

RICARDO MACHADO SANTOS

**MORALIDADE E HISTÓRIA NA *IDEIA DE
UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PONTO
DE VISTA COSMOPOLITA DE KANT***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic.

CAMPINAS

2011

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

Sa59m	<p>Santos, Ricardo Machado Moralidade e história na Ideia de uma história universal de um ponto de vista Cosmopolita de Kant / Ricardo Machado Santos. -- Campinas, SP : [s. n.], 2011.</p> <p align="center">Orientador: Zeljko Loparic. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p align="center">1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Crítica e interpretação. 2. Progresso. 3. Moralidade. 4. História – Filosofia. I. Loparic, Zeljko, 1939- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
--------------	--

Título em inglês: Morality and history in the Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of view of Kant

**Palavras chaves em inglês
(keywords) :**

**Kant, Immanuel, 1724-1804 - Criticism
and interpretation
Progress
Morality
History - Philosophy**

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Zeljko Loparic, José Oscar de Almeida Marques,
Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão**

Data da defesa: 25-02-2011

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Este exemplar correspondê à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 25 de fevereiro de 2011, considerou o candidato Rodrigo Augusto Rosa aprovado.

Prof. Dr. Zeljko Loparic (Orientador) _____
Zeljko Loparic

Prof. Dra. Andréa Luisa Buchille Faggion _____
Andréa L B Faggion

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques _____
José Oscar de Almeida Marques

Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão (Suplente) _____

Prof. Dr. Marcos Lutz Muller (Suplente) _____

Resumo

O objetivo deste trabalho é pensar a relação entre moralidade e história, especificamente no texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista Cosmopolita* (IaG). Neste sentido, o trabalho é composto de duas partes, cada uma contendo dois capítulos, nos quais se discutirá respectivamente: o status epistemológico da IaG, argumentando-se a favor de que a concepção de progresso histórico presente na obra seja concebida como um princípio regulativo (capítulo 1); que tal concepção vincula-se à questão da exequibilidade das regras práticas, isto é, defender-se-á que devemos conceber, a IaG, no contexto do problema da possibilidade e efetividade das proposições práticas, mostrando que Kant procura, durante parte da década de 80, mostrar que os conceitos e princípios práticos da razão não são quiméricos, mediante a vinculação dos mesmos com princípios regulativos (capítulo 2); o conceito de progresso histórico presente na IaG, com ênfase na relação entre progresso da cultura e progresso moral, bem como no papel do antagonismo na realização de ambos, mostrando que podemos pensar, em certo sentido, a concepção de história da IaG, também como uma concepção moral da história, e não somente como história natural política, tendo a Natureza/Providência evocada por Kant um papel limitado (capítulo 3); por último trataremos a relação entre progresso moral e progresso político argumentando que o segundo é condição do primeiro, visto que apenas dentro de um Estado que evite a guerra tanto interna como externa, e que garanta a maior liberdade possível é que se pode esperar que o gênero humano como um todo melhore moralmente (capítulo 4).

Palavras-chave: IaG, progresso, moralidade, história, exequibilidade das regras práticas

Abstract

The aim of this work is to think the relationship between morality and history, specifically in the text *Idea for a universal history from a Cosmopolitan point of view* (IaG). In this sense, the work consists of two parts, each containing two chapters, in which we will discuss, respectively: the epistemological status of IaG, arguing in favor of the conception of historical progress in this work is conceived as a regulative principle (Chapter 1); that this conception is linked to the question of the feasibility of practical rules, that is, arguing it will be that we should conceive of the IaG, in the context of the problem of the possibility and effectiveness of practical propositions, showing that Kant seeks, during part of the 80, to show that the concepts and practical principles of reason are not chimerical, by linking the same with regulative principles (Chapter 2); the concept of historical progress in this IaG, with emphasis on the relationship between progress of culture and moral progress, and the role of antagonism in the realization of both, showing that we can think, the conception of the history of IaG, as a moral conception of history and not only as a political natural history, with the Nature/Providence raised by Kant a limited role (Chapter 3); and finally, will treat the relationship between moral progress and political progress, arguing that the second is the condition from the first, since only within a state that can to avoid the war both internally and externally, and ensuring the greatest possible freedom is to be expected that the whole human race as a morally better (Chapter 4).

Key words: IaG, progress, morality, history, the feasibility of practical rules

Agradecimentos

Devo agradecer em primeiro lugar ao meu orientador, o Professor Dr. Zeljko Loparic, que contribuiu de forma inestimável para a realização da presente dissertação.

Sou grato também ao Professor Dr. Aguinaldo Pavão que tem, com suas críticas e sugestões, me ajudado no desenvolvimento de minhas pesquisas desde os tempos de graduação. Agradeço ainda ao Professor Dr. José Oscar de Almeida Marques por sua solicitude em participar da minha banca.

Finalmente, agradeço ao CNPq que financiou mediante bolsa de estudos todo o período dessa pesquisa.

Lista de Abreviaturas

IaG – Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.

KrV – Crítica da razão pura.

Prol – Prolegômenos a toda metafísica futura

WDO – Que significa orientar-se no pensamento?

ZeF – À paz perpétua

TP – Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática

SF – O conflito das faculdades

WA – Resposta à pergunta: “o que é esclarecimento?”

KpV – Crítica da razão prática

GMS – Fundamentação da metafísica dos costumes

RGV – A religião dentro dos limites da simples razão

KU – Crítica da faculdade de julgar

MS – A metafísica dos costumes

Anth – Antropologia em sentido pragmático

Päd – Sobre a Pedagogia

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
PRIMEIRA PARTE: A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA DA IaG COMO UMA CONCEPÇÃO REGULATIVA E SEU VÍNCULO COM O PROBLEMA DA EXEQUIBILIDADE DAS PROPOSIÇÕES PRÁTICAS.....	23
Cap.1. O Status Epistemológico da concepção de história na IaG.....	23
1.1. A possibilidade de uma teleologia a partir do uso regulativo da razão na KrV.....	23
1.2. A teleologia voltada para a prática nos Prol.....	31
Cap. 2. A IaG pensada de um ponto de vista prático e segundo a interpretação semântica.....	37
2.1. Sobre a interpretação do conceito de progresso histórico como um postulado da razão.....	37
2.2. Os postulados da razão prática.....	42
2.3. Fé racional e uso regulativo da razão.....	48
2.3.1. O dever de realizar o sumo bem.....	55
2.4. A IaG pensada no contexto do problema da exequibilidade das regras práticas.....	59
SEGUNDA PARTE: A CONCEPÇÃO MORAL DA HISTÓRIA NA IaG.....	69
Cap. 3. O Progresso: Moralidade e Felicidade.....	69

