto, um tipo bem mais suavizado de preferência do que muitos comentaristas, incluindo tanto O’Neill quanto Korsgaard e até mesmo Ameriks, parecem querer atribuir a Kant. Além disso, há uma sugestão de que Kant já está tateando um tipo de mediação da faculdade que ele logo sugeriria na *Crítica do Juízo* como uma forma de coordenar sem subordinar.” (Ibid., p. 106 -107.). Vale registrar, entretanto, que a referida comentadora ao adotar uma postura absolutamente crítica em relação aos que reduzem as explicações de Kant ao valor prático, entendendo a “noção de primazia da razão prática [...], como se fossem as lentes corretas para ver a filosofia de Kant como um todo” (Ibid., p. 86.), defende, em contrapartida, um resgate do valor da reflexão estética para o edifício crítico, que foge totalmente à nossa proposta apresentar e analisar.

⁴²⁹ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Op.cit., p. 140. AK, V, 121.

⁴³⁰ Ibid., p. 140. AK, V, 121.

presumível que o interesse prático, gozando dessa preeminência, determine os rumos da investigação teórica.

A tematização sobre a primazia do prático, embora tenha sido desenvolvida explicitamente apenas na *segunda Crítica* e com o objetivo bem demarcado de lançar as bases para as digressões subsequentes sobre os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus, no nosso modo de entender, não é um tema isolado, é o resultado de um percurso que já vinha sendo trilhado por Kant desde a *primeira Crítica*, quer através do estabelecimento dos limites teóricos do conhecimento, quer da abertura para o prático, como ocorre, por exemplo, através da *terceira antinomia*, onde, inclusive, o ressurgimento anunciado da metafísica começa a ganhar forma e direção.

Destarte, pretender que na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (apesar de escrita em uma década anterior à publicação da *Crítica da razão prática*) se faça presente a primazia do prático sobre o teórico não é de modo algum incoerente, sobretudo quando o próprio título (não é demais lembrar) a anuncia⁴³¹.

Sendo assim, julgamos pertinente perguntar: *se todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático*, como conceber, legitimamente, a independência entre a primeira e a segunda tese da *Ideia*, afirmando o caráter secundário da segunda, como faz Wood, considerando o ponto de vista prático que norteia a proposta investigativa da obra?

⁴³¹ Lafaye é uma das que também defende essa compreensão, segundo ela, Kant, na *Ideia*, “apresenta o Estado cosmopolita universal como o Estado no seio do qual todas as disposições originais da espécie humana serão desenvolvidas. Deste modo, a *Ideia de uma história universal* coloca o problema da constituição progressiva da humanidade em um todo moral, isto é, coloca o problema da inteligibilidade prática da história. Com efeito, o pensamento da história, tal qual Kant o expôs nesse opúsculo, consiste em procurar uma ordem ou um sistema, não simplesmente como a unidade de uma diversidade de dados, mas como *o sistema cosmopolita que os homens têm o dever de realizar*. Por aí emerge, não a inteligibilidade teórica de uma multiplicidade, mas a inteligibilidade prática de um destino. A ordem da investigação na história reenvia à ordem cosmopolita, ao direito e a moralidade. Com efeito, a idéia de um todo sistemático é aqui fundada sob a idéia cosmopolita de união dos homens pelo direito. A idéia que serve de princípio ao pensamento do sistema da humanidade é esse de um todo cujo os elementos são os cidadãos, isto é, pessoas livres. A razão, na qualidade de razão prática, exige que os homens formem realmente um todo, onde concordem segundo o direito enquanto cidadãos do mundo. Dentro desta perspectiva, a história da espécie humana pode ser considerada a execução de um plano oculto da natureza (da razão), visando a realizar uma constituição política perfeita, que é a única maneira para ela desenvolver na humanidade todas as suas disposições.” (LAFAYE, Caroline G. *Le cosmopolitisme comme exigence morale*. Op.cit., p. 89-90.). Assim, o ponto de vista cosmopolita não é algo que, na *Ideia*, limite-se a dar também uma *justificação prático-moral* à sua construção, como o defendeu, por exemplo, Honneth (HONNETH, Axel. *A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história*. In: Tensões e passagens. Filosofia crítica e modernidade. Trad. Luiz Repa e Maurício Cardoso Keinert. São Paulo: Singular/ Esfera pública, 2008, p. 31.), pois a importância da realização de um todo moral é o que, no final das contas, de fato justifica pensar teleologicamente o desenvolvimento das disposições naturais voltadas para o uso da razão, isto é, pensar o fim a que a humanidade se destina não é o que se tem por acréscimo a essa construção, é o que a mobiliza.

Note-se que Kleingeld argumenta algo muito próximo ao que Wood defende, diz ela que:

Todavia, apesar de não ser o foco principal do ensaio, a visão teleológica da história também tem sua relevância moral, e Kant se volta a esse assunto por volta do fim do ensaio. Lá ele discute a relevância moral da ideia de progresso, argumentando que a suposição de um plano da Natureza abre uma “expectativa consoladora para o futuro”. Ela nos dá o panorama de um futuro em que todas as predisposições racionais da humanidade terão se desenvolvido por completo, e no qual a humanidade cumpre toda a sua vocação moral no mundo.⁴³²

Em outro artigo, também afirma a comentadora:

Em seu primeiro texto sobre a história, "Idéia de uma História Universal", Kant desenvolve um modelo teleológico da história, destinado a fornecer uma orientação, um fio para um historiador do futuro. No final do ensaio, reivindica que existem também razões morais para adotar este modelo.⁴³³

Dito de outra forma: há razões heurísticas e razões morais para Kant adotar, na *Ideia de uma história universal*, o modelo teleológico, embora o interesse predominante seja o teórico. Assim, Kleingeld não negligencia ou trata como, absolutamente, irrelevante (como, aliás, já advertimos na apresentação desta pesquisa) o interesse moral presente na *Ideia*; pelo contrário, longe de ter a intenção de negar qualquer vestígio de tal interesse, ela se empenha, como vimos, em identificá-lo e, de fato, apesar de insistir em seu caráter secundário, contribui no sentido de elucidar aparentes contradições entre moral e progresso na história, através de uma argumentação bem fundamentada e que vale apenas expor (como o faremos na subseção 3.1.1) e isto por entender que Kant adota o modelo teleológico, como dissemos acima, também por razões morais e não por razões exclusivamente teóricas.

Entretanto, por essa linha de raciocínio, que privilegia o aspecto teórico, subverte-se (tal qual ocorre em Wood) o princípio kantiano da primazia do prático, para se obter o resultado pretendido: a primazia do interesse teórico. Assim, aquilo que deveria ser concebido como meio (a organização dos acontecimentos aparentemente caóticos) para revelar a manifestação de um tipo de ação capaz de dar sentido à existência humana, passa a ser pensado como fim, um fim capaz *também de ter sua relevância moral*.

Mas Wood afirma ainda, conforme vimos, que: *Para Kant é a razão prática, não a finalidade natural, que fundamenta nossos deveres morais. Se alguma coisa é um fim da*

⁴³² KLEINGELD, Pauline. *Nature or providence?* Op.cit., p. 211.

⁴³³ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 74.

moralidade para fins práticos, não se segue que deveria ser vista pela razão teórica como um fim da natureza.

Não obstante, Wood reconhece, que “há uma conexão entre as teses teóricas de Kant sobre a história e as suas teses práticas.”⁴³⁴ Para tanto, afirma que ele “tenta conduzir a história, como um objeto teórico de estudo assim concebido, a uma espécie de convergência com as nossas preocupações práticas, de forma a unir nosso entendimento teórico da história as nossas esperanças moral-religiosas como seres históricos.”⁴³⁵

O que Kant diz sobre a história empírica, contudo, é que “o louvável cuidado com os detalhes com que se escreve a história de seu tempo deve levar cada um naturalmente à seguinte inquietação: como nossos descendentes longínquos irão arcar com o fardo da história que nós lhe deixaremos depois de alguns séculos.”⁴³⁶ Em outras palavras, está dizendo que uma consideração atenta da história motivaria uma preocupação acerca do que aguardaria a espécie no futuro, portanto que a história se bem observada, pode suscitar em nós preocupações de ordem prática.

Entretanto, se é verdade que ela pode suscitar, é também verdade, que é um outro ponto de vista, um ponto de vista empreendido por um filósofo da história, que, movido por estas preocupações, pode converter a história em um objeto teórico de estudo. Dito isto, ela não converge para nossas preocupações práticas, ela se torna um objeto de estudo por causa das nossas preocupações práticas; são elas, portanto, que motivam a proposta de uma história universal e não o inverso, como acreditou Wood.

Mais adiante Wood insiste novamente nessa conexão entre o teórico e o prático, propondo-a da seguinte forma: “Quando olhamos para a história como contendo uma finalidade natural, direcionada à perfeição da constituição civil, isso nos dá uma razão moral para cooperar com aquela finalidade.”⁴³⁷ Com isso ele (sem se comprometer com aquilo que critica, isto é, sem admitir que o aperfeiçoamento moral é um fim da natureza), não descarta uma relação entre a teleologia natural e a moral, embora a torne secundária.

Para analisar essa concepção de Wood, vejamos o que o próprio Kant tem a dizer sobre esta em sua terceira proposição da *Ideia*:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma

⁴³⁴ WOOD, Allen W. *Kant*. Op.cit., p. 149.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁴³⁶ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 22. AK, VIII, 30 - 31.

⁴³⁷ WOOD, Allen W. *Kant*. Op.cit., p 149.

*felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.*⁴³⁸

Um pouco mais adiante, referindo-se, ainda, ao *plano da natureza* para o homem, diz:

Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo. [...] todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra. [...] como se ela quisesse dizer que o homem devia, se ele se elevasse um dia por meio de seu trabalho da máxima rudeza à máxima destreza e à perfeição interna do modo de pensar e (tanto quanto é possível na Terra), mediante isso, à felicidade, ter o mérito exclusivo disso e fosse grato somente a si mesmo [...].⁴³⁹

Deleuze, referindo-se, precisamente, a passagem supracitada, identifica como “uma *manha* da Natureza supra-sensível o facto de a natureza sensível não bastar para realizar o que, não obstante, é o <<seu>> fim último; porque este fim é o próprio supra-sensível enquanto devendo ser efectuado (isto é: ter um efeito no sensível).”⁴⁴⁰

Com efeito, a *Ideia de uma história universal* em momento algum coloca a natureza como fundamento para os nossos deveres morais, pois ela não determina ou coage o homem a agir moralmente, o que feriria gravemente toda a autonomia que envolve o agir moral. Além disso, se assim o fosse não haveria tanta dificuldade para o homem comportar-se moralmente, porém a Natureza preferiu dotá-lo de razão e da liberdade da vontade que se funda nesta; portanto, é o homem que faz suas escolhas, é o homem que se esforça por aprender, por aperfeiçoar-se, inclusive moralmente. Isso é racionalmente conquistado, não é dado por meio do instinto, tampouco por um conhecimento inato. Só assim, por meio da efetuação do suprassensível, pode a espécie humana *ultrapassar a ordenação mecânica de sua existência animal*.

O desenvolvimento das disposições naturais, ao qual estão sujeitas todas as criaturas, ganha uma nova tessitura, como pondera Giannotti, porque o “indivíduo não está apenas sendo empurrado no sentido de **desdobrar** totalmente as suas disposições naturais [...] precisa **aprender a usar todas elas** e não tão-somente algumas.”⁴⁴¹

⁴³⁸ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 06. AK, VIII, 19.

⁴³⁹ Ibid., p. 6-7. AK, VIII, 19 - 20.

⁴⁴⁰ DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Op.Cit., p. 79.

⁴⁴¹ GIANNOTTI, José Arthur. *Kant e o espaço da história universal*. Op.cit., p. 144. Grifos nossos. Diferentemente dos demais seres da natureza não se trata, no caso do homem de um desdobramento das suas

Note-se que, na *Fundamentação*, Kant volta a insistir no tratamento singular que é dado ao homem pela Natureza:

Nas disposições naturais de um ser organizado, isto é, constituído em conformidade com o fim que é a vida, supomos como princípio que nele não se encontre instrumento algum para qualquer fim senão aquele que também é o mais conveniente e o mais adequado a ele. Ora, **se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua conservação**, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, **então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção**. Pois todas as ações que ela <a criatura> tem de realizar nessa intenção e toda a regra do seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão; e, se esta tivesse sido outorgada por acréscimo à criatura favorecida, ela só poderia ter servido para quem esta criatura se entregasse a reflexões sobre a índole feliz de sua natureza, para admirá-la, alegrar-se com ela e por ela ficar grata à causa benfazeja; mas não para submeter sua faculdade apetitiva a essa direção fraca e enganosa e para se intrometer atabalhoadamente na intenção da natureza; numa palavra, ela teria tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da felicidade e os meios para chegar até ela. A natureza teria não somente se encarregado da escolha dos fins, mas também dos próprios meios, e com sábia providência, teria confiado um e outro ao instinto tão-somente.⁴⁴²

A passagem da *Fundamentação* endossa e detalha ainda mais a intenção da Natureza, o seu verdadeiro fim, em relação à espécie humana e tal fim não é a *conservação* e a *prosperidade*, ou seja, a *felicidade*. Com efeito, a Natureza projeta para o homem, através do desenvolvimento de suas disposições, um fim moral, mas, ao invés, de lhe determinar alcançar esse fim pelo instinto, abre mão da segurança, que ele oferece, e o aparelha com a razão, posto que é ela o instrumento *mais conveniente e o mais adequado* para *submeter sua faculdade apetitiva a essa direção fraca e enganosa e para se intrometer atabalhoadamente na intenção da natureza*.⁴⁴³

disposições naturais, como se fora um ser meramente instintivo, mas de um aprendizado que irá direcionar sua ação para áreas diversas: ciência, política, moral, estética.

⁴⁴² KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 107 – 109. AK, IV, 395. Grifos nossos.