	12
3.1. A moralização do homem como fim último da Natureza.....	69
3.2. A concepção moral da história na IaG.....	73
Cap. 4. Progresso moral e progresso político.....	85
4.1. Sobre a relação entre progresso político e progresso moral.....	85
4.2. O progresso político como parte negativa do progresso moral.....	90
4.3. Progresso do indivíduo, progresso da humanidade e as condições negativas do progresso moral.....	99
CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	105

Introdução

O opúsculo IaG de Kant procura estabelecer premissas a partir das quais possamos pensar o progresso do gênero humano. Neste sentido, o uso do termo “ideia” no seu título é bem sugestivo: nas nove proposições e mesmo na introdução do texto, Kant estabelece princípios regulativos que prescrevem que tomemos a história da humanidade, “como se” ela seguisse um plano oculto em consonância com fins propostos por uma natureza providencial, para que assim possamos orientar nossa conduta com vistas a esses fins, com a necessária expectativa e esperança.

Esta concepção da história é, na verdade, “uma tentativa filosófica de elaborar a história”, por oposição à história enquanto disciplina do entendimento, que se ocupa apenas da narrativa das manifestações da liberdade da vontade humana, isto é, das ações dos homens. O que nos possibilita passar da consideração da história como narração de eventos para uma história filosófica é o que Kant chamará de seu “fio condutor” que refletindo a ideia de uma “intenção ou propósito da natureza” nos permite ver, o que até então era um “absurdo trajeto das coisas humanas”, como um curso regular, um desenvolvimento contínuo. Tal fio condutor, não é outro senão a ideia de que a natureza tem como propósito o desenvolvimento completo das disposições naturais do homem.

Assim, a partir do momento em que assumimos esse fio condutor, isto é, assumimos a natureza enquanto providência e com um determinado propósito para com a humanidade, podemos pensar a história como se ela consistisse num contínuo progresso rumo ao desenvolvimento completo daquelas disposições.

Tal concepção teleológica da natureza perpassa as nove proposições: vai desde o princípio mais geral estabelecido na primeira proposição segundo o qual “Todas as disposições de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver

completamente e conforme a um fim” (A 388); determina também qual a natureza das disposições a serem desenvolvidas no homem, a saber, aquelas que visam o uso da razão, e que ultrapassando toda ordenação mecânica o tornem “digno da vida e da bem-estar (segunda e terceira proposições); explicita quais os meios que a natureza se serve para efetivar tal desenvolvimento (quarta proposição); e que tais disposições só se desenvolverão plenamente numa constituição perfeitamente justa tanto num domínio interno quanto externo (quinta à oitava proposições) e por fim que a própria consideração da história numa perspectiva teleológica pode contribuir para a efetivação da daqueles propósitos da natureza, abrindo uma “perspectiva consoladora” (nona proposição).

Paralelamente à ideia de um propósito da natureza¹, há a tese de um “plano oculto” ou “tarefa” da mesma, que consiste na consideração de que a natureza levaria a humanidade, mediante o antagonismo entre os homens, ao longo da história a constituições políticas perfeitas. Assumir semelhante tese é o mesmo que conceber como obra da natureza o progresso político do homem, “como se” tal progresso fosse inelutável. Assim, percebe-se que a consideração da história a partir de tal ideia está vinculada à possibilidade da execução do propósito da natureza, visto que somente numa organização política perfeita o homem pode realizar plenamente as suas disposições (cf. A 403; A 394-395, entre outras).

A discussão sobre a relação entre história e política, vale dizer, o progresso político da humanidade, teve tratamento ostensivo não só por parte de Kant (e não só na IaG, como em vários outros textos como a ZeF, TP, SF e mesmo WA), mas também pelos intérpretes da sua filosofia. E isto não sem a devida razão, pois, não há como negar a estreita relação entre a filosofia política de Kant e o seu pensamento sobre

¹ Tanto uma diferenciação mais aprofundada dos conceitos de propósito e tarefa da natureza, assim como uma explicação da função que cada um tem na IaG, serão empreendidas no capítulo 3 desta dissertação.

a história. De fato, em boa parte dos seus escritos, a história é pensada como uma “garantia da política” (TERRA: 1995, p.156).

Isto ocorre porque o pensamento político kantiano se apóia em ideias, isto é, em conceitos de perfeições que devem ser buscadas ao longo do tempo: uma constituição política perfeita no domínio interno, que possa garantir a máxima liberdade possível, uma constituição externa que regule as relações entre os Estados (federação de nações) ou mesmo a ideia de uma paz perpétua, são conceitos chave para a política em Kant, mas que, pelo simples fato de serem ideias (que por definição não apresentam um objeto que lhes corresponda na experiência), não podem ser efetivadas na sua plenitude. Da mesma forma, não se pode definir o quão próximo desta perfeição o gênero humano pode chegar.

Neste sentido, a ideia de progresso histórico torna-se essencial para a compreensão das teses kantianas sobre a política. E isso ocorre independentemente de qual seja a concepção de história que se tenha em vista². Na IaG, que é o texto que receberá nosso maior enfoque, como já mencionamos, Kant defende que se deve assumir como princípio para orientar nossa conduta, que o motor do progresso político seja a natureza, que mediante o antagonismo entre os homens os força a estabelecer e melhorar uma ordem jurídica tendo em vista uma constituição que garanta a maior liberdade possível, permitindo assim o desenvolvimento completo e apropriado das nossas disposições naturais. O mesmo acontece no domínio externo onde um estado de natureza torna-se insustentável à medida que a guerra além de tornar-se onerosa aos

² Da IaG de 1784 ao SF de 1798, várias mudanças ocorreram dentre as quais podemos citar o abandono do conceito de uma natureza/providência como motor do progresso político da humanidade, de modo que a garantia do progresso político não é mais colocada num plano oculto da natureza, mas num *signum* histórico, na disposição moral sensível do homem. Penso que essa mudança torna clara a tentativa de Kant estabelecer uma semântica *a priori* dos conceitos. Nesse sentido, procuraremos mostrar na primeira parte desta Dissertação que ela se deve ao fato de Kant ter percebido que a exequibilidade dos conceitos e juízos práticos não pode ser demonstrada por meros conceitos como ele tenta fazer na IaG, mas exige um domínio sensível para sua interpretabilidade.

estados prejudica a boa formação interior dos cidadãos, por conseguinte, a cultura (e também a moral) o que no limite traz conseqüências negativas para os Estados.

O objetivo desta dissertação, por outro lado, será pensar a relação entre moralidade e história, a partir da IaG. A bem da verdade, sabemos que a relação entre moralidade e história pode ser entendida de diversas maneiras, como por exemplo, a partir da própria consideração da lei moral: pensando a questão “se faço o que devo, que me é permitido esperar?” (KrV: B 833), vislumbramos o que Kant coloca como a questão própria da religião; no entanto, podemos pensar neste contexto, a questão “fazendo o que devo a humanidade melhorará?”, como referente à relação entre moral e história.

Com base na concepção de história da IaG, tal relação deve ser pensada de duas maneiras (de tal modo que esta dissertação apresentará duas partes):

1) Primeiramente, pensando as premissas ou princípios para a elaboração de uma história universal da humanidade, de acordo com a sua função, qual seja, garantir a necessária expectativa e esperança nos fins da razão, mostrando que eles não são quimeras. Analisando a IaG sob esse ponto de vista defenderemos que há uma equivalência entre assumir ideias ou princípios regulativos e assumir determinadas ideias ou princípios como objeto de uma fé racional e que este uso regulativo da razão era o modo que Kant dispunha, pelo menos até pouco mais da metade da década de 80, para resolver o problema da exequibilidade das proposições ou regras práticas.

2) Em segundo lugar, podemos pensar, não a função, mas os conceitos propriamente ditos estabelecidos por Kant na IaG, discutindo como ele entendia o conceito de progresso moral, bem como sua relação com o progresso da cultura e também com o progresso político.

Todavia, para tanto é importante distinguir previamente as diferentes perspectivas adotadas por Kant acerca do conceito de progresso moral.

Em sua filosofia pode se falar tanto de um progresso moral individual como de um progresso moral do gênero humano.

Kant concebe o progresso moral do indivíduo, na KpV de 1788, vinculando-o necessariamente à pressuposição de uma vida *post mortem*, ou seja, tal progresso só é possível “sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade indefinidamente persistentes do mesmo ser racional (a que se dá o nome de imortalidade da alma)” (A 220); já em 1793 na RGV embora o progresso seja pensado como uma conversão moral a partir de uma conversão moral que se dá graças a uma transformação no modo de pensar, Kant ainda se compromete com tal postulado, de forma que tal texto também pode ser pensado como um texto de transição; na MS (1798), pelo contrário, o progresso em busca da perfeição moral depende de uma disposição de ânimo específica, a fortaleza moral, que pode ser cultivada pelo homem e aperfeiçoada cada vez mais por meio da educação (ascética), o mesmo se dá em na Anth de 1798 e Päd de 1803³.

O progresso moral do gênero humano é pensado como o aumento da moralidade geração após geração visando a constituição de um “todo moral” (IaG), ou de uma comunidade ética (RGV) e como veremos no capítulo 4 desta dissertação, uma característica marcante deste progresso que perpassa vários de seus textos (KU, TP, ZeF e SF principalmente) é que ele, diferentemente do progresso moral do indivíduo, carece do estabelecimento de condições negativas para a sua realização, ou seja, a melhora

³ Penso que essa mudança do conceito de progresso moral do indivíduo rumo a uma perfeição moral, que denota claramente uma sensificação do referido conceito, deve ser interpretada também no contexto da tentativa de Kant estabelecer uma semântica *a priori* dos conceitos. Vale dizer, à medida que Kant amplia progressivamente o problema de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* práticos a outros conceitos da moral (uma vez que já em 1788, na KpV, ele tinha mostrado que e como a lei moral é possível), temos que enquanto na segunda Crítica a proposição que diz que “é um dever progredir rumo à uma perfeição moral”, para que não a pensemos como quimérica, supõe uma complementar, a saber, “aja como se sua alma fosse imortal” ou “aja com se fosse lhe ser dada uma continuidade na sua existência”, em 1798 na Doutrina da virtude a mesma proposição, pode ser interpretada num domínio de ações executáveis livremente (cf. também a nota anterior).

moral da humanidade como um todo, supõe também um contínuo progresso político jurídico, o qual é acompanhado de uma progressiva civilização e esclarecimento da sociedade.

Em síntese, o progresso individual se dá ao longo da existência do sujeito (o que no caso da KpV é pensado inclusive através de uma vida *post mortem*), já o progresso do gênero humano afigura-se como a constante melhora moral do homem tomado coletivamente e da mesma forma no decorrer da história, isto é, como um aumento da moralidade na humanidade geração após geração. Portanto, o que se visa aqui, é um exame desta última tese, da moralidade na história.

Para, deixar mais claro o que quero significar com estas chamadas duas maneiras de pensar a relação entre moralidade e história, a saber, por um lado a função que exerce determinado conceito ou princípio e por outro o conceito ou princípio propriamente ditos, utilizarei aqui como exemplo, o conceito de progresso moral da humanidade. Desta forma, igualmente poderemos lançar uma luz em tal conceito, que à primeira vista pode causar estranheza, já que a concepção de moralidade em Kant é algo extremamente individual.

Na IaG, tal conceito pode ser pensado como um progresso do gênero humano em direção a uma perfeição moral. Kant não deixa muito claro o que ele entende como tal, contudo, levando em conta que essa perfeição deve se referir à humanidade como um todo, podemos pensá-la como a formação de um todo moral (tal como Kant sugere na quarta proposição em A 393), ou como uma moralização progressiva da sociedade, por oposição a uma mera civilização dos costumes (sétima proposição A 402- 403). Embora este não seja o procedimento que utilizarei ao longo desta dissertação, podemos clarear a concepção de progresso moral da IaG mediante a comparação com textos posteriores, isto é, o progresso moral como aproximação a um

todo moral poderia ser pensado como uma constante aproximação do reino dos fins, ou de uma comunidade ética, ou qualquer outra ideia que indique um moralização não apenas do indivíduo, mas da conjunto da humanidade (isto representa parte do que vou defender na segunda parte do trabalho).