⁴⁴³ Observe-se que no *Direito natural Feyerabend*, curso que data de 1784, Kant diz algo que reafirma o que estamos tentando demonstrar, adicionando um elemento fundamental a essa compreensão, que é a liberdade; com efeito, diz ele: “A natureza poderia, portanto, ter organizado nossa razão, segundo leis da natureza, de tal modo que o ser humano pudesse aprender a lei por si mesmo, inventar diversas artes, e tudo isso segundo determinadas regras. Neste caso, porém, nós não seríamos melhores do que os animais. Mas a liberdade, a liberdade apenas, faz com que sejamos um fim em si mesmo. [...] A liberdade não é apenas, portanto, a mais elevada condição, mas também a condição suficiente. Um ser que age livremente tem de ter razão; pois do contrário eu seria apenas afetado pelos sentidos, seria por eles regido.” (KANT, I. *Direito natural Feyerabend*. Trad. de Fernando Costa Mattos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã XV*. São Paulo: FFLCH – USP, jan –jun. 2010, p.103-104. AK, XXVII, 1322.). Um ser dotado de razão e desprovido de liberdade, agindo, pois, apenas segundo as leis da natureza, portar-se-ia como os animais, que agem por puro instinto, por conseguinte, somente agindo como ser racional livre, o que ocorre quando se encontra sob as leis da liberdade, isto é, quando dá leis a

A realização de um telos moral é intencionado e desejado pela natureza para os homens e isto fica claro não apenas na *Ideia*, mas em obras contemporâneas a ela, como acabamos de ver na *Fundamentação* e, anteriormente, na *Crítica da razão pura*⁴⁴⁴. Isto, porém, não faz da natureza o fundamento de nossas ações, porque, se assim o fosse, não haveria motivos para incumbir a razão dessa tarefa; como disse o próprio Kant: “A natureza teria não somente se encarregado da escolha dos fins, mas também dos próprios meios, e com sábia providência, teria confiado um e outro ao instinto tão-somente.”⁴⁴⁵

Nesse sentido, a tentativa de Wood de justificar a impossibilidade de um telos natural apontar para a realização de um telos moral, a partir da passagem da *Paz perpétua*, por ele citada, a saber, “Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um dever de o fazer (pois isso só o pode fazer a razão prática isenta de coação), mas que ela própria o faz quer queiramos quer não”⁴⁴⁶, longe de corroborar sua argumentação, ainda a fragiliza muito mais, pois a natureza apenas tira da responsabilidade do instinto, portanto daquilo que está sob o seu absoluto controle, e lança sobre um outro fundamento, o racional, a promoção da moralidade.

A referida passagem citada por Wood, não pode ser descolada das considerações que lhe antecedem, pois são elas que revelam a preocupação de Kant com a articulação devida entre o fim da natureza para a espécie humana e a promoção desse fim pela razão, vejamos:

Agora, surge a questão que concerne ao essencial do propósito da paz perpétua: <<O que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coação da natureza cause dano a esta liberdade; e isto fica assegurado precisamente segundo as três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes*, e o *direito cosmopolita*.>>⁴⁴⁷

Desse modo, a razão prática é a única capaz de determinar de modo incondicionado nossas ações, pois é ela (e não a finalidade natural), *que fundamenta nossos deveres morais*, como, aliás, entendeu acertadamente Wood, embora para daí extrair uma conclusão equivocada, a de que se a primeira premissa (que acabamos de citar) é verdadeira, segue-se a

si mesmo, o ser humano é considerado com um fim em si mesmo, um ser moral. (Ibid., p. 103 -104. AK, XXVII, 1322.).

⁴⁴⁴ Citamos reiteradamente a passagem do *Cânone da razão pura*, na qual afirma Kant, que: “o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 829, p. 636. AK, III, 520.).

⁴⁴⁵ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 109. AK, IV, 395.

⁴⁴⁶ KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Op.cit., p. 146. AK, VIII, 365.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 145-146.

falsidade da conclusão, a saber: *Se alguma coisa é um fim da moralidade para fins práticos, não se segue que deveria ser vista pela razão teórica como um fim da natureza.* No entanto, pelos textos kantianos citados, o aperfeiçoamento moral da espécie é um fim da natureza, porque ela constituiu moralmente a razão, na medida em que a disposição moral é uma das disposições naturais do homem.

Nessa perspectiva, é dessa forma (não da forma proposta pelo referido comentador), que a conexão entre o teórico e o prático, pode ser evidenciada, isto se nos ativermos, obviamente, à letra dos textos kantianos apresentados.⁴⁴⁸ Atentemos ainda para o comentário de Weil:

A história é a realização do plano divino ou, como diz Kant com mais frequência, da intenção da natureza, uma história na qual se realiza a liberdade do homem, como liberdade presente em um ser sensível: a natureza proveu o homem de dons, ela quer que esses dons sejam plenamente desenvolvidos, ela conduz a humanidade à realização desse fim – e ela quer, ao mesmo tempo, que esse fim seja atingido pela ação livre dos homens, uma vez que ela fez o homem sair da infância de sua espécie. Isso significa que o homem, na qualidade de ser razoável e que pensa a totalidade, é moralmente obrigado a fazer do fim da natureza seu próprio fim – que ele é obrigado a colaborar para a criação de uma sociedade e de um Estado, em outros termos, querer o bem da humanidade neste mundo. Para ser capaz disso, a moral pura deve superar os limites da individualidade. Não que ela receba assim outro fundamento ou apenas um apoio suplementar: sob pretexto algum sua autonomia deve ser posta em questão. No entanto, dado que ela deseja se realizar, dado que assume para si a criação de um mundo razoável, ela deve levar em conta a natureza empírica dos homens [...].⁴⁴⁹

E ainda:

O que a natureza pôs no homem germinou sob sua conduta dura e benevolente, seu plano, por muito tempo oculto, revelou-se, e o homem, enfim adulto, deve, porque pode, concluir aquilo que a Providência estabeleceu como sentido da existência do gênero humano: a realização da moral, isto é, da liberdade razoável de todos e de

⁴⁴⁸ Para, além disso, o que pode ser discutido é se Kant, a essa altura do período crítico, conseguiu ou não oferecer uma solução adequada a essa passagem do teórico para o prático e não apenas rotular de contingência feliz e suspeita a opinião daqueles que atestaram essa tentativa (como fez Wood, cf. *Ibid.*, p. 150-151). Convém atentar para uma frutífera observação feita por Terra nesse sentido, na medida em que abre a possibilidade para um vasto horizonte interpretativo para as reiteradas tentativas de passagens empreendidas pelo pensamento kantiano, ao afirmar que: “Na década de 1780, torna-se importante para Kant articular a concepção de história da natureza “biológica” (distinta da mecânica) com a história, o direito e a moral; articular as leis da natureza com a liberdade de uma outra maneira, ou seja, articular finalidade e liberdade – questão que aparece no *Naturrecht Feyerabend*, na *Fundamentação* e, é claro, na *Idéia*.” (TERRA, Ricardo. *História e direito em 1784 – comentários sobre a interpretação da “Escola Semântica de Campinas”*. In: *Studia kantiana*. Nº 12. RS: 2012, p. 11.).

⁴⁴⁹ WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Op.cit., p. 111 -112. Weil acrescenta a seu comentário uma nota extraída da *Metafísica dos costumes*, nota que confirma suas afirmações, a saber: “Teremos com frequência que assumir por objeto a natureza particular do homem, a qual só é conhecida por experiência, para *mostrar*, em relação a ela, as consequências dos princípios morais universais, sem que, todavia, a pureza destes sofra algo ou que sua origem *priori* se torne duvidosa. (*Metafísica dos costumes*, introdução, II, IV, 321)”. (*Ibid.*, p. 112.).

cada um sob leis que, porque razoáveis, só pesam àquele que, em seu sentimento, em seu pensamento, em sua ação, nega o princípio de toda paz entre os homens.⁴⁵⁰

Weil, ao contrário de Wood, consegue perceber essa importante tentativa de conexão e apontar para a convergência entre a intenção da natureza e o interesse da razão prática, que é o interesse de realização da moralidade da espécie humana no mundo fenomênico, chamando atenção para os dois aspectos que envolvem a questão: o fundamento único de determinação do agir moral, que é o dever e o aspecto sensível da natureza humana, que não pode ser ignorado quando o que está em jogo é a realizabilidade da moral.

Há um interesse teórico e um interesse prático na *Ideia*, mas a questão fundamental, insistimos, é predominantemente moral, uma vez que ambos convergem para a realização do fim moral, fim este que só pode ser alcançado pela ação humana na história.

A natureza dota o homem com disposições naturais voltadas para o uso da razão, dentre elas a disposição moral. O fim da natureza é que tais disposições se desenvolvam à medida que humanidade se vá esclarecendo; todavia a natureza não pode obrigar o homem a agir moralmente, já que só a razão prática pode exercer esse poder. Entretanto, mesmo a natureza sendo infrutífera para produzir a moralidade não deixa de cooperar com a sua realização, tendo em vista que o desenvolvimento das disposições naturais no homem ocorrem mediante o antagonismo delas na sociedade, sendo esse o meio de que se serve a natureza para realizar tal desenvolvimento⁴⁵¹.

Da mesma forma, como diz Weil, “o homem na qualidade de ser razoável e que pensa a totalidade, é moralmente obrigado a fazer do fim da natureza seu próprio fim – [...] ele é obrigado a colaborar para a criação de uma sociedade e de um Estado, em outros termos, a querer o bem da humanidade neste mundo.”⁴⁵²

A mútua cooperação entre o fim da natureza sábia e a ação razoável pode assim ser percebida, sendo o ponto de intercessão a moralidade humana, pois é para ela que convergem, embora só o agir autônomo possa possibilitá-la.

⁴⁵⁰Ibid., p. 128 -129.

⁴⁵¹KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 08. AK, VIII, 20.

⁴⁵²WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Op.cit., p.111- 112.

3.1.1. O desenvolvimento das disposições naturais na história e o fim moral da humanidade

Na *Ideia de uma história universal*, na segunda proposição, como já vimos, diz Kant que as disposições naturais no homem devem se desenvolver completamente na espécie⁴⁵³ e afirma que as disposições às quais está se dirigindo são aquelas voltadas para o uso da razão. Entretanto, não há (diferente do que ocorre em outras obras, como, *A religião nos limites da simples razão*, *A pedagogia* e *Antropologia de um ponto de vista pragmático*) nenhuma indicação explícita acerca de quais sejam essas disposições, muito embora todo o texto se articule em função delas.

Contudo, mesmo na ausência de uma exposição explícita que identifique tais disposições, Kant sabia bem a que disposições estava se referindo e, com efeito, eram, essencialmente, as mesmas que apontou nos textos acima mencionados. Assim, ainda que sem uma identificação nominal, é inegável que a disposição moral seja uma delas, haja vista afirmar, textualmente, a transformação das “toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados”⁴⁵⁴. Além disso, a *Ideia* permite inferir ser a disposição moral a mais excelente disposição humana, conforme temos insistido, devendo, pois, a humanidade empenhar-se na realização de uma sociedade moral.

Tomemos, por exemplo, a explicitação das disposições originárias à luz da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Nesta as disposições são apresentadas como marcando decisivamente a diferença dos homens em relação aos demais seres da natureza; são elas, a disposição técnica, a pragmática e a moral. Cito o texto de Kant:

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 como 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.⁴⁵⁵

Na *Ideia* encontramos afirmações parecidas no que se refere ao propósito da natureza quanto ao desenvolvimento das disposições naturais humanas:

⁴⁵³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 05. AK, VIII, 18.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 09. AK, VIII, 21.

⁴⁵⁵ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 216. AK, VII, 322.

Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. [...] ele deveria [...] tirar tudo de si mesmo. A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa [...], todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade, tiveram de ser integralmente sua própria obra. [...] Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar.⁴⁵⁶

Tal qual ocorre na *Antropologia*, é possível identificar no texto supracitado as três disposições e suas respectivas referências. Observe-se que é o homem que deve *tirar tudo de si mesmo*, ou seja, é ele que através de sua capacidade e esforço racional deve avançar teórica e praticamente na construção de seu bem-estar material: “A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa [...]”⁴⁵⁷. Referindo-se isso a sua disposição técnica.

Também é ele que deve produzir seu bem-estar social, “todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência”⁴⁵⁸, que, por sua vez, concerne à civilidade, isto é, ao bom convívio com os outros, inclusive a habilidade para influenciar sobre estes. Na *Pedagogia*, Kant chega a dizer, que a prudência se refere a como o homem “pode servir-se de outros para suas intenções”⁴⁵⁹.

Por fim, tem-se a disposição moral, pois “até a bondade de sua vontade, tiveram de ser integralmente sua própria obra”⁴⁶⁰. Evidentemente, esse tema não é aprofundado na *Ideia*, Kant sequer menciona o que é, ou quais sejam as características dessa bondade da vontade, só deixa claro que deve ser obra do próprio homem e, enquanto tal, podemos inferir que é produto da razão, mais especificamente da razão prática, o que, por seu turno, é dito explicitamente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, acerca da *boa vontade* – única coisa irrestritamente boa, ou seja, boa em si e por si mesma⁴⁶¹ –, conforme passagem que se segue:

[...] a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de

⁴⁵⁶ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 6 - 7. AK, VIII, 19 - 20.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 07. AK, VIII, 19.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 07. AK, VIII, 19.

⁴⁵⁹ KANT, I. *Pedagogia*. Op.cit., p. 79. AK, IX, 486.

⁴⁶⁰ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 07. AK, VIII, 19.

⁴⁶¹ “*Bom* em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal.” (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op. cit., p. 187. AK, IV, 413.).

produzir uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista de outra coisa, mas, sim, *em si mesma* – para o que a razão era absolutamente necessária, se é verdade que a natureza operou sempre em conformidade com fins na distribuição das disposições naturais.⁴⁶²

A razão prática apresenta-se aí como *absolutamente necessária* para a produção da vontade boa e essa produção é tratada inclusive como fim mais elevado da razão, isto é, como sua *verdadeira destinação*, uma vez admitido que essas disposições naturais dadas pela natureza ao homem foram distribuídas segundo fins.

Embora, como afirmamos anteriormente, a *Ideia* não se preocupe com a explicitação das disposições naturais, sabemos que o desenvolvimento destas é pensado em conformidade a fins, de acordo com o proposto pela primeira proposição. Por outro lado, o *texto de 1784*, não deixa de conter implicitamente, como demonstramos, as disposições mencionadas posteriormente pela *Antropologia*⁴⁶³, servindo-lhe, sob certa medida, de pressuposto. Dessa forma, vale para a *Ideia*, ao que tudo indica sem grandes problemas, a mesma conclusão emitida na *Antropologia*, a saber:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.⁴⁶⁴

E por que o aperfeiçoamento moral é tão significativo? Vejamos. Na *Fundamentação*, o homem é apresentado como ser, que “[...] *existe* como fim em si mesmo, *não meramente como meio* à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer.”⁴⁶⁵ Desse modo, como fim em si mesmo, chama-se pessoa. E é como fim em si mesmo, portanto, como pessoa, que o homem se representa a sua própria existência, sendo, pois, este um princípio subjetivo das suas ações; contudo, uma vez que todo ser racional tem sua existência entendida da mesma forma, este é também um princípio objetivo, expresso por

⁴⁶² Ibid., p. 113. AK, IV, 396.

⁴⁶³ Como observa Kleingeld, as disposições correspondem aos três momentos do uso da razão o técnico, o pragmático e o moral, sendo o telos de desenvolvimento destas para tais usos a habilidade, a prudência e a moralidade. (KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 62.). “O seu processo de desenvolvimento é chamado de ‘cultivo’, ‘civilização’ e ‘educação moral’”. (Ibid., p. 62-63.). Esse desenvolvimento no tocante as duas primeiras disposições (as disposições físicas), dá-se de forma mais rápida e no tocante a disposição moral de forma mais lenta.

⁴⁶⁴ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 219. AK, VII, 324 - 325.

⁴⁶⁵ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op. cit., p. 239. AK, IV, 428.

um imperativo prático, conforme vimos na subseção 2.1.1 do segundo capítulo: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.*”⁴⁶⁶

Nesse sentido, a marca por excelência da humanidade é o existir como fim em si mesmo, existir como pessoa e não como coisa, tal existir é próprio ao existir moral. Por meio do agir moral, o egoísmo (amor de si) e, de um modo geral, o agir movido por inclinações, por certo não poderiam ser extirpados da natureza humana, mas poderiam ser enfraquecidos.

Sem pretendermos aqui demorar no tema, note-se, no entanto, que Kant, na *Metafísica dos costumes*, ao tratar do sentimento moral, nos fornece um quadro do que seria o homem destituído de moral, de sentimento moral, diz ele:

Nenhum ser humano é inteiramente desprovido de sentimento moral, pois se fosse completamente destituído de receptividade a ele, seria moralmente morto; e se (para se expressar em termos médicos) a força vital moral não fosse mais capaz de excitar esse sentimento, **então a humanidade se dissolveria** (por assim dizer, por força de leis químicas) **na mera animalidade e se misturaria irreparavelmente à massa dos outros seres naturais.** [...] Dispomos [...] de uma *susceptibilidade* da parte da livre escolha para sermos movidos pela pura razão prática (e sua lei), e isso é o que chamamos de sentimento moral.⁴⁶⁷

Quanto à relação entre moral e filosofia da história Santiago, ainda que sem a pretensão de analisá-la detidamente, oferece uma chave para compreensão desta, ao afirmar que:

[...] a ética não se contrapõe à filosofia da história kantiana; seu objeto (a formação do caráter moral) é o mesmo, porém abordado a partir de níveis ou perspectivas distintas. O progresso moral da espécie supõe o progresso moral dos indivíduos, da mesma maneira que a justiça não pode prescindir da moral; e se não é a história, enquanto conjunto de ações que pertencem a esfera do contingente, a que proporciona o fundamento ou princípio de autonomia da vontade [...], é nela que a moralidade alcança seu desenvolvimento pleno através da justiça.⁴⁶⁸

A história sociopolítica de fato não pode proporcionar o fundamento da autonomia da vontade; tal fundamento, como deixa claro a *Fundamentação*, só pode ser dado *a priori*, posto ser incondicionado. Os indivíduos, independente do momento histórico em que vivam, são os responsáveis pelo agir moral, isto é, devem agir moralmente. Não obstante, isso não enfraquece ou torna inviável a afirmação de que a história, através do desenvolvimento cultural e político, pode favorecer o progresso moral da espécie, pois, embora tais condições não possam se configurar como fundamento para a realização da moralidade no mundo,

⁴⁶⁶ Ibid., p.243-245. AK, IV, 429.

⁴⁶⁷ KANT, I. *A Metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 242-243. AK, VI, 400.

⁴⁶⁸ SANTIAGO, Teresa. *Função e crítica da guerra na filosofia de I. Kant*. Op.cit., p.63.

podem, por outro lado, contribuir para sua realização, oferecendo um contexto favorável. Quanto a isso é interessante também a observação feita por Klein, na qual afirma:

[...] quando se leva em conta o desenvolvimento *do conjunto da espécie*, então, o cultivo e a civilidade abrem caminho para que a lei moral não encontre tantos empecilhos para determinar o arbítrio humano e, nesse sentido, podem ser consideradas como condições para que a humanidade progrida moralmente.⁴⁶⁹

Nessa perspectiva, pode-se inferir que sendo o homem moral um ser no mundo (já que é no mundo que a ação moral se realizará), quanto menos obstáculos historicamente houver para o seu agir, tanto mais ele será possível. Em outras palavras, por meio da civilidade e, nessa medida, de uma sociedade civil, culta, livre e justa, mais se estará favorecendo o aumento da capacidade humana de agir moralmente, ou seja, o desenvolvimento da disposição moral.

Ainda assim, poder-se-ia perguntar se Kant, ao falar do desenvolvimento da disposição moral na história, não estaria incompatibilizando tal desenvolvimento com sua concepção de lei moral, que envolve, fundamentalmente, aspectos como: a universalidade, a igualdade e a atemporalidade.

Kleingeld⁴⁷⁰ fez observações elucidativas a essa questão e, para isso, partiu da própria noção de desenvolvimento das disposições naturais, esclarecendo que são elas que se desenvolvem para a utilização da razão e não a própria razão, “a razão mesma não muda”⁴⁷¹. Isso se justifica, segundo ela, na medida em que a *primeira Crítica* utiliza uma determinada concepção de desenvolvimento, que é o desenvolvimento concebido como crescimento e fortalecimento. Para Kant, o crescimento de um organismo “não acrescenta nenhum membro, mas, se alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins.”⁴⁷²

A implicação dessa concepção de desenvolvimento, como crescimento e fortalecimento, para a ideia de desenvolvimento das disposições naturais seria a de que a nossa capacidade de julgar e agir moralmente, por termos uma estrutura racional semelhante,

⁴⁶⁹ KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Op.cit., p.168.

⁴⁷⁰ Kleingeld, apesar de defender que na *Ideia de uma história universal* o interesse fundamental é teórico e não prático, não descarta (como já tivemos ocasião de afirmar em alguns momentos desta pesquisa como na apresentação e na seção 3.1), a presença de um interesse moral, inclusive argumentando, de forma contundente, no artigo *Kant, history, and the Idea of moral development*, sobre a inexistência de contradição entre a lei moral e a ideia de progresso moral na história, razão pela qual não nos furtaremos a expor a resposta apresentada pela comentadora sobre essa discussão, mesmo discordando da sua defesa da primazia do teórico.

⁴⁷¹ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 62.

⁴⁷² KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 861, p.657. AK, III, 539.

estaria sempre já presente, tanto nos primeiros homens, embora, nestes, numa forma menos refinada, quanto nos das gerações posteriores, os quais já teriam passado por um processo, que a teria gradualmente melhorado e reforçado.⁴⁷³

É digno de nota, que no *Começo conjectural da história humana*, Kant fala do desenvolvimento das capacidades já presentes no homem, ressaltando que este é impulsionado pela razão, a fim de que saia do estado de rudeza e não mais volte a ele, como se segue:

[...] a infatigável razão se interpõe e o impulsiona a desenvolver, de maneira inelutável, **as capacidades nele presentes**, não lhe permitindo retomar o estado de rudeza e simplicidade do qual o havia tirado [...]⁴⁷⁴.

Além disso – ainda a despeito das considerações da comentadora –, é oportuno observar, que na *Fundamentação*, Kant, nos mostra que o conceito de dever se encontra mesmo na razão humana comum, que o tem sempre diante dos olhos, como norma de seu ajuizamento, embora o homem comum não se represente em pensamento de maneira tão abstrata, numa forma universal, esse conceito⁴⁷⁵. Contudo, não deixou Kant de observar, acerca do tipo mais comum dos homens, que estes “estão mais próximos de se deixarem dirigir pelo mero instinto natural e não concedem à sua razão muita influência sobre o que fazem e deixam de fazer.”⁴⁷⁶

Por outro lado, se Kant aponta para a presença de uma consciência do dever presente na razão humana comum, por outro também menciona sua presença na razão cultivada e, mesmo não deixando de considerar as dificuldades humanas para perseverar em um comportamento moral, alude às suas vantagens em relação à possibilidade de preservá-lo.

Nessa medida, convém atentar para o fato de que tanto na razão humana comum, quanto na cultivada o dever de agir moralmente se impõe igualmente, isto porque todos possuem a mesma estrutura racional, logo a razão a ambos determina e a lei moral vale universalmente, entretanto, há elementos culturais integrados a realidade dos homens, que cooperam para fortalecer ou enfraquecer a disposição humana para o agir moral, portanto, mediante o processo de desenvolvimento das disposições naturais, pode a humanidade ser conduzida a uma educação moral.

⁴⁷³ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 63- 64.

⁴⁷⁴ KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Op.cit., p. 23 – 24. AK, VIII, 115. Grifo nosso.

⁴⁷⁵ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 139. AK, IV, 403.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 111. AK, IV, 396.

Tal é o que nos mostra também a *Ideia*, em uma passagem que temos citado reiteradamente, na qual Kant faz referência à transformação das nossas “toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados”⁴⁷⁷.

Ora, considerando que o desenvolvimento racional é concebido por Kant como melhoramento das faculdades racionais e considerando que estas são as mesmas para todos os seres humanos, Kleingeld irá concluir, que a teoria kantiana de desenvolvimento “pode ser ajustada à validade universal da lei moral”⁴⁷⁸, não havendo, pois, inconsistência entre a ideia de desenvolvimento das disposições naturais e a universalidade da lei moral⁴⁷⁹.

Todavia, Kleingeld, propôs-se, ainda, a avaliar dois outros problemas, a saber, o da igualdade e o da atemporalidade da lei moral. Vejamos o problema da igualdade.

A resolução do problema da validade universal da lei moral nos coloca diante da irrecusável afirmação de que todos são capazes de agir moralmente, visto possuírem, como dissemos acima, estrutura racional e, por conseguinte, moral, semelhante. Contudo, segundo Kleingeld, ainda se poderia perguntar se o desenvolvimento moral mais elevado de algumas gerações não seria um forte indício de desigualdade, uma vez que isso poderia sugerir uma capacidade maior para reconhecer e obedecer a ordem moral em uns do que em outros⁴⁸⁰.

Kleingeld, explica, que, para Kant, o desenvolvimento que se aplica às disposições racionais, diferente do que ocorre nas disposições transmitidas biologicamente, dá-se através de um processo de aprendizagem e os resultados de tais processos “são transmitidos para as próximas gerações não biologicamente, mas educacionalmente, mediados através da pedagogia, bem como de instituições sociais e culturais.”⁴⁸¹

Vale lembrar aqui o que Kant afirmava na *Pedagogia* acerca do desenvolvimento das disposições, a saber: “O gênero humano deve tirar de si mesmo, por seu próprio esforço, todas as disposições naturais da humanidade. Uma geração educa a outra.”⁴⁸² Nessa perspectiva, a hipótese de que uns seriam mais capazes do que outros teria que, necessariamente, ceder lugar à ideia de que a humanidade pode ser educada e que esse processo de educação justificaria um maior desenvolvimento moral de uma geração em relação a outras.

⁴⁷⁷ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 09. AK, VIII, 21.

⁴⁷⁸ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 64.

⁴⁷⁹ Nadai oferece uma explicação bastante elucidativa sobre esse ponto e que cumpre citar, esclarece ele, que: “O que progride na história é a disposição para agir moralmente (que nosso autor chama de disposição moral) e não a própria moralidade. Assim sendo, o que se encontra no progresso histórico não é um aumento das ações morais, mas um aumento da disposição subjetiva (portanto da capacidade) de agir segundo ordena a lei objetiva prática (a lei moral) [...]”. (NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. Op.cit., p. 17.).

⁴⁸⁰ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 64.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁸² KANT, I. *Pedagogia*. Op.cit., p. 30. AK, IX, 441.

Kleingeld chama a atenção, ainda, para mais dois aspectos controversos relacionados agora ao problema da igualdade, a saber: 1º) se os homens tornam-se gradualmente mais livres no curso da história e as gerações passadas transmitem suas visões para as posteriores isso implicaria em ter que qualificar o conceito de liberdade historicamente; 2º) tendo em vista a noção de progresso moral os agentes do passado poderiam ser considerados como menos livres, ou seja, os moralmente mais desenvolvidos seriam mais livres do que os menos desenvolvidos, que, nessa circunstância, seriam apenas meio para beneficiá-los. Nos dois casos teríamos uma flagrante desigualdade e inconsistências no pensamento kantiano.