Já na primeira parte do trabalho a discussão vai no sentido de mostrar que na IaG, os princípios regulativos estabelecidos tem a função de mostrar a exequibilidade das regras ou princípios propostos pela razão, como por exemplo, o dever de atingir um todo moral e uma constituição política adequada como sua condição, na medida em que, mediante a consideração da história “como se” ela se encaminhasse progressivamente rumo à um todo moral, a fé racional como instância própria do ser racional finito serviria de complemento legítimo ao dever de atingir os referidos fins, e ao mesmo tempo para mostrar a realidade objetiva desses mandamentos da razão.

Ademais, sabendo que algumas concepções expostas acima, não são nem de longe ponto pacífico entre os intérpretes da filosofia de Kant (como por exemplo, a consideração dos princípios expostos na IaG como sendo princípios regulativos), boa parte do presente trabalho se ocupará em justificá-las, mediante exegese dos textos kantianos, análise e discussão das interpretações divergentes.

De forma mais específica, na primeira parte do trabalho será discutido: o status epistemológico da IaG, argumentando-se a favor de que a concepção de progresso histórico presente na obra seja concebida como um princípio regulativo, reconstruindo brevemente a posição de Kant acerca da teleologia na Krv e nos Prol e discutindo a interpretação de Yovel e Allison sobre a IaG (capítulo 1).

Num segundo momento, mostrarei que tal concepção vincula-se à questão da exequibilidade das regras práticas, isto é, defender-se-á que devemos

conceber, a IaG, no contexto do problema da possibilidade e efetividade das proposições práticas, mostrando que, não só neste texto, mas em outros da década de 80, Kant procura mostrar que os conceitos e princípios práticos da razão não são quiméricos, mediante a vinculação dos mesmos com princípios regulativos (especificamente, no texto de 1784, o conceito de uma concepção teleológica de natureza), e não como no seu pensamento maduro, mediante explicitação de um domínio prático sensível para interpretabilidade das representações da razão. Ou seja, discutiremos a posição da IaG à luz da interpretação semântica da filosofia kantiana. Para tanto, além de discutir a posição de Kant sobre a fé racional e uso regulativo da razão, presente na KrV e no texto WDO, discutiremos as interpretações de vários comentadores, como por exemplo, Lindstedt, Guyer, Lebrun, Beck e Loparic (capítulo 2).

Na segunda parte, por sua vez, será discutido: Em primeiro lugar o conceito de progresso histórico presente na IaG, com ênfase na relação entre progresso da cultura e progresso moral, bem como no papel do antagonismo na efetivação de ambos, mostrando que no caso da cultura o antagonismo fomenta diretamente o progresso, no caso da moral só indiretamente, ou seja, apenas enquanto ele leva à necessidade de uma ordem legal que possibilite a moralidade (capítulo 3).

Num segundo momento, se argumenta que podemos pensar, em certo sentido, a concepção de história da IaG, também como uma concepção moral da história, e não somente como história natural política, tendo a Natureza/Providência evocada por Kant um papel limitado; na sequência, trataremos a relação entre progresso moral e progresso político argumentando que o segundo é condição do primeiro, visto que apenas dentro de um Estado que evite a guerra tanto interna como externa, e que garanta a maior liberdade possível é que o gênero humano pode desenvolver suas

disposições relativas à moralidade, opondo tal leitura à de Zingano. Por último será discutido, em que sentido pode ser defendida em Kant a tese da necessidade de “condições” para o progresso moral da humanidade, o que, de fato, pode parecer desconcertante, se levarmos em conta a tese da autonomia da vontade (capítulo 4).

Primeira parte: A concepção de história da IaG como uma concepção regulativa voltada para a prática

Capítulo 1: O Status Epistemológico da concepção de história da IaG

1.1. A possibilidade de uma teleologia a partir de um uso regulativo da razão na KrV

Na IaG Kant adota uma concepção teleológica da natureza, isto é, a concepção segundo a qual ela “atua” segundo fins. A adoção de tal perspectiva por parte de nosso filósofo, no texto de 1784, tem sido um dos pontos mais problemáticos e mais discutidos no que diz respeito ao seu pensamento sobre a história.

Há uma extensa bibliografia sobre essa questão, vale dizer, a questão do “status epistemológico” de sua filosofia da história, do “lugar sistemático da filosofia da história de Kant no todo do seu projeto crítico-transcendental” (HAMM: 2005, p.67). Estava Kant em condições de elaborar uma teleologia regulativa no início da década de 80 ou tal só foi possível no seu pensamento mais maduro, especialmente com o lançamento da KU? Estaria o próprio Kant caindo num uso dialético da idéia transcendental teológica, ao atribuir a esta natureza/providência determinadas propriedades, como por exemplo, uma vontade e uma causalidade em relação ao mundo sensível, quando poderíamos apenas admitir semelhante ideia de forma problemática, como não impossível de ser pensada? Podemos pensar como não dogmática uma visão da história que se baseia na noção de um propósito e de um plano oculto da natureza? E ainda tal teleologia é elaborada num propósito especulativo ou prático?

Nas várias respostas dadas pelos comentadores, (dentre as quais examinaremos as principais na sequência), vemos que são assumidas posições bastante matizadas: Yovel (Cf. 1980, p.154-157), por exemplo, acredita ser este um “deslize” metafísico de Kant; autores como Beck (Cf. 1988, p. 413-414) e Mulholland (Cf.1987, p.39) acreditam, cada um a seu modo, que tal concepção não contradiz a KrV e tem um propósito especulativo; Lebrun (Cf. 1986, p. 92) a apresenta como algo equivalente a um *postulado* da razão prática; Lindstedt (Cf. 1999, p.129-147) vai mais além e afirma que a ideia de um progresso histórico é efetivamente um postulado da razão; Guyer (Cf. 2000, p.425-433) sugere que a concepção de história de Kant deva ser pensada mais como um ideal regulativo da razão e não como um postulado.