Entretanto, segundo Kleingeld, Kant não qualifica a liberdade, apenas chama cada agente humano de livre. Além disso, a ideia de homens menos livres e de homens mais livres não se sustenta, pois, como já foi visto, todos os homens são tidos, por Kant, como livres e capazes de agir moralmente, mesmo os primeiros. Como afirma a autora: “Apesar das gerações futuras poderem se beneficiar com a melhoria da educação e os insights obtidos com os anteriores, qualquer progresso moral é o resultado de atos espontâneos de liberdade.”⁴⁸³

A moral é fruto de uma conquista individual, todavia, é nosso dever lutar para que essa melhoria moral aconteça numa escala social. Basta lembrar, de uma emblemática passagem da *Religião*, onde Kant, ao tratar da instituição do reino dos fins, muito embora, afirme que a realização de uma sociedade moral só possa ser esperada de Deus e não do próprio homem, deixa claro também, que:

[...] não é permitido ao homem estar inactivo quanto a este negócio e deixar que a Providência actue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente o seu interesse moral privado, deixando a uma sabedoria superior o todo do interesse do gênero humano (segundo a sua determinação moral).⁴⁸⁴

Sendo assim, mesmo a acusação de que Kant teria sido injusto em condenar moralmente as gerações passadas, uma vez que elas não tiveram as mesmas vantagens educacionais que as posteriores, incorrendo, por isso, em uma concepção não igualitária, não parece ter sustentação, conforme entende Kleingeld, se confrontada com a própria estrutura do pensamento kantiano, onde as gerações passadas também sabiam de sua obrigação moral, embora tenham se deixado determinar por suas inclinações, isto porque também o mal seria fruto de uma decisão livre⁴⁸⁵.

⁴⁸³ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p.75.

⁴⁸⁴ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Op.cit., p. 106-107. AK, VI, 100 - 101.

⁴⁸⁵ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 72- 73.

Quanto ao problema da atemporalidade, isto é, se o apriorismo da lei moral não seria inconciliável com a ideia de desenvolvimento moral na história, como um processo de aprendizagem, Kleingeld argumenta, que o que se pode inferir da visão kantiana é que as condições históricas não criam a moral, mas um aumento da sua compreensão e isso de forma lenta e gradual, o que não implica dizer que a moral não era válida antes, apenas que desta não se podia ter uma imediata compreensão⁴⁸⁶. Arremata a comentadora, afirmando:

[...] o fato de que uma compreensão clara da moralidade como autonomia seja resultado de aprendizagem ao longo da história não é por si só, incompatível com a validade absoluta e intemporal da lei moral. Para Kant, a validade normativa da lei moral não depende de ser subjetivamente reconhecida como tal.⁴⁸⁷

Essa forma de entender a questão parece estar em pleno acordo com o proposto por Kant, na *Fundamentação*, onde afirma, como vimos há pouco, ser o dever moral perceptível mesmo à razão humana comum e sem a necessidade da filosofia para tal, de modo que chega mesmo a questionar se não seria melhor deixar o entendimento comum entregue a sua feliz simplicidade, do que instruí-lo e trazê-lo a um novo caminho através da filosofia. Entretanto, lembremos que em resposta a esta sua ponderação, ele diz:

Há algo de esplêndido na inocência, mas é muito ruim também, por outro lado, que ela não se deixe preservar tão bem e seja facilmente seduzida. Por isso a própria sabedoria – que, de resto, consiste certamente mais em fazer e deixar de fazer do que em saber – precisa, sim, da ciência, não para aprender com ela, mas, sim, para assegurar ao seu preceito aceitação e durabilidade.⁴⁸⁸

Note-se que a razão comum, tanto quanto a mais cultivada, reconhece o que deve e o que não deve fazer, mas o saber, a aprendizagem, a ciência são postos como meio, como instrumentos, não para que a lei moral seja percebida, porém por razões práticas, para *assegurar ao seu preceito aceitação e durabilidade*.

Assim, pois, a *razão humana comum* é impelida, não por qualquer necessidade da especulação [...], a sair de seu círculo e a dar um passo no campo de uma *Filosofia prática*, para receber aí informação clara orientação quanto à fonte de seu princípio e à correta determinação do mesmo em contraposição às máximas que se estribam na necessidade e na inclinação [...]. Por conseguinte, quando a razão comum prática se cultiva, desenvolve-se nela insensivelmente uma *dialética* que a força a buscar ajuda na Filosofia [...].⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Ibid., p. 68.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 68.

⁴⁸⁸ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 143- 145. AK, IV, 404 - 405.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 145-147. AK, IV, 405.

Em última análise, isto significa que, não obstante, a dimensão noumenal, portanto atemporal da lei moral, o homem deve cultivar-se, com o fim de se manter perseverante no cumprimento do dever. Esse cultivo, que pode ser conquistado com a ajuda da filosofia, é fruto de um longo processo de amadurecimento, de aprendizagem, que sem tomar o lugar do fundamento da moralidade, nem a tornar contingente, contribui para a sua realização contínua no mundo fenomênico.

Sendo assim, podemos constatar que Kleingeld, percebe, acertadamente, que “[...] o fato de que o julgamento moral requeira algum desenvolvimento histórico (a “cultura”) não implica que seja gerado por este processo e introduzido na sociedade por mera convenção.”⁴⁹⁰ A lei moral é atemporal, não se inicia em algum momento do tempo, embora através do tempo possa tornar-se, mediante aprendizagem, mais clara. O princípio moral: “Foi e sempre será objetivamente válido, pois se baseia na razão, mas é apenas subjetivamente reconhecido e gradualmente compreendido como tal.”⁴⁹¹

Isto não significa dizer, de modo algum, segundo Kleingeld, que a disposição moral ou as ações morais sejam cognoscíveis, pois, de acordo com Kant, pode-se pensar sobre a moralidade, mas não conhecê-la. A disposição moral é noumenal e da mesma forma as ações morais. Assim, no que diz respeito ao progresso moral na história, mesmo recorrendo a exemplos extraídos da experiência, esse não pode ser tido na conta de verdadeiro. Além disso, não é, sequer, reivindicado por Kant nenhum status de conhecimento para sua afirmação sobre a crescente moralidade.⁴⁹²

Quanto à possibilidade de haver contradição em atribuir um caráter noumenal e atemporal à disposição moral e admitir, ao mesmo tempo, que ela passa por mudanças na história, isto é, no tempo, a própria incognoscibilidade da disposição moral a inviabilizaria, porque se não podemos conhecer nada sobre o caráter noumenal, tampouco podemos excluir a possibilidade de melhoria moral do homem. Kleingeld lembra ainda, que Kant esclarece na primeira *Crítica* (B 568), que “embora não se possa conhecer o caráter de disposição noumenal de um agente, no entanto, tem que “pensar” como sendo “de acordo com” o caráter empírico do agente.”⁴⁹³ e este caráter empírico se manifesta através de suas ações, portanto, daquilo que elas aparentam. “Afirmações de Kant sobre a melhoria moral na história podem ser interpretadas de forma semelhante como se referindo apenas à forma como nós

⁴⁹⁰ KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 68.

⁴⁹¹ Ibid., p. 69.

⁴⁹² Ibid., p. 70.

⁴⁹³ Ibid., p.70 - 71.

concebemos a disposição das gerações futuras, com base no dado ou mesmo esperado aparecendo nas ações.”⁴⁹⁴

Não se trata, pois, como já insistimos algumas vezes, no segundo capítulo, de pensar a história como uma ciência exata, mas de como percebemos as ações humanas através de uma perspectiva teleológica, bem como do que elas, ainda por esse meio, prometem. Isto por si só, na intrincada relação natureza e liberdade tecida pelo filósofo, se não nos dá a certeza do progresso para o melhor, serve, ao menos, para testemunhar em favor desse progresso.

Nessa perspectiva, no tocante à questão colocada pelo próprio Kant, relativa a “se a experiência revela algo de um tal curso do propósito da natureza”⁴⁹⁵, sua resposta pode ser qualificada como envolta num realismo otimista. Realismo, porque percebe que no terreno das ciências naturais as previsões avançam com relativo sucesso, mesmo sem um completo domínio de toda a experiência, permitindo a inferência de que é possível concluir com segurança, mesmo a partir do pouco observado. O mesmo raciocínio pode ser aplicado, por analogia, porém apenas sob certa medida, à interpretação dos rumos dos acontecimentos históricos, portanto, a experiência tem um testemunho a dar, mesmo que pequeno. Além disso, observa Kant, que a natureza humana não é indiferente quanto ao que a espécie deve alcançar, ainda que temporalmente distante desse acontecimento.

Não obstante, por se tratar de uma história filosófica e não da história empírica, todas essas considerações são baseadas muito mais em conjecturas otimistas acerca do que deveria ser esse percurso da história, da direção que deveria tomar, o que não a configura como uma mera narrativa romanesca, haja vista apoiar-se na razão e em alguns fatos⁴⁹⁶. Tais fatos poderiam ser interpretados como acenando para essa direção, sem desconsiderar, no entanto, como dissemos, que a experiência tem muito pouco a revelar, por tratar-se de um processo

⁴⁹⁴ Ibid., p. 71.

⁴⁹⁵ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto vista cosmopolita*. Op.cit., p.17. AK, VIII, 27.

⁴⁹⁶ Em *Teoria e prática*, Kant, ao defender o progresso do gênero humano no que diz respeito ao fim moral do seu ser, faz a seguinte ponderação: “Ora, é possível também que da história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho que, segundo a aparência, é inútil; contudo, enquanto não for possível apenas certificar tudo isso, não me é permitido trocar o dever [...] pela regra de prudência [...] de não visar o inexecutável; e por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o gênero humano isso não pode, no entanto, causar dano à máxima, por conseguinte, também não ao pressuposto necessário da mesma numa intenção prática de que ele é factível. [...] Além disso, há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efectivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário);” (KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Op.cit., p. 97-98. AK, VIII, 309-310.). Segundo Kant, o próprio juízo intenso, característico de sua época, sobre o que somos, em relação ao que deveríamos ser, acontece, precisamente, por essa época se encontrar num estágio superior da moralidade, ou seja, a autocensura se torna mais severa à proporção que o progresso para o melhor ocorre. (Ibid., p. 98. AK, VIII, 310.).

que depende de um longo tempo, sendo insuficiente o que a humanidade já percorreu para permitir determinar com precisão sua trajetória futura.

Por outro lado, como esta depende da liberdade humana, torna-se ainda mais imprevisível, portanto, a resposta à pergunta sobre se estará a humanidade em constante progresso. Conforme observa Terra “Não é possível responder [...] apenas pela experiência. Pode-se constatar que durante alguns períodos houve progresso, mas como o homem é livre ele poderia mudar o rumo das coisas.”⁴⁹⁷

Entretanto, a implicação dessa ponderação não é a taxativa negação da marcha do progresso humano. A experiência nos fornece sinais, mas não podemos fazer disso uma ciência infalível, tampouco, considerar o progresso para o melhor impossível. Como observa Santiago: “A esperança que surge dos fatos históricos não está ligada a uma prospectiva científica, tampouco a um pressentimento surgido dos bons desejos, sim a uma expectativa moral, essencialmente racional.”⁴⁹⁸

3.2. O progresso e a sociedade moral à luz da *Ideia de uma história universal*

O momento histórico vivido por Kant, momento repleto de transformações, por certo, carregava consigo a promessa de dias melhores para a humanidade. Nessa perspectiva, é imprescindível atentar para o fato de que por diversas vezes Kant tece considerações sobre o seu próprio tempo histórico, para identificar as conquistas alcançadas pelo homem, destacando, dentre estas, a conquista da liberdade e, conseqüentemente, os avanços em direção ao esclarecimento, dos quais a liberdade universal de religião era sintomática.

Nessa direção, Kant enumera, por exemplo, o esforço dos Estados (por ainda se encontrarem em relações artificiais e frágeis), para a manutenção daquilo que conquistaram, sobretudo, pelo significado de poder que assumiam por conta de tais conquistas perante os demais Estados, como sua cultura interna e o respeito à liberdade civil. No tocante à liberdade, ressalta que aos poucos ela se vai estendendo. Destarte, afirma que: “Se se impede o cidadão de procurar seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim a vitalidade da atividade geral e, com isso, de novo, as forças do todo.”⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ TERRA, Ricardo R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*. Op.cit., p. 45.

⁴⁹⁸ SANTIAGO, T. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Op.cit., p.64.

⁴⁹⁹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p.18. AK, VIII, 28.

No opúsculo *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?* – datado do mesmo ano que a *Ideia* –, Kant já condicionava a ilustração à liberdade. Na realidade, essa era a única condição que se exigia para a ilustração, a liberdade de “fazer um uso público da sua razão em todos os elementos.”⁵⁰⁰ Na ausência deste uso público, isto é, uso que qualquer erudito faz da razão diante do grande público do mundo letrado⁵⁰¹, não há como efetivar a ilustração, não há como o homem sair de sua menoridade. Por outro lado, o uso público da razão não pode ocorrer sem que, para tal, haja liberdade, mesmo que seja uma liberdade com restrições postas pela necessidade de obediência; por isso, como esclarece o filósofo, a palavra de ordem da ilustração é “raciocinai”, enquanto a do ordenamento jurídico, quando de algum modo a favorece, é “raciocinai [...], mas obedecei”.⁵⁰²

Segundo Kant, isso era possível de ser equacionado por homens ilustrados. Contudo, não se vivia ainda numa época esclarecida, pois nem todos faziam uso do seu próprio entendimento, nem todos conseguiam abandonar a tutela dos que se propunham a pensar por eles, sobretudo a mais incisiva, a tutela da religião. Em contrapartida, vivia-se numa época de Esclarecimento (*Aufklärung*), época que dava indícios de que os obstáculos à ilustração eram menores, uma vez que havia um favorecimento à liberdade.