A partir daqui discutiremos, então, baseados nos textos de Kant, e levando em conta os argumentos levantados pelos comentadores acima, a possibilidade de se atribuir propósitos à natureza (tomando-a como princípio regulativo) e de se pensar a história como um discurso para a justificação ou garantia de determinados fins políticos e morais, isto é, que podemos pensá-la no contexto do problema da exequibilidade dos princípios da razão prática (embora como uma resposta que será superada no pensamento maduro de Kant); e desta forma estabelecer o status sistemático ou epistemológico da concepção de história presente na IaG.

Em primeiro lugar, temos de circunscrever o alcance de nossa investigação: o que se tem aqui em vista é uma tentativa de pensar a teleologia tal como exposta na IaG no horizonte da filosofia crítica. É até certo ponto evidente que a possibilidade de uma teleologia (e, portanto da sua filosofia da história) na filosofia kantiana ganha outra luz a partir do lançamento da KU; também a resposta madura à questão semântica de saber como são possíveis os juízos sintéticos práticos *a priori* só será dada, no caso da proposição fundamental da moralidade em 1788 na KpV, e no

caso do discurso histórico só em 1798 no SF; da mesma forma sabemos que a ideia de progresso e mesmo a relação entre moralidade e história pode ser pensada de forma distinta da IaG, sobretudo em alguns textos da década de 90 (como por exemplo a RGV e o SF).

Tentaremos, pois, investigar aqui a possibilidade de pensarmos criticamente a concepção de história exposta na IaG, ou seja, mostrar que Kant já se preocupava com o problema da realidade objetiva das proposições práticas no início da década de 80, mostrando também a natureza da sua resposta ao problema.

* * * *

Yovel defende haver no pensamento de Kant uma linha evolutiva; neste sentido ele intitula um dos tópicos do seu trabalho de “Da teleologia dogmática à crítica”, entendendo que essa teleologia dogmática encontra-se na IaG, pois neste texto Kant

[...] parece cometer o maior erro dogmático. Ele atribui à natureza como tal um plano teleológico oculto, pelo qual a totalidade da história empírica é explicada e predita; mas isto permanece em aberto conflito com a *Crítica da Razão Pura*, a qual admite apenas princípios mecânicos na natureza. De acordo com a *Crítica*, nossa lógica sintética, a qual constitui a estrutura ontológica das entidades naturais, inclui apenas a categoria de causalidade, excluindo a categoria de propósito. Usando esta categoria em explicações cognitivas, transgride-se os limites da razão e se cai em uma especulação transcendente. Parece, em consequência, que a *Ideia* [IaG] comete o erro que a *Crítica* proíbe. (YOVEL: 1980, p.154-155).⁴

No mesmo contexto, isto é, em análise ao texto IaG, afirma Allison:

⁴ “*The Idea [IaG] seems to commit a major dogmatic error. It ascribe to nature as such a hidden teleological plan, by which the totality of empirical history is to be explained and predicted; but this stands in open conflict with the Critique of Pure Reason, which admits only of mechanistic principles in nature. According to the Critique, our synthetic logic, which constitutes the ontological structure of natural entities, includes only the category of causality, excluding the category of purpose. Using this category in cognitive explanations transgresses the boundaries of critical reason and lapses in to transcendent speculation. It seems, therefore, that the Idea commits precisely the error that the Critique forbids.*”

Em resumo, a natureza da primeira Crítica é essencialmente uma natureza Newtoniana que parece não dar lugar para algo como uma “doutrina teleológica da natureza”. Em consequência, se um apelo à teleologia é legitimado e feito a base de uma concepção da história humana, Kant deve ir além do que disse na primeira Crítica. (ALLISON: 2009, p. 28)⁵.

A diferença entre Allison e Yovel, consistirá apenas em que o primeiro defenderá que, embora Kant tenha dado motivo para que os intérpretes o acusassem de um retorno pré-crítico e dogmático, o texto de 1784 deve ser lido no contexto da teleologia KU, na medida em que antecipa alguns pontos desenvolvidos nela, o que em sua opinião, livraria Kant destas acusações.

Tendo em vista tais posições, cumpre inicialmente analisar o seguinte ponto: na KrV, de fato, Kant admite unicamente princípios mecânicos em relação à natureza? Ou podemos pensar de alguma forma, em consonância com a primeira Crítica, a natureza teleologicamente? Se realmente Yovel estiver correto suas conclusões de que a IaG “pertence ainda ao pensamento pré-crítico de Kant” e de que neste texto encontramos “vestígios de seu pensamento dogmático” estarão corretas.

Se levássemos em conta apenas o que Kant expõe na *Analítica transcendental*, onde de fato defende-se que a natureza tem de ser pensada somente mecanicamente, os mencionados comentadores estariam cobertos de razão. Contudo, no *Apêndice à Dialética Transcendental*⁶, Kant apresenta uma posição diferente.

Durante toda *Dialética Transcendental* Kant procura confirmar a sua posição segundo a qual todo o conhecimento deve limitar-se ao âmbito da experiência possível. Vale dizer, só podemos conhecer dos objetos aquilo que é dado numa experiência possível, visto que as intuições puras da sensibilidade e os conceitos puros

⁵ “In short, the nature of the first Critique is essentially a Newtonian nature that appears to have no room for anything like a “teleological doctrine of nature.” Accordingly, if an appeal to teleology is to be legitimated and made the basis for an account of human history, Kant must go beyond what he said in the first Critique”.

⁶ Doravante *Apêndice*.

do entendimento não têm nem podem ter, segundo Kant, outro uso senão o de tornar possível a experiência. E malgrado não possamos considerar nossa experiência como o único modo possível de conhecimento, isto é, que as nossas intuições puras sejam as únicas possíveis, fora dos limites da experiência não podemos dar nenhum conceito definido das coisas. Dito de outro modo, só conhecemos o fenômeno, as coisas como são em si permanecem com caráter meramente problemático.

Contudo, assinala Kant, não conseguimos nunca deixar de procurar esta realidade numênica. Isto porque a razão busca a totalidade das condições, e unicamente o *incondicionado* torna possível essa totalidade do condicionado (KrV: B 379).