Conforme esclarece Kant na *Ideia*, embora os chefes de Estado estivessem mais empenhados em seus gastos com as guerras e de modo algum com o estabelecimento de estudos públicos, estes não tinham na conta de vantajoso impedir que seus povos se esforçassem de modo particular na direção do esclarecimento. Além disso, compreendiam que as desvantagens financeiras das guerras tendiam a encaminhá-las para seu fim, pois o abalo que causavam em um dado Estado, fazia com que os outros a sentissem como um risco também para si: “assim, pressionados por seu próprio risco, embora sem consideração legal, eles se oferecem como árbitros e desse modo preparam com antecedência um futuro grande corpo político (*Staatskörper*) [...]”⁵⁰³

É o sentimento de importância da manutenção do todo que começa a ser desperto e, juntamente com ele, a esperança de realização do propósito supremo da natureza, que é o

⁵⁰⁰ KANT, I. *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 13. AK, VIII, 36.

⁵⁰¹ Ibid., p. 13. AK, VIII, 37.

⁵⁰² Ibid., p. 13. AK, VIII, 37.

⁵⁰³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto vista cosmopolita*. Op.cit., p. 19. AK, VIII, 28.

Estado cosmopolita universal e, nesse sentido, também a esperança do desenvolvimento de todas as disposições humanas, como resultado das várias revoluções e transformações.⁵⁰⁴

Essa compreensão do seu século permite a Kant asseverar sobre para onde os rumos dos acontecimentos apontam. A nona proposição da *Ideia*, onde afirma, que “*Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana, deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza*”⁵⁰⁵, não pode ser vista como afirmação de um simples entusiasta ou de um visionário inconsequente, mas de um filósofo atento aos acontecimentos históricos.

Em realidade, pelo diagnóstico kantiano, realizado não só na *Ideia*, porém também em outras obras⁵⁰⁶, a humanidade de fato caminhou pouco em direção ao progresso para o melhor, traçado pela natureza; contudo, isso não significa que em nada avançou ou que esse avanço ainda que pequeno não tenha tido um grande alcance. Há, indubitavelmente, uma confiança de Kant, não desprovida de motivos que a apoiem, em um progresso em curso.

Entretanto, se progredimos em direção ao melhor, não é menos verdade que esse progresso depende do uso da liberdade, do livre pensar e, por assim dizer, da publicidade deste pensar, bem como da educação dos homens.⁵⁰⁷ Por isso há que se fazer um uso público da própria razão, pois, “[...] só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens.”⁵⁰⁸ Este uso público da razão por certo não interfere diretamente na vida de um povo inculto, refere-se ao uso “[...] que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*.”⁵⁰⁹ Por este meio, pode-se denunciar a injustiça contida em algumas prescrições legais, bem como uma melhor regulamentação sobre matérias que versam sobre a religião e a igreja, dentre outras⁵¹⁰.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 19. AK, VIII, 28.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 19. AK, VIII, 29.

⁵⁰⁶ No primeiro prefácio da *Crítica da razão pura*, lembremos que Kant diz, taxativamente, que: “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., A XI, p. 05. AK, IV, 9.).

⁵⁰⁷ A crítica aos governantes e o otimismo em relação ao progresso, tornam-se patentes na reflexão kantiana, como se pode evidenciar na *Pedagogia*: “é uma observação tão importante para um espírito especulativo, como triste para um amigo do homem, ver como os poderosos, a maior parte das vezes, não cuidam mais do que de si e não contribuem aos importantes experimentos da educação, para que a natureza avance um pouco em direção a perfeição.” (KANT, I. *Pedagogia*. Op.cit., p. 32. AK, IX, 443.). Apesar dessa crítica, mais adiante declara entusiasmado, que: “É provável que a educação vá melhorando-se constantemente, e que cada geração dê um passo em direção a perfeição da humanidade.” (Ibid., p. 32. AK, IX, 443.).

⁵⁰⁸ KANT, I. *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* Op.cit., p. 13. AK, VIII, 37.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 13. AK, VIII, 37.

⁵¹⁰ No *Conflito das faculdades*, Kant volta a esse tema e afirma claramente ser a *ilustração do povo* “sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence.” (KANT, I. *Conflito*

Quanto mais esclarecido esteja o povo, tanto maior será a exigência de um governo também esclarecido. Este princípio é anunciado na *Ideia*, na passagem que se segue:

[...] 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.**⁵¹¹

Note-se que o Iluminismo é citado como *um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes*, ou seja, o Iluminismo depende de certo esforço e astúcia para ser conquistado, mesmo nas condições políticas que só em aparência o favoreçam e *este Iluminismo [...] precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios de governo*. O que significa dizer, que mesmo que a princípio o interesse dos chefes de governo seja apenas em promover suas próprias vantagens e não o Iluminismo, à medida que a humanidade avança em direção a este, ela deve visar um governo sinceramente comprometido com o esclarecimento.

É nessa medida, também, que o surgimento paulatino da ilustração é entendido como um bem que influenciará inclusive nos princípios de governo, no sentido de contribuir para torná-lo mais empenhado quer no fomento da educação do povo, quer no tocante a liberdade dos súditos, permitindo-lhes expressar através da escrita seus pensamentos, a fim de expor aquilo que pensam sobre os decretos do chefe de Estado – “nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive”⁵¹², conforme acrescenta em *Teoria e prática* –, ocasionando uma verdadeira reforma do pensar.

Cumprido observar, que não só a defesa da publicidade do que se pensa, como do debate sobre o que se pensa e da própria crítica à interdição soam como sintomas de uma época, que, como diz Kant, se não é uma época esclarecida, é, com certeza, uma época do

das facultades. Op.cit., p. 106. AK, VII, 89.). Esclarece, ainda, que são os filósofos (professores livres) os intérpretes desses deveres e direitos no meio do povo e, por conta disso, “difamados, sob o nome de *iluministas*, como gente perigosa para o Estado”.(Ibid., p. 107. AK, VII, 89.). Com efeito, são eles que se dirigem através de seus escritos ao chefe de governo com a finalidade de expor as necessidades do povo quanto ao seu direito, diga-se de passagem, respeitosamente para não correrem o perigo de ter seus textos interditados, posto que: “... a *interdição* da publicidade impede o progresso de um povo para o melhor, mesmo no que concerne à menor de suas exigências, a saber, o seu simples direito natural.” (Ibid., p. 107. AK, VII, 89.).

⁵¹¹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 18. AK, VIII, 28. Grifos nossos.

⁵¹² KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Op.cit., p. 91. AK, VIII, 304.

esclarecimento⁵¹³ e é, por sua vez, condição *sine qua non* para que a humanidade espere atingir uma época esclarecida. Na *Ideia*, Kant torna explícito esse compromisso com a esperança, da mesma forma que chama atenção para o poder que os homens possuem, através de sua capacidade racional, de trabalhar em prol de sua realização. Com efeito, afirma:

[...] a natureza humana não se mostra indiferente ante a mais longínqua época que nossa espécie deve alcançar, desde que ela possa ser esperada com segurança. Principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes. Graças a isso, o mais leve sinal de sua aproximação torna-se muito importante para nós.⁵¹⁴

Na *Metafísica dos costumes*, mais precisamente na *doutrina da virtude*, Kant, claramente, incita os homens ao esclarecimento por entendê-lo como meio para a realização da moralidade e, por conseguinte, como meio para alcançar essa época longínqua:

1. Um ser humano tem o dever de erguer-se da tosca condição de sua natureza, de sua animalidade (*quoad actum*) cada vez mais rumo à humanidade, pelo que somente ele é capaz de estabelecer ele mesmo fins; tem o dever de reduzir sua ignorância através da instrução e corrigir seus erros. E não é meramente que a razão tecnicamente prática o aconselha a fazê-lo como um meio para seus outros propósitos (ou arte); moralmente a razão prática o comanda absolutamente e faz desse fim o dever dele, de modo que possa ser digno da humanidade que dentro dele reside. 2. Um ser humano tem o dever de conduzir o cultivo de sua vontade à mais pura disposição virtuosa, na qual a *lei* se converte também no incentivo para suas ações que se conformam ao dever e ele acata a lei a partir do dever. Esta disposição é perfeição interior moralmente prática.⁵¹⁵

A *Metafísica dos costumes* pode nos ajudar, nesse momento, a atribuir um significado moral para as considerações desenvolvidas pela segunda proposição da *Ideia*, nos possibilitando entender, por exemplo, que se “a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos”⁵¹⁶ é porque sua capacidade e suas metas, vão muito além da conservação, da segurança e do bem estar pessoal. O fim do desenvolvimento que a razão humana deve atingir “depende de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro”⁵¹⁷. Em outras palavras, depende de um processo contínuo de esclarecimento (que vai de geração em geração), que deve ser, por se tratar de um objetivo moral, o objetivo dos esforços do homem, sob pena, como adverte Kant,

⁵¹³ KANT, I. *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* Op.cit., p. 17. AK, VIII, 40.

⁵¹⁴ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 17-18. AK, VIII, 27.

⁵¹⁵ KANT, I. *A Metafísica dos costumes*. Op.cit., p. 231. AK, VI, 387.

⁵¹⁶ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p.05. AK, VIII, 18 - 19.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 05- 06. AK, VIII, 19.

da abolição de todos os princípios práticos⁵¹⁸. Ora, isso expressa não apenas o dever natural de desenvolvimento das disposições naturais voltadas para o uso da razão humana, mas em que esse desenvolvimento precisa se apoiar (o esclarecimento) e o telos a ser alcançado (a moralidade da espécie).

Ainda assim, não há consenso entre os leitores de Kant de que o progresso na história conduza à moralidade, Höffe chega a afirmar categoricamente, que:

O progresso na História não leva à consumação da moralidade, [...]. Kant limita o progresso à justiça política, a relações jurídicas no âmbito nacional e internacional, que como relações de direito incluem a faculdade de coagir. Porque na História se trata de acontecimentos exteriores, tampouco é de modo algum possível que seu sentido último se encontre em um progresso “interior”, em um desenvolvimento da disposição moral. O progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura.⁵¹⁹

A tese de Höffe de que a concepção de História remete tão somente para o progresso do Direito, pode ter sua consistência testada pela própria *Ideia*. Conforme as considerações tecidas por Kant, na sétima proposição dessa obra (proposição esta que analisamos na seção 2.2), até que se alcance a união entre os Estados “a natureza humana padece do pior dos males, sob a aparência enganosa do bem-estar exterior”⁵²⁰.

O aperfeiçoamento moral do gênero humano estaria inegavelmente condicionado à saída, como explica Kant, “do estado caótico em que se encontram as relações entre os Estados”⁵²¹, da mesma forma, que todas as nossas disposições naturais só puderam ser desenvolvidas mediante a saída do “Estado sem finalidade dos selvagens”⁵²² e entrada na constituição civil.

Tal *estado caótico* resultante das constantes guerras, motivadas pelo egoísmo e pelo desejo de expansão dos governantes (e que, conseqüentemente, impedia a formação do modo interior de pensar dos cidadãos, além de retirar-lhes o apoio para tal⁵²³), paradoxalmente, é apontado por Kant como tendo uma função também positiva, pois “os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma

⁵¹⁸ Ibid., p. 06. AK, VIII, 19.

⁵¹⁹ HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Op.cit., p. 275.

⁵²⁰ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto vista cosmopolita*. Op.cit., p. 16. AK, VIII, 26.

⁵²¹ Ibid., p. 16. AK, VIII, 26.

⁵²² Ibid., p. 15. AK, VIII, 25.

⁵²³ Ibid., p. 16. AK, VIII, 26.

saudável, nascida da sua liberdade, entre Estados vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei [...]”⁵²⁴.

O conflito tomado em si mesmo é saudável e indispensável para o desenvolvimento da espécie humana, sendo assim, não é desejável que o Estado cosmopolita elimine de uma vez por todas o perigo entre os Estados, porque isto acarretaria o adormecimento das forças da humanidade. Entretanto, não é menos verdadeiro o reconhecimento de Kant de que os governantes não poderiam estar voltados apenas para expandir seus domínios, sob pena da formação do modo interior de pensar dos seus cidadãos ser entravada (gerando uma descontinuidade nesse processo, que, diga-se de passagem, já ocorria de forma lenta), sendo que a tarefa dos Estados era, ao contrário, empenhar-se em promovê-la. Em última análise, embora o progresso da situação histórico-política não tivesse o poder de operar uma conversão moral nos homens, poderia, evidentemente, favorecê-la.

Dessa forma, há claramente, na *Ideia de uma história universal*, um progresso das instituições jurídicas, por conseguinte, das suas constituições políticas⁵²⁵ e Höffe tem parcialmente razão quando afirma, que:

A História deve progredir para uma convivência dos homens em liberdade exterior, de modo que todas as forças e disposições possam desenvolver-se. A convivência em liberdade exterior efetiva-se no Estado de direito (no Estado justo), que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens.⁵²⁶

Entretanto, mesmo não havendo como negar um tal progresso do direito, não sendo mesmo esta, nem de longe, a intenção de Kant, o equívoco se instala quando ele é afirmado, por Höffe, tanto como o sentido da História⁵²⁷, quanto como o único que pode ser esperado; com efeito, diz ele: “O progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura. A fundação de estados de direito e a

⁵²⁴ Ibid., p. 15. AK, VIII, 26.

⁵²⁵ O progresso, ainda que lento, pode ser, segundo Kant, percebido, conforme ele indica em suas digressões na nona proposição da *Ideia*, ao afirmar: “Consideremos em todas as partes apenas a constituição civil e suas leis e a relação entre os Estados, e veremos que ambos, pelo bem que contêm, serviram por um certo tempo para elevar e glorificar os povos (e com eles também as artes e as ciências), mas, por meio dos vícios que lhes estão ligados, tornam a destruí-los, porém de tal modo que sempre permaneceu um germe do Iluminismo que, desenvolvendo-se mais a cada revolução, preparou um grau mais elevado de aperfeiçoamento.” (Ibid., p. 21. AK, VIII, 30.). Há que se observar, que a afirmação desse progresso relativamente à constituição civil não aponta, todavia, de modo algum para a exclusão de um progresso moral.

⁵²⁶ HÖFFE, O. Immanuel Kant. Op.cit., p. 274.

⁵²⁷ Ibid., p. 274.

sua convivência em uma comunidade mundial de paz é a suma tarefa, o fim terminal da humanidade.”⁵²⁸

Atentamos para o que Kant chama de *formação do modo interior de pensar*⁵²⁹, cumpre notar que ele, sem dúvida, está se referindo ao amadurecimento político da espécie, uma vez que, no opúsculo, no contexto em que a frase aparece, é a formação do modo interior de pensar dos cidadãos, que está sendo evidenciada como prejudicada pelos objetivos expansionistas ambiciosos e violentos dos Estados, porém nada leva a crer que se refira exclusivamente a isto, pelo contrário ao que tudo indica está se dirigindo também para a formação moral, tanto que em seguida acrescenta o filósofo, que “todo bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de pura aparência e cintilante miséria.”⁵³⁰ É para a diferença entre civilidade e moralidade, que Kant está apontando. Atentemos com mais acuidade às considerações finais tecidas por ele na sétima proposição, haja vista que esta diferença ganha destaque. Com efeito, diz:

Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e de decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta idéia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização.⁵³¹

O tornar-se civilizado⁵³² é para Kant, sem dúvida, sintoma de desenvolvimento das disposições humanas e, nesse sentido, absolutamente desejável, porém de maneira alguma pode ser considerado o fim último pretendido para a humanidade, o seu derradeiro estágio, apenas um degrau necessário para conduzi-lo a tal, da mesma forma na *Antropologia*, diz que: “O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências [...]”⁵³³. Diferentemente de Rousseau, Kant pensa esse momento como condição de possibilidade para o aperfeiçoamento moral do homem motivo pelo qual declara que se todo o progresso da

⁵²⁸ Ibid., p. 275.

⁵²⁹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 16. AK, VIII, 26.

⁵³⁰ Ibid., p. 16. AK, VIII, 26.

⁵³¹ Ibid., p. 16. AK, VIII, 26.

⁵³² Com o fim de melhor compreender o termo cultura e civilização é interessante atentar para o comentário a esse respeito de Menezes, pois segundo ele “Kant estabelece nuances entre cultura e civilização, que seguem a ordem hierárquica do desenvolvimento das disposições. Aquela indica uma etapa anterior à civilização, quando designa todas as primeiras formas do domínio dos instintos. Esta representa um momento posterior, fortemente marcado pela aparência e pelos falsos brilhos.” (MENEZES, Edmilson. *Apêndice. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*. In.: *Começo conjectural da história humana*. Op.cit., p. 111.).

⁵³³ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 219. AK, VII, 324 – 325.

humanidade se resumisse a isto com muita razão teria Rousseau preferido o estado dos selvagens⁵³⁴. É a intenção moralmente boa que deve ser cultivada, postas as condições para tanto e não a aparência do bem.

É digno de nota que essa distinção entre a aparência de moralidade e a própria moralidade antecede a *Ideia*, já estando presente na primeira *Crítica*, como mostra o texto que passamos a citar:

Há na natureza humana uma certa insinceridade que, no fim de contas, como tudo o que vem da natureza, deve conter uma disposição para fins bons. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens, por esta inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se *civilizam*, como pouco a pouco, em certa medida, se *moralizam*, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da moralidade, encontrará cada qual nos pretensos bons exemplos, que vê a sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio.⁵³⁵

Cabe ressaltar também a identificação patente, nessa passagem da primeira *Crítica*, de um certo sentido positivo nesse jogo da aparência, haja vista que ela pode levar à moralização; da mesma forma, na *Ideia*, não apenas é destacada a diferença entre civilidade e moralidade, pois a civilidade é identificada como momento do desenvolvimento da espécie que a antecede. Além disso, na *Crítica da razão pura*, tal qual na *Ideia*, uma vez transformada moralmente a sociedade, a falsidade, a mera aparência de bondade e de honra não mais deverão ser acolhidas. Quanto a isto diz Kant:

[...] logo que os princípios legítimos se desenvolveram e se transformaram em modos de pensar, essa falsidade deve, pouco a pouco, ser combatida com vigor, pois de outra maneira corrompe o coração e abafa os bons sentimentos debaixo da erva daninha da boa aparência.⁵³⁶

Foquemo-nos, agora, especificamente no texto da *Ideia*, onde não apenas civilidade e moralidade são diferenciadas, como, ainda, o conflito é apresentado, uma vez ser a mola propulsora para a cultura, para o mundo civilizado. O conflito é característico da natureza humana, razão pela qual não desaparece e, como bem lembra Santiago, não é sequer desejável seu desaparecimento. Segundo ela: “Inclusive a moralidade é o produto do conflito. [...] com efeito, há uma disposição moral no homem, porém se encontra em “germe”, isto é, em espera de um campo fértil para desenvolver-se plenamente.”⁵³⁷ Isto não pode significar, no entanto,

⁵³⁴ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto vista cosmopolita*. Op.cit., p. 16. AK, VIII, 26.

⁵³⁵ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 775 - 776, p. 602. AK, III, 489.

⁵³⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 776, p. 602. AK, III, 490.

⁵³⁷ SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Op.cit., p.49.

que a sociedade política possa engendrar mecanicamente a moralidade, o que seria impossível pela própria natureza incondicionada da moral. Atentemos para a passagem emblemática da *Ideia*, a saber:

Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), 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 um todo *moral*.⁵³⁸

Quer direta ou indiretamente, através do conflito o homem, origina a sociedade civil e, à medida que aumenta suas luzes, desenvolvendo-se culturalmente, tanto a faz progredir, quanto funda um modo de pensar, que pode lhe permitir amadurecer moralmente e passar, como diz Kant na passagem acima, das *toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados até ao ponto de transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral*. Nessa perspectiva, a tese anteriormente citada de Höffe se mostra insustentável, não é o progresso do direito o único pretendido por Kant na *Ideia*, embora também o seja.

Em torno, porém, das considerações tecidas, pode-se fazer duas observações. A primeira é que esse amadurecimento moral pode vir a acontecer mediante o esclarecimento e é mesmo desejável que aconteça, mas não necessariamente ocorrerá, ele dependerá da livre decisão dos homens. Todavia, pelo exposto até aqui, o conflito apresenta-se como um campo fértil e indispensável para qualquer tipo de progresso, inclusive o progresso moral, pois sem ele as disposições naturais humanas voltadas para o uso da razão não poderiam se desenvolver, haja vista, que:

[...] todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais;⁵³⁹

No que diz respeito à segunda, note-se que quando Kant fala da transformação de *um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral* não estaria sugerindo que a moral plasmaria a sociedade política, de modo a esta última regular-se não

⁵³⁸ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 09. AK, VIII, 21. Grifo nosso.

⁵³⁹ Ibid., p. 09. AK, VIII, 21.

mais pela lei jurídica, mas pela lei moral, ou ainda, de modo à ação moral ser imposta pelo chefe de Estado – o que nos dois casos contradiria a própria noção de moralidade. Estaria, no entanto, apontando para a enorme possibilidade de homens livres do ponto de vista político e, conseqüentemente, esclarecidos, fazerem uso da liberdade no seu sentido moral e, assim, além de portarem-se como bons cidadãos, portarem-se também como seres morais na sociedade civil.

Desse modo, a segunda observação, permite pensar positivamente sobre a viabilidade de homens como seres morais no interior de uma sociedade política. Conseqüentemente, essas observações de modo algum justificam uma interdição à proposta de uma história universal orientada para o melhoramento moral da humanidade. Elas apenas a acomodam à esfera do dever ser, isto é, à esfera de um ideal da razão, do qual precisamos estar convictos acerca da expectativa de sua realização, de modo à dele nos aproximar por meio de nossas ações de geração em geração⁵⁴⁰.

Alves, posicionando-se de modo contrário a esse tipo de proposta, assinala basicamente duas dificuldades para aceitar a ordem moral plasmando a comunidade política: 1ª) a diferença do ponto de vista da forma entre a lei moral e a lei jurídica, sendo que a primeira impõe a conversão da vontade e a segunda a submissão da vontade; por conseguinte, para esta última é suficiente a coação externa para a o seu cumprimento e, portanto, a legalidade, enquanto que para a lei moral é imprescindível a intenção que determina a ação do indivíduo, que, por sua vez, não pode ser acessível para a coação externa, não podendo ser controlada.

E se algum legislador quisesse impor por meio de coerção o dever moral estaria destruindo o princípio de autonomia da vontade.⁵⁴¹ 2ª) “a ausência de qualquer relação de causa e consequência entre o progresso *civilizacional* e o progresso *moral*. [...] o motor do

⁵⁴⁰ Essa expectativa, contrapondo-se a toda perspectiva contrária (e provocada, em geral, por razões empíricas), tem a função positiva de incitar o ânimo da humanidade, de modo a esta esperar o progresso para o melhor, dispondo-se a trabalhar por ele. Com efeito, diz Kant em *Teoria e prática*: “No triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o gênero humano, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. [...] pretender que o que ainda não se conseguiu até agora também jamais se levará a efeito não justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico [...], e menos ainda a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se torna um dever.” (KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Op.cit., p. 97-98. AK, VIII, 309-310.)

⁵⁴¹ ALVES, Pedro M.S. *Do primado do prático à filosofia da história*. Op.cit., p. 169.

progresso político-social, que ele pressupõe, não tem nenhum poder sobre a conversão moral dos indivíduos [...].”⁵⁴²

Quanto a essas observações, há que se perguntar, no entanto, se Kant pensou em algum momento que a ordem moral deveria realmente plasmar a ordem política, isto é, se com a ideia de sociedade moral ele tinha em mente, de fato, modelar a comunidade política a ponto de sem extinguí-la, torná-la num todo moral.

Trata-se, de forma incontestada, de duas esferas distintas, que se regulam por leis distintas, acatadas por motivos também diversos e tais diferenças foram exaustivamente explicitadas em várias obras por Kant. E, no entanto, isso não parece representar um entrave à realização, tanto quanto possível, da moralidade no mundo, quanto a isto, adverte o próprio Kant na *Antropologia*, que deve a humanidade ter “[...] uma expectativa fundada tanto quanto necessário para não desesperar desse seu progresso para o melhor, e fomentar, com toda prudência e clarividência moral, a aproximação desse fim [...]”.⁵⁴³

Por outro lado, para que o ideal de um reino dos fins seja buscado em um mundo público, faz-se imprescindível que esse mundo público seja construído de modo a criar condições para o desenvolvimento da moral e, portanto, para a realização na história de um mundo moral e, nessa medida, também parece haver um equívoco na leitura de Alves, posto que, podem existir, sim, condições mediando a realização da sociedade moral, muito embora, o único fundamento capaz de determinar, imediata e incondicionalmente, o agir moral, de cada indivíduo, seja o dever.

⁵⁴² Ibid., p. 171. Convém atentar para o fato de que o próprio Alves, afirma, não obstante, que: “[...] se nada no curso da história pode tornar iminente a conversão moral da humanidade, também nada nele obsta a que isso por fim aconteça, de tal modo que o horizonte da história apareça como o lugar de uma aposta e de um desafio. A crença numa *providência* significa, numa palavra, que, relativamente à esperança na realização dos fins últimos da humanidade, se nada está já *assegurado*, nada está porém definitivamente *comprometido*, mas que o futuro permanece em *aberto*.”⁵⁴²(Ibid., p. 172.). Ora, se a realização da moralidade implicasse em ser a comunidade jurídica plasmada pela moral, sendo isto, como defendeu Alves impossível, qual o sentido, então, de depositar qualquer crença e esperança quanto a conversão moral da humanidade acontecer no horizonte da história, como ele mesmo o fez? Eis uma séria dificuldade interpretativa engendrada por esse modo de pensar e que Alves sequer percebeu. É digno de nota, que Barata-Moura, ao contrário de Alves, ao refletir sobre esse tema a partir da *Religião*, conclui: “ao referir-se à comunidade dos humanos em termos éticos-religiosos, é a *ecclesia politica*, fundada num correcto ordenamento moral, que fundamental e explicitamente se encontra em causa.” (BARATA-MOURA, José. *O Tratado teológico-político de Kant*. In: *Religião, história e razão da “Aufklärung” ao Romantismo*. FERREIRA, Manuel J. C. & Santos, Leonel R.(Coord.). Colóquio Comemorativo dos 200 anos da publicação de “A Religião nos Limites da Simples Razão” de Immanuel Kant. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 86.) Mais adiante, ainda insiste, que Kant, repetidamente apresenta a evocação de que o reino moral de Deus na terra (a igreja invisível) “se apresente como um autêntico <<Estado livre>> (*Freistaat*)– democrático e igualitário, comungante –, onde não imperem nem a hierarquia, nem o despotismo, nem o sectarismo iluminado (*Iluminatizm*) de alguns.” (Ibid., p. 88.).

⁵⁴³ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 223. AK, VII, 329.

Estamos reafirmando, em outras palavras (com base na linha de argumentação que temos desenvolvido), que a construção de condições histórico-políticas, dentre estas, a liberdade e a paz dentro e entre os estados⁵⁴⁴, podem favorecer o desenvolvimento da disposição moral da espécie. Na *Antropologia*, por exemplo, a disciplina efetuada na conduta dos homens pelo poder coercitivo da sociedade civil, conforme houver o reconhecimento de que a lei que obedecem, é a lei que eles mesmos se dão, é posta como condição imprescindível para o despertar da consciência e do sentimento de “[...] pertencer a uma espécie que é conforme à destinação do homem, tal como a razão lha representa no ideal.”⁵⁴⁵ Esta consciência e sentimento são indispensáveis, na medida em que os reenvia para sua pertença a uma espécie que se destina a um fim mais nobre, pensado como ideal da razão com o qual temos o dever de cooperar com o objetivo de dele nos aproximar.