A nossa curiosidade acerca do transcendente direciona-se basicamente a três espécies de questões: a psicológica; as cosmológicas; e a questão teológica. Que correspondem às três ideias transcendentais:

Ora, todos os conceitos puros em geral têm a ver com a unidade sintética e os conceitos da razão pura (ideias transcendentais), por sua vez, com a unidade incondicionada de todas as condições em geral. Consequentemente, todas as idéias transcendentais podem reduzir-se a *três classes*, cuja *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) *do sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno*, a *terceira*, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*. (KrV: B 390).

Neste sentido, Kant mostra que, não obstante tendermos a especular sobre estas três ideias, pois só assim a razão encontra satisfação, nunca podemos ter um conceito determinado do objeto das mesmas, pois são meros entes de entendimento e desta forma: a) se os pensarmos por meio de simples conceitos, estes não fariam nenhum sentido, seriam vazios, pois não se refeririam a nada de determinado; e b) se por outro lado os pensarmos por meio de propriedades derivadas do mundo sensível, eles deixariam de ser entes de entendimento e passariam a ser pensados como objetos

fenomênicos, o que seria absurdo, pois consideraríamos o incondicionado como condicionado. Portanto todas as tentativas até então feitas pela metafísica são dialéticas, transcendentais. E é justamente uma crítica aos erros e ilusões até então cometidos pela razão, ao tentar especular sobre essas ideias transcendentais, que Kant procura fazer na *Dialética*.

Já no *Apêndice*, Kant procura mostrar que as ideias transcendentais podem ter um uso imanente à experiência, ou seja, embora tais ideias possam ter um uso transcendente (que é combatido por Kant amplamente na *Dialética Transcendental*) devemos supor que assim como as categorias “dirigem todo o uso do entendimento na experiência” (B 378), aquelas ideias devem determinar “segundo princípios o uso do entendimento na totalidade da experiência” (B 378). Pois elas “[...] não são inventadas arbitrariamente, mas propostas pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso ao uso total do entendimento” (B 384).

Neste sentido, argumenta Kant

Tudo o que se funda na natureza das nossas forças tem que ser adequado a um fim e concordar com o correto uso dessas forças [...]. Portanto, tudo faz crer que as ideias transcendentais tenham a sua utilidade e, por conseguinte um uso imanente, se bem que possa ter uma aplicação transcendente e também por isso ser enganosas quando a sua significação é ignorada e elas são tomadas por conceitos das coisas reais. (KrV: B 670-671).

Isto é, Kant parte do pressuposto de que não podemos considerar as ideias transcendentais em si como transcendentais, pois uma vez que elas são dadas pela natureza da nossa razão, e sendo absurdo supor que este tribunal supremo contenha erros e ilusões originários, não são as ideias, *mas o seu uso* que deve ser considerado transcendente ou imanente.

Qual, no entanto, seria este uso imanente das ideias da razão? Como o entendimento por si só não é capaz de dar uma unidade sistemática aos seus conhecimentos, e como a razão não se reporta diretamente aos objetos, Kant procurará defender que o uso imanente da razão em relação à experiência é o de *orientar* o entendimento conferindo a maior unidade possível dos seus conhecimentos. A função da razão seria a de proporcionar uma unidade por meio da qual se possa dar a máxima unidade e a máxima extensão ao sistema dos conhecimentos do entendimento.

Para isso, além das ideias transcendentais, a razão dispõe da ideia de uma unidade sistemática, pela qual concebemos os conhecimentos do entendimento como um todo sistemático:

Se temos presentes os conhecimentos do nosso entendimento em todo o seu âmbito, então descobrimos que aquilo de que a razão dispõe de modo totalmente peculiar, e que procura realizar, é o *sistemático* do conhecimento, isto é, sua interconexão a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a saber, 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 a sua relação com as demais. Tal ideia postula por isso uma unidade completa do conhecimento do entendimento; graças a essa unidade, o conhecimento não se torna simplesmente um agregado contingente, mas um sistema interconectado segundo leis necessárias. (KrV: B 673).

Ou seja, a razão busca por meio da ideia de uma unidade sistemática, conceber os conhecimentos do entendimento como um todo ordenado e não apenas como simples agregado contingente. Este todo ordenado deve ser pensado como anterior às partes de modo que se possa melhor compreender tais partes, não as pensando apenas como conhecimentos isolados, mas como partes de um todo, isto é, como estando em conexão com um **sistema** do conhecimento.

Cabe agora compreendermos como se relacionam neste processo as ideias transcendentais com a ideia de uma unidade sistemática. Certamente as três ideias

transcendentais não podem ser representadas como princípios constitutivos de ampliação do nosso conhecimento, mas antes apenas como “princípios regulativos da unidade sistemática do múltiplo do conhecimento empírico em geral, que deste modo é mais consolidado e retificado do que aconteceria, sem tais ideias, mediante o simples uso dos princípios do entendimento” (KrV: B 700).

Ademais, tais ideias, como todas as outras ideias, não têm nem podem ter um objeto que se lhes corresponda na experiência, contudo, afirma Kant, elas podem servir como um *analogon* a um esquema da sensibilidade, de modo a conduzir todas as regras empíricas à unidade sistemática e ampliar deste modo o conhecimento da experiência. Vale dizer, sem esquemas da sensibilidade as ações do entendimento tornam-se indeterminadas; todavia, mesmo não se podendo buscar na sensibilidade um esquema para a total unidade sistemática, há que ser buscado algo análogo a tal esquema (KrV: B 693), e tais são as ideias transcendentais.

Kant nos dá um exemplo ilustrativo:

Assim digo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia, isto é, que a sua realidade objetiva não deve consistir no fato dele precisamente se referir a um objeto (pois com esta significação não poderíamos justificar a sua validade objetiva), mas que é só um esquema ordenado segundo as condições da máxima unidade da razão e relativo ao conceito de uma coisa em geral, servindo somente para manter a máxima unidade sistemática no uso empírico da nossa razão na medida em que o objeto da nossa razão é por assim dizer derivado do objeto fictício dessa ideia enquanto seu fundamento ou sua causa. Em tal caso, diz-se por exemplo, que as coisas do mundo têm que ser consideradas *como se* obtivessem sua existência de uma inteligência suprema. Deste modo, a ideia é propriamente só um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica não como um objeto é constituído, mas como sob sua direção nós devemos *procurar* a sua constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral. (KrV: B 698- 699).