De maneira alguma – é importante que fique claro – estamos defendendo que Kant sequer tenha sugerido a elaboração de uma constituição orientada para fins éticos, o que seria um gravíssimo erro, pois como adverte o próprio Kant na *Religião*:

Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coacção não chegam –porque o juiz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens – ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas. Mas **ai do legislador que, pela boa acção, pretendesse levar a cabo uma constituição para fins éticos! Efectivamente, produziriam assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política.**⁵⁴⁶

Com efeito, em outra passagem da mesma obra, Kant afirma, categoricamente, que algo que é interior, como a moralidade das ações, não pode estar sob leis humanas públicas, ao passo que a comunidade jurídica se refere apenas à legalidade das ações.⁵⁴⁷ Note-se, no entanto, que, ainda segundo ele, em uma comunidade política não há qualquer conflito entre as leis da sociedade ética e as leis da sociedade civil, sendo mesmo salutar essa *coexistência* para a sociedade civil, uma vez que, como citamos, onde os meios de coacção da sociedade política não pudessem chegar, ali operariam através das leis de virtude *um domínio sobre os ânimos*.

⁵⁴⁴ Quanto a isso é oportuno lembrar uma das afirmações de Kleingeld sobre essa questão, a saber: “Paz, dentro e entre os estados, é a condição para que as predisposições da humanidade possam ser mais desenvolvidas, porque a paz proporciona um ambiente mais hospitaleiro para a iluminação e educação moral do que faz a guerra.” KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. Op.cit., p. 61.

⁵⁴⁵ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Op.cit., p. 223 - 224. AK, VII, 329-330.

⁵⁴⁶ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Op.cit., p. 102. AK, VI, 95 - 96. Grifo nosso.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 105. AK, VI, 99.

Esse modo de pensar desenvolvido na *Religião*, quanto à relação sociedade civil e moralidade, encontra-se já em germe na *Ideia de uma história universal*, onde a sociedade civil aparece como condição de possibilidade para o surgimento de um todo moral. Não sem razão lembra Kant nessa obra, que o Estado sem finalidade dos selvagens “entrou todas as disposições naturais em nossa espécie, mas finalmente, por meio dos males, onde ele a colocou, obrigou-a a sair desse Estado e entrar na constituição civil, na qual todos aqueles germes podem ser desenvolvidos [...]”⁵⁴⁸. Em última análise, isso, por sua vez, permite tornar evidente a preocupação, fundamentalmente moral da *Ideia*, que vê na história o domínio no qual pode ocorrer a conciliação entre natureza e liberdade, teoria e prática.

⁵⁴⁸ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 15. AK, VIII, 25 - 26.

Considerações finais

Buscar os pressupostos e referências possibilitadores de uma compreensão capaz de permitir situar o texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* dentro do sistema crítico kantiano e, portanto, afirmar sua legitimidade transcendental, foi a principal intenção desta pesquisa.

Em função disso, demonstramos, num primeiro momento, sua vinculação com a *Crítica da razão pura*, quer refazendo seus passos em direção à concepção de uma natureza mecânica quer acompanhando seu itinerário para a construção da concepção de uma natureza pensada teleologicamente.

Para tanto, fomos da refutação da prova físico-teleológica, com o propósito de deixar claro o rompimento de Kant com um tipo específico de teleologia, a saber, a teologia dogmática, até a reproposição de uma metafísica possibilitadora de um novo significado e função para as ideias transcendentais, inclusive e, sobretudo, para a ideia de Deus. Nessa perspectiva, aos poucos apresentamos a *démarche* kantiana em direção a teleologia adequada à investigação da natureza, a mesma teleologia que serviria de modelo para pensar a História da humanidade a partir de um fio condutor racional *a priori*, modelo capaz de permitir descobrir regularidade onde parecia haver só caos.

Em síntese, toda a exposição desenvolvida sobre a *primeira Crítica* teve como objetivo demonstrar que os pressupostos teóricos para a *Ideia de uma história universal*, achavam-se, em grande parte, presentes nessa obra.

Ainda à guisa de melhor situar o *texto de 1784* dentro do período crítico, esforçamo-nos por identificar suas singularidades, a principal delas a liberdade, pois uma vez que a matéria que compõe a história são as ações humanas e estas são manifestações da liberdade da vontade – não obstante, ser concebida teleologicamente à semelhança do que é feito na investigação da natureza –, ela se caracteriza como uma história da liberdade e não como uma história natural, mesmo que as disposições naturais sirvam de base para a compreensão desse desenvolvimento da liberdade. Sendo assim, tampouco pode ser confundida com uma história mecânica, pois não lida apenas com o fato, com o acontecimento histórico, ou seja, com o ser, mas também com o dever ser.

Além disso, em função do título que a obra ostenta e das questões que comporta – ligadas ao desenvolvimento das disposições naturais humanas voltadas para o uso da razão,

condição para levar os homens a uma constituição política cosmopolita e, assim, a uma situação histórica favorecedora para a realização de uma sociedade moral –, buscamos referências que justificassem a presença de um interesse, não apenas teórico na *Ideia*, mas também prático-moral. Por conseguinte, optamos por uma pesquisa que permitisse uma maior contextualização do contido na obra; para tanto buscamos textos contemporâneos a ela, tais como: *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785); *resposta a pergunta: – o que é o Iluminismo?*(1784); *Começo conjectural da história humana* (1786)). Mesmo a *primeira Crítica*, especialmente no capítulo intitulado o *Cânone da razão pura*, em muito contribuiu para permitir essa identificação e fundamentação prática da *Ideia de uma história universal*.

Ao mesmo tempo em que identificamos esses dois interesses (o interesse teórico e o prático) no opúsculo investigado, procuramos argumentar ainda, que, embora, resguardando suas diferenças, estes não correspondiam a duas perspectivas independentes, pelo contrário correspondiam a perspectivas que se entrelaçavam e garantiam a primazia do interesse prático.

Ora, a proposta de ordenar relações aparentemente caóticas na história, era algo que far-se-ia mediante um fio condutor teleológico que possibilitaria perceber o desenvolvimento contínuo das disposições naturais humanas voltadas para o uso da razão, o que implicaria na adoção implícita da hipótese de que a humanidade caminha em direção a um progresso moral. Desse modo, a aplicação da teleologia natural na história possibilitaria descobrir esse melhoramento moral progressivo da espécie. Não por acaso o ponto de vista (como afirmamos reiteradamente ao longo da presente pesquisa), que orienta a investigação sobre a história da humanidade é um ponto de vista prático-moral, o cosmopolitismo.

Por outro lado, uma tal investigação focada no desenvolvimento da moralidade faz sentido, na medida em que considerarmos que as ações humanas, inclusive as ações morais devem se realizar (ainda que isso possa não acontecer). Essa realização deverá ocorrer, obviamente, no tempo histórico, não deverá ser esperada apenas em um outro mundo.⁵⁴⁹ Para melhor desenvolvimento dessa questão nos detivemos na análise da ideia de *reino dos fins* desenvolvida na *Fundamentação* (publicada apenas um ano após a *Ideia de uma história universal*), a fim de mostrar que era bastante razoável Kant, na *Ideia*, mencionar a possibilidade de “transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.”⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 22. AK, VIII, 30.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 09. AK, VIII, 21.

Estamos falando, assim, insistimos em afirmar, não de uma história natural da humanidade, mas de uma história moral, com implicações morais. A fim de corroborar esse entendimento argumentamos que a própria ideia de *plano da natureza*, que a princípio tratamos apenas sob a perspectiva heurística, comporta também uma perspectiva moral, como *Providência*, na medida em que é tratada, por Kant, para se referir às expectativas morais da humanidade, daí porque é importante que se diga, que de modo algum concordamos com a ideia de que Kant tenha pensado em elaborar uma filosofia da história tendo como preocupação fundamental prestar um auxílio à história empírica.

O final do opúsculo é decisivo, no sentido de revelar que Kant não prescinde da história empírica, pois uma filosofia da história não pretende “excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente”⁵⁵¹. Kant registra seu respeito por esse tipo de história como documento, como acervo da humanidade e deixa muito claro que “o louvável cuidado com os detalhes com que se escreve a história de seu tempo deve levar cada um naturalmente à seguinte inquietação: como nossos descendentes longínquos irão arcar com o fardo da história que nós lhe deixaremos depois de alguns séculos.”⁵⁵² Portanto, essa consideração detida da história empírica, logo dos feitos dos homens “pode fornecer um *pequeno* motivo para a tentativa de uma tal história filosófica”⁵⁵³, a qual terá por tarefa prioritária investigar que tipo de herança os homens deixarão para as gerações futuras.

Dessas afirmações de Kant podemos inferir que a observação atenta da história empírica pode nos conduzir a inquietações filosóficas que a extrapolam e que ela por si só não pretende e não pode responder, mas que são próprias a uma história filosófica. Em outras palavras, a análise da primeira permite conduzir à elaboração de uma história do mundo, isto é, permite uma abordagem tentada por uma cabeça filosófica ainda de um outro ponto de vista⁵⁵⁴.

Dessa forma, a afirmação de Wood, de que a *Ideia de uma história universal* “é a concepção de um projeto *teórico* cujo objetivo é fundamentar as investigações empíricas da história humana”⁵⁵⁵, soa por demais estranho. Afinal, segundo Kant, a história empírica é que nos fornece o material necessário para pensar sobre para onde caminha a humanidade, tarefa esta que, evidentemente, não lhe cabe empreender, porém à filosofia da história, que nesse

⁵⁵¹ Ibid., p. 22. AK, VIII, 30.

⁵⁵² Ibid., p. 22. AK, VIII, 30 – 31.

⁵⁵³ Ibid., p. 22. AK, VIII, 31.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 22. AK, VIII, 30.

⁵⁵⁵ WOOD, Allen W. *Kant*. Op.cit., p. 141.

intento não está preocupada, pelo menos não essencialmente, em fundamentar as investigações empíricas, mas em pensar como tais investigações podem contribuir para compreender aquilo que a humanidade pode esperar.

Dito de outro modo, a motivação da filosofia da história kantiana é, eminentemente, prática. Essa interpretação nos parece, inclusive, mais condizente com as considerações do filósofo referentes ao primado do prático sobre o teórico, desenvolvidas na *Crítica da razão prática*; desconsiderá-las implicaria em subverter o que o próprio Kant propõe.

Do mesmo modo, admitir os dois interesses (o teórico e o prático) como presentes no texto, porém como interesses que independem um do outro, também não parece razoável, na medida em que o pensamento crítico é marcado, inegavelmente, por uma permanente tentativa de conciliação entre essas duas esferas. Ora, na *Ideia*, a história, constituída pelo desenrolar das ações humanas, apresenta-se, por esse motivo, como o horizonte possível para essa conciliação, isto é, como horizonte no qual é possível se passar da teleologia natural para a teologia moral e da teleologia moral para a teleologia natural, pois “o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral”⁵⁵⁶, razão pela qual, Kant, insiste no desenvolvimento das disposições naturais dos homens. Entretanto, a moralidade é algo que só a humanidade é capaz de realizar, atingindo assim o desenvolvimento completo, das já referidas disposições naturais voltadas para o uso da razão, portanto, cumprindo o plano oculto da natureza.

Por tudo isso, compreendemos que tentar situar a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* no sistema crítico kantiano não é tarefa que possa ser desenvolvida com êxito se deixarmos de considerá-la à luz dessas prerrogativas. Obviamente, que não estamos com isso pretendendo afirmar, que Kant, em 1784, conseguiu resolver o intrincado problema da conciliação entre o teórico e o prático; nos limitamos a afirmar que tentou e que foi bastante feliz em apontar para a história como instância possibilitadora dessa unidade, mesmo não dispondo na época de ferramentas teóricas que lhe possibilitassem equacioná-lo de forma mais satisfatória, como é o caso do juízo teleológico, só apresentado na *Crítica do juízo*.

Muito embora na *Crítica da razão pura* já estivesse presente, como vimos, uma tematização sobre a teleologia, na referida obra não se encontrava ainda plenamente amadurecida a doutrina teleológica. De fato apenas na *Crítica do juízo* esta encontrará sua formulação mais elaborada e capaz de permitir uma leitura mais significativa da filosofia da

⁵⁵⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Op.cit., B 829, p. 636. AK, III, 520.

história kantiana, na qual, dentre outras obras, inclui-se, evidentemente, a *Ideia de uma história universal*.

Sem pretender aqui refazer o percurso da segunda parte da *Crítica do juízo*, observemos, entretanto, que a faculdade de julgar reflexionante opera de maneira análoga ao entendimento, ou seja, espontaneamente, muito embora seu percurso seja diferente, haja vista ir do particular para o universal (vez que unifica todas as leis particulares, embora sem determiná-las) e sua tarefa não seja a de produzir conhecimento, pois não prescreve nada à natureza, sendo sua função refletir sobre ela. Quanto a isto diz Kant, logo na introdução da obra:

A faculdade de juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar – se do particular da natureza ao universal, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este precisamente deve fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si.⁵⁵⁷

Observemos, no entanto, que a própria faculdade de juízo reflexiva dá a si mesma, como lei, tal princípio. Com efeito, afirma Kant:

[...] o princípio da faculdade do juízo é então, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade. O que quer dizer que a natureza é representada por este conceito, como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo de suas leis empíricas.⁵⁵⁸

A natureza deixa de ser simplesmente construção de um entendimento sobre algo que antes de ser intuído no tempo e no espaço nada mais era do que simples matéria informe, bruta, para ser pensada como algo que nos autoriza a formular um princípio universal de finalidade. É digna de nota também a seguinte passagem da *Crítica do juízo*:

[...] falamos, então, na teleologia da natureza, como se a conformidade a fins nela fosse intencional, mas todavia simultaneamente de forma a atribuir também esta intenção à natureza, isto é, à matéria. Através disto pretende-se indicar (porque aqui não há lugar para nenhum mal entendido, na medida em que ninguém pode de certo atribuir intenção no sentido próprio do termo a uma matéria inanimada) que esta palavra aqui somente significa um princípio da faculdade de juízo reflexiva, não da determinante [...].⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995, p. 24. AK, V, 180.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 25. AK, V, 180.