Desta forma, os entes aos quais as ideias transcendentais se referem, não são admitidos em si mesmos; sua realidade é admitida tão somente como esquemas

do princípio regulativo da unidade sistemática de todo conhecimento, servindo apenas como análogos a coisas reais e não efetivamente como coisas reais, isto é, não como coisas em si mesmas.

É a partir disto que Kant considera legítima a perspectiva pela qual se considera o mundo teleologicamente, pois

A mais alta unidade formal, que repousa unicamente sobre conceitos da razão é a unidade das coisas conforme a um fim; e o interesse especulativo da razão torna necessário encarar toda ordem do mundo como se brotasse da intenção de uma razão mais elevada que todas. Um tal princípio abre perspectivas totalmente novas a nossa razão aplicada ao campo da experiência, ou seja, de conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e deste modo alcançar a sua máxima unidade sistemática. (KrV: B 714-715).

Kant, portanto não hesita em considerar, ainda que como um princípio heurístico, regulativo, o mundo como produto de uma “sábria intenção”, e fala até de uma “sabedoria e providência da natureza” (B 729).

Esse exame, ainda que pouco detalhado, mostra que ao contrário do que defendem Yovel e Allison, Kant admite sim na KrV, uma concepção de natureza ademais da meramente mecânica exposta na *Analítica*. E parece difícil também, dado o esforço e rigor de Kant em fundamentar um tal uso das ideias transcendentais – lembremos que ele tinha como objetivo mostrar que a razão não contém erros e ilusões originários e portanto que ela contemple também um uso imanente à experiência para tais ideias, além de tornar possível a realidade da ideia de unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento – defender que isso seja meramente um deslize pré-crítico ou metafísico.

1.2. A teleologia voltada para a prática nos Prol

Podemos, no entanto nos perguntar se unicamente a partir do que Kant

expõe no *Apêndice* podemos fundamentar a IaG, ou melhor se esta pode ser deduzida daquele. Há que se notar que, no *Apêndice*, nosso filósofo acentua várias vezes que a admissão daquela perspectiva teleológica se dá apenas com um propósito teórico-especulativo.

Semelhante interpretação assume Mulholland que entende que na IaG Kant se propõe um “especulativo estudo da história que justifica nossa esperança de que as inclinações naturais dos seres humanos compelirão os indivíduos a produzir repúblicas” (1987, p. 39) e também Beck (tal como nos descreve Lindstedt) que defende que as noções encontradas na IaG “funcionam como conceitos regulativos para o aperfeiçoamento da razão especulativa em geral e, especificamente, para o melhoramento do estudo da história” de modo que no texto de 1784, Kant estabelece “conceitos sobre a progressão teleológica da história pelos quais se permite melhor compreender eventos empíricos pela colocação deles em uma correta estrutura para o acabamento de um completo sistema do pensamento” (LINDSTEDT: 1999, p.134).

Tais concepções são bem plausíveis, sobretudo considerando o que vimos no *Apêndice*. Não obstante, entre a KrV (1781) e a IaG (1784) encontram-se os Prol (1783).

Nos Prol, mais precisamente na *Conclusão da determinação dos limites da razão pura*, Kant, assim como no *Apêndice*, procura mostrar como seria possível uma utilização das ideias transcendentais sem que se caia no erro e na ilusão. E, da mesma forma que no referido tópico da KrV, ele assinala que embora diante das especulações sobre as realidades transcendentais nunca alcancemos um conhecimento seguro, não conseguimos nunca deixar de especular sobre elas, pois “a experiência nunca satisfaz totalmente a razão” (Prol: A 169), ademais existe no homem como que uma disposição natural para conceitos transcendentais e juízos metafísicos (A 183- 184).

Assim, o filósofo procura indicar qual é e como pode se dar um uso adequado de semelhante disposição.

Kant propõe então, que não tentemos conhecer as propriedades da ideia de sujeito, de mundo, ou de um ser supremo tomados em si mesmos, mesmo porque são meras ideias e, portanto não possuem correlatos na experiência, mas antes que pensemos tão somente a *relação* de tais entes com o mundo dos sentidos, conectando-os pela razão (A 175). Para explicar melhor como isto se daria ele propõe que pensemos, a título de exemplo, o conceito de um ente supremo, ou seja, a ideia teológica. Este ponto será de fundamental importância para a nossa investigação, pois entendo que pensando tal relação – a saber, de um ente supremo com o mundo sensível, e sem atribuir ao primeiro nada em si mesmo – é que podemos pensar uma natureza teleológica com determinados propósitos em relação ao gênero humano, e isto com uma finalidade prática.

Pois bem, Kant opõe um conceito deísta a um teísta de ente supremo; o primeiro seria um conceito puro da razão “o qual representa apenas uma coisa que contém toda a realidade, sem poder determinar nenhuma delas” (A 175). O segundo (o conceito teísta), pelo contrário, é uma determinação mais precisa deste conceito, portanto, com qualidades empíricas, isto é, representa um conceito antropomórfico de divindade, o que implica que ele vai além do permitido por uma razão crítica, visto que, entendido dessa forma, tal conceito visa atribuir qualidades positivas (empíricas) ao que só podemos conhecer negativamente.

Todavia, segundo Kant, podemos admitir uma espécie particular de antropomorfismo: se confinarmos nosso juízo relativamente à relação que pode ter um ente supremo com o mundo sensível, permanecemos dentro dos limites do nosso conhecimento; pois não lhe atribuímos nenhuma qualidade em si mesmo, mas somente

à sua relação com o mundo, e sem cair em um antropomorfismo dogmático, mas apenas simbólico “que de fato só diz respeito à linguagem e não ao próprio objeto” (A 175). Na sequência, diz Kant:

Quando digo: somos obrigados a ver o mundo como se ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação ao mundo, do qual sou parte. (Prol: A 175).

O que ele quer dizer é que considerar o mundo de tal forma, possuindo tal relação com um ente supremo, se por um lado não diz nada sobre semelhante ente em si, por outro nos permite pensar o mundo segundo um fim; do mesmo modo que um navio é feito por seu construtor com o fim de navegar (o que me possibilita ter uma melhor compreensão das partes com o todo), eu posso pensar o mundo como feito com determinados fins racionais.