⁵⁵⁹ Ibid., § 68, p. 225. AK, V, 383.

Esse modo de compreender a natureza na sua multiplicidade a partir de um princípio de conformidade a fins, projetado por um entendimento que não é o nosso, que permita refletir sobre o que é deixado indeterminado na natureza pelas leis universais, vem ao encontro da abordagem empregada na *Ideia de uma história universal*, que também busca, mesmo *no absurdo trajeto das coisas humanas*, articular um sentido para a história segundo um plano da natureza, percebendo a finalidade como presente tanto nas partes quanto no todo, como a própria experiência, sob certa medida, é capaz de testemunhar. Valendo-se para o êxito de tal empreendimento do recurso a uma *natureza sábia* ou *providência*, que sob a luz da *Crítica do juízo* poderíamos chamar, como Kant o faz nessa obra, de um outro entendimento.

A intenção da natureza, um plano oculto da natureza, não significa propriamente – como demonstramos ao longo da presente investigação – algo que esta, às surdinas, gesta por si mesma, através de uma inteligibilidade que lhe é peculiar, mas uma forma de perceber os fenômenos históricos, dando-lhes sentido, forma para a qual o conhecimento do mecanismo natural se mostra insuficiente. A compreensão acerca da teleologia que se desenrola na história está, pois, interdita à ordem do conhecer, do mesmo modo que na Física, como bem lembra Kant no § 68 da terceira *Crítica*, onde: “[...] abstrai-se da questão de saber se os fins naturais são *intencionais* ou *não intencionais*, pois isso seria uma intromissão num assunto que não lhe diz respeito [...]”⁵⁶⁰. Contudo um espaço legítimo para esse tipo de consideração se abre pela via do pensamento.

A finalidade da natureza e, portanto, a doutrina teleológica, ressurgiria na esfera do pensar, mantendo-se, assim, a recusa à expressão *um fim divino*⁵⁶¹, o que implicaria colocar por cima da natureza um ser construtor, pois como adverte Kant: “temos que, de forma cuidadosa e modesta, limitar-nos à expressão que precisamente só afirma tanto quanto sabemos, isto é, à de um fim da natureza”⁵⁶². Esse cuidado manifesto com a distinção entre a expressão *fim divino* e *fim da natureza* favorece sobremaneira a compreensão da insistente aplicação na *Ideia* de expressões similares, como, *intenção da natureza*, *plano oculto da natureza*, *desígnio da natureza*, apontando-nos a necessidade racional e o limite crítico de tal uso.

⁵⁶⁰ Ibid., § 68, p. 225. AK, V, 383.

⁵⁶¹ Ibid., § 68, p. 224. AK, V, 382.

⁵⁶² Ibid., § 68, p. 224. AK, V, 382.

Dessa forma, por meio da passagem supracitada é possível também concluir, como de fato ocorre na referida *Crítica*, que o propósito não é fazer da natureza um ser inteligente, o que feriria gravemente a coerência interna do sistema kantiano. O propósito é mostrar que o olhar sobre a natureza pode ser lançado de várias formas e sem o prejuízo da unidade da razão, por mais multifacetada que esta seja. Baseado nesse esclarecimento é possível empreender uma leitura mais significativa de passagens da *Ideia de uma história universal*, como, por exemplo, da célebre passagem na qual Kant afirma:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.⁵⁶³

De fato a *terceira Crítica* volta em alguns momentos a temas familiares à *Ideia*, como, por exemplo, o tema da *Providência* ou *sabedoria suprema* agindo por meio da guerra (por conseguinte, da insociável sociabilidade), a fim de possibilitar o desenvolvimento das nossas disposições naturais, conforme passagem a seguir:

A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que a sua constante preparação o pressiona em tempos de paz, ainda assim ela é um impulso a mais (ainda que a esperança de tranquilidade para a felicidade do povo seja cada vez mais longínqua) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau.⁵⁶⁴

Entretanto, é sob a égide de novos conceitos, como o do homem como fim terminal <Endzweck> (por sua vez, estranho ao *texto de 1784*, que se limitava a apresentá-lo como único ser racional sobre a terra, cujo fim mais elevado seria a realização de um todo moral), que podemos compreender com muito mais clareza como essa natureza não pode produzir tal fim, embora possa providenciar para que haja o desenvolvimento das referidas disposições, conforme nos mostra o § 83 da *Crítica do juízo*, a saber:

[...] ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins <Zweckbeziehung> que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser

⁵⁶³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Op.cit., p. 04. AK, VIII, 18.

⁵⁶⁴ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Op.cit., § 83, p. 273. AK, V, 433.

fim terminal <Endzweck>, o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza.⁵⁶⁵

Como o fim terminal independe da natureza e é incondicionado, esse ser “é o homem, mas considerado como número”⁵⁶⁶ e, nessa medida, como ser moral, quanto a isso diz Kant, no § 84:

[...] o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado do mundo).

Mas sobre o homem [...] enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado [...].⁵⁶⁷

Uma vez pontuados esses aspectos, mesmo que sem nenhuma pretensão de um detalhamento, pode-se observar que a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, muito embora, possa ser situada e compreendida a partir de obras que lhe antecederam (como a *Crítica da razão pura* e *Prolegômenos*), bem como através de obras que lhe são contemporâneas (por exemplo, *Fundamentação*, *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?*, *Começo conjectural da história humana*), posto que permitem entender melhor seu lugar no sistema crítico kantiano e, por assim dizer, a sua fundamentação transcendental – tarefa a que nos propomos – pode ainda, incontestavelmente, adquirir um significado ainda mais elucidativo se vista a partir das obras da década de 90 e, mais especificamente, da *Crítica do juízo*, empreendimento, no entanto, por demais ambicioso e que nos furtamos a levar a cabo nessa pesquisa, deixando-o em aberto, para investigações futuras.

⁵⁶⁵ Ibid., § 83, p. 271. AK, V, 431.

⁵⁶⁶ Ibid., § 84, p. 276. AK, V, 435.

⁵⁶⁷ Ibid., § 84, p. 276. AK, V, 435.

Bibliografia

Obras de Kant:

- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, 23v. Disponível em: www.korpora.org. Acesso em: 2012.
- _____. *A Metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1984.
- _____. *Das diferentes raças humanas*. Tradução de Alexandre Hahn In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, número especial, jul.- dez., 2010, p. 10 - 26.
- _____. *Direito natural Feyerabend*. Tradução de Fernando Costa Mattos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã XV*. São Paulo: FFLCH – USP, jan –jun. 2010, p. 99-113.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves & Ricardo Terra. Ricardo Terra (Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Uberlândia: EDUFU, 2003.

_____. *O Conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Tradução de Carlos Morujão e outros. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. *Pedagogía*. Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual. Madrid: Akal, 2003.

_____. *Progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?* In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Sur l'insuccès de toutes les tentative philosophiques en matière de théodicée*. Traduction par Alexandre J.-L. Delamarre. In: *Euvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade*. France: Gallimard, 1985.

_____. *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*. Traduction par Luc Ferry. In: *Euvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade*. France: Gallimard, 1985.

Obras de apoio:

ALVES, Pedro M.S. *Do primado do prático à filosofia da história*. In: *Religião, história e razão da "Aufklärung" ao Romantismo*. FERREIRA, Manuel J. C. & Santos, Leonel R. (Coord.). Colóquio Comemorativo dos 200 anos da publicação de "A Religião nos Limites da Simples Razão" de Immanuel Kant. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 147-172.

BARATA-MOURA, José. *O Tratado teológico-político de Kant*. In: *Religião, história e razão da "Aufklärung" ao Romantismo*. FERREIRA, Manuel J. C. & Santos, Leonel

R.(Coord.). Colóquio Comemorativo dos 200 anos da publicação de “A Religião nos Limites da Simples Razão” de Immanuel Kant. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 65-96.

BECKENKAMP, Joãosinho. *O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant*. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 3, n. 1, jan.-jun., 2008, p. 1-13.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Guimarães SC^a Editores, 1984.

ESSEN, G & STRIET, M. *Kant e a teologia*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

FERRY, Luc. *Kant. Uma leitura das três Críticas*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*. Traducción de Félix Blanco. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

GIANNOTTI, José Arthur. *Kant e o espaço da história universal*. In: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109-170.

GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*. Tradução de Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GRAYEFF, Félix. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*. Tradução de António Fidalgo. Lisboa: Edições 70, 1987.

GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.

HAHN, Alexandre. *Das diferentes raças humanas – Estudo introdutório*. In: *Kant e-Prints*. Campinas: Série 2, v. 5, n. 5, número especial, jul.- dez., 2010, p. 04 – 09.

_____. HAHN, Alexandre. *Ensaio introdutório à determinação do conceito de uma raça humana*. In: *Kant e-Prints*. Campinas: Série 2, v. 7, n. 2, jul.-dez., 2012, p. 07-27.

HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. In: *Revista Veritas*. Porto Alegre: Editora da UFSM, nº 01, v. 50, 2005, p. 67-88.

HARTNACK, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Catedra, 2006.

HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HONNETH, Axel. *A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história*. Tradução de Luiz Repa e Maurício Cardoso Keinert. In: *Tensões e passagens. Filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera pública, 2008, p. 27-42.

HUME, David. *Diálogos sobre religião natural*. In: *Obras sobre religião*. Tradução de Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: *Studia Kantiana*. Rio Grande do Sul: vol. 9, dez. de 2009, p.161-200.

KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. In: *History of Philosophy Quarterly*. Washington University: vol. 16, nº 1, January 1999, p. 59-80.

_____. *Nature or providence? On the theoretical and moral importance of Kant's philosophy of history*. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*. St. Louts, Missouri: Washington University, Vol. LXXV, Nº 2. 2001, p. 201-219.

KNELLER, Jane. *Kant e o poder da imaginação*. Tradução de Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras, 2010.

KRASSUSKI, Jair Antonio. *Crítica da religião e sistema em Kant. Um modelo da reconstrução racional do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LAFAYE, Caroline G. *Le cosmopolitisme comme exigence morale*. In: *Kant cosmopolitique*. Direction de Yves Charles Zarka & Caroline Guibet Lafaye. France: Éditions de l'écilat, 2008, p. 79-93.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Kant sans kantisme*. France: Librairie Arthème Fayard, 2009.

_____. *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar Almeida Morais e outros. São Paulo: EDUSP, Iluminuras, 1993.

_____. *Uma escatologia para a moral*. In: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 71-105.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 Lições sobre Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MARQUES, António. *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MENEZES, Edmilson. *Acerca da idéia de providência na filosofia da história kantiana*. In: *Philosophica*. Revista de filosofia da história e modernidade. SE: NEPHEM/UFS, Nº 2, 2001, p. 117 – 136.

_____. *Apêndice. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*. In: *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 41 -131.

_____. *Finalidade, pessimismo e progresso: aproximações à filosofia da história de Kant*. In: *Tempo e História no pensamento ocidental*. GUIDO, Andrade & SAHD, Luiz (Org.). Ijuí: Editora Injuí, 2006, p. 81-98.

_____. *História e esperança em Kant*. São Cristovão, SE: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

MORUJÃO, C & outros. *Tradução, introdução, notas e glossários*. In: *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Tradução de Carlos Morujão e outros. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 7-34.

MUGLIONI, J-M. *La philosophie de l'histoire de Kant*. Paris: PUF, 1993. Apud. LAFAYE, Caroline G. *Le cosmopolitisme comme exigence morale*. In: *Kant cosmopolitique*. Direction de Yves Charles Zarka & Caroline Guibet Lafaye. France: Éditions de l'éclat, 2008.

MÜLLER, Klaus. *Crítica às provas de Deus e fé na razão prática – indícios de um subtexto das teologias kantianas*. In: *Kant e a Teologia*. Org. ESSEN, G & STRIET, M. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 125-159.

NADAI, Bruno. *Da natureza à liberdade: as conjecturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade*. In: *Cadernos de filosofia alemã XIII*. São Paulo: FFLCH-USP, jan.-jun. 2009, p. 95 - 107.

_____. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. 2011. 306 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PEREZ, Daniel Omar. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

_____. *O significado de natureza humana em Kant*. In: *Kant e-Prints*. Campinas: Série 2, v. 5, n. 1, jan.-jun., 2010, p. 75-87.

PIMENTA, Pedro Paulo. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra em la filosofía de I. Kant*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2004.

SANTOS, Leonel R. dos. *A formação do pensamento biológico de Kant*. In: *Kant e a biologia*. Org. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. São Paulo: Barcarolla, 2012, p. 17-81.

_____. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Notas para uma leitura política da Religião*. In: *Religião, história e razão da "Aufklärung" ao romantismo*. FERREIRA, Manuel J. C. & Santos, Leonel R.(Coord.). Colóquio Comemorativo dos 200 anos da publicação de "A Religião nos Limites da Simples Razão" de Immanuel Kant. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 97 - 104.

_____. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

TERRA, Ricardo R. *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*. In: *Kant no Brasil*. Org. Daniel Omar Perez. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 87-107.

_____. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*. In: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 25-67.

_____. *A Política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *História e direito em 1784 – comentários sobre a interpretação da "Escola Semântica de Campinas"*. In: *Studia kantiana*. Rio Grande do Sul: nº 12, 2012, p. 175-194.

_____. *História universal e direito em Kant*. In: *Revista do Departamento de Filosofia da USP: DISCURSO. Número Comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant*. São Paulo: nº 34, 2004, p. 9-32.

TURRÓ, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia em la filosofia de Kant*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações editora, 2012.

WOOD, Allen. *Kant*. Tradução de Delamar José V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YOUNG, J. Michael. *Funções do pensamento e a síntese das intuições*. In: *Kant*. Paul Guyer (Org.). Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009, p. 129-152.

YOVEL, Yirmiahm. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Pres, 1980.

ZINGANO, Marco Antonio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.