No § 58 Kant acrescenta:

Um conhecimento desta espécie o é *por analogia*, que não é, como comumente se entende, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes. Por meio desta analogia restamos um conceito do ente supremo suficientemente determinado *para nós*, embora tenhamos que deixar de lado tudo que poderia *determiná-lo* absolutamente *em si mesmo*; pois nós o determinamos relativamente ao mundo e a nós, e não necessitamos mais do que isto. (Prol: A 176).

Em suma, uma pressuposição de tal relação de um ente supremo com o mundo, isto é, o conhecimento simbólico analógico da divindade é, para Kant, uma “metafísica segundo a sua possibilidade subjetiva” (A 183), ou seja, na medida em que

é usada pelo sujeito, não para pensar Deus, mas por meio dele pensar o mundo, para que se possa ter um maior uso de nossa razão.

É neste sentido que Kant dirá ter encontrado uma finalidade adequada àquela nossa disposição natural para a metafísica, vale dizer, se o uso das ideias transcendentais não nos permite uma ampliação do nosso conhecimento especulativo, pelo menos servem para “dar às ideias morais, espaço fora do campo da especulação” (A 186). Ou seja, esta metafísica subjetiva, tem por objeto o conhecimento prático, e não só o especulativo, como sugere o *Apêndice à Dialética Transcendental*.

Em síntese, esta metafísica subjetiva visa, portanto, dar um campo maior para “[...]princípios práticos que, sem encontrar diante de si um tal espaço para a sua necessária expectativa e esperança, não podem se estender à universalidade, da qual a razão necessita para o seu fim moral.” (A 185- 186).

Deste modo, isto é, tendo Kant nos Prol mostrado a possibilidade de uma teleologia com um caráter claramente regulativo, voltada para o campo prático, ou seja, uma teleologia que nos permita pensar não apenas uma unidade sistemática em vista da qual possamos fazer um maior uso empírico de nossa razão, como Kant propõe no *Apêndice*, mas uma teleologia que nos permita vislumbrar um horizonte para a execução de princípios práticos⁷, podemos melhor compreender o que Kant pretende na IaG, ou seja, podemos pensar os princípios estabelecidos lá como voltados para o domínio prático.

Fica clara, portanto, a ligação entre a IaG e os Prol, pois neste último Kant mostra que a nossa disposição natural para a metafísica nos conduz a formular, de forma legítima, uma teoria, que nos dê a necessária esperança, para podermos atuar no campo prático, dando solidez ao nossos princípios. E malgrado, Kant no texto de 1783

⁷ O sentido preciso deste “horizonte para a execução de princípios práticos” será explicitado no próximo capítulo desta Dissertação.

esteja talvez se referindo propriamente à moral, os elementos fornecidos por Kant nos permitem pensar uma história filosófica, tal como ele expõe na IaG.

Capítulo 2: A IaG pensada de um ponto de vista prático e segundo a interpretação semântica

2.1. Sobre a interpretação do conceito de progresso histórico como um postulado da razão

Tendo tem em vista o que Kant expõe no *Apêndice* e nos *Prol*, pensamos que o mais coerente é pensar a concepção de história da IaG com um propósito prático⁸.

Não obstante, mesmo entre os estudiosos que concordam que na IaG Kant adota uma perspectiva voltada para prática existem algumas divergências. Há, por exemplo, quem defenda ser a concepção de história de Kant algo como um postulado. Entre estes podemos citar Lebrun e Lindstedt.

Lebrun no seu artigo *Uma escatologia para a moral* defende que uma vez que temos o dever de realizar determinados fins para com o gênero humano, fins os quais a efetivação não depende unicamente do nosso esforço individual (como o dever de estabelecer uma comunidade ética) “[...] a hipótese de um irresistível progresso rumo ao melhor poderia passar pelo equivalente a uma postulação prática [...]” (1986, p. 92). Contudo neste caso Kant não usa o termo “postulação” pois

⁸ O que não significa que a IaG não possa também ser pensada com um propósito teórico. Há uma extensa discussão, como já mencionei anteriormente, sobre se a IaG tem um propósito teórico ou prático. Wood, por exemplo, defende que embora considerar o projeto da IaG como motivado pela moralidade seja compreender mal o opúsculo de Kant, pois tal texto visa uma “máxima inteligibilidade teórica da história humana”, os resultados deste projeto podem convergir com nossos esforços práticos (2001, p. 112). Klein por sua vez, argumentando contra Wood, defende que “a argumentação teórica e a prática se encontram mutuamente entrelaçadas e que não há uma primazia teórica em detrimento da perspectiva prática, ao menos não no nível fundamental do texto” (2009, p. 163). Na verdade me inclino a concordar que o texto apresenta um propósito teórico, vale dizer o de pensar a história como uma completude, como um todo, de forma a podermos interpretar e compreender os eventos históricos, mas esta perspectiva apresenta também uma complexa conexão com conceitos práticos. Neste sentido, o propósito do presente trabalho é justamente mostrar a força da perspectiva prática neste texto de 1784.

O que pedimos à hipótese do progresso não é somente que ponha a salvo, de toda objeção de ordem teórica, um conceito ao qual a razão nos força a conferir realidade objetiva (como é exatamente o caso da postulação): pedimo-lhe, *além disso*, que nos garanta a possibilidade de uma passagem do sensível ao suprasensível. Enquanto, na postulação prática propriamente dita, a razão prática nos autoriza negligenciar a convicção (teórica) segundo a qual o fim-último é irrealizável, aqui ela nos leva a *dar um passo a mais*. Ela nos permite “substituir o curso do mundo considerado como fenômeno” pelo mundo “como objeto em si”, do qual se pode então se afirmar que “não para de progredir rumo ao que é melhor”. (Ibidem).

É claro que Lebrun não visa aqui tão somente o texto da IaG. No entanto, ele o enquadra no mesmo contexto. De qualquer modo é difícil reconhecer a filosofia da história de Kant na exposição de Lebrun. A tese de que Kant busque com a ideia de progresso uma passagem do sensível ao suprasensível, só faz sentido se o progresso em questão seja o progresso individual e ainda num momento específico do seu pensamento (cf. a introdução de nosso trabalho), e não é este progresso que Lebrun tem em mente, mas sim um progresso do gênero humano.

Ademais, mesmo diante da alegação de que Lebrun procure, para mostrar que a reflexão sobre a história não é uma “noção marginal face a razão prática” (1986, p. 76), situar a reflexão de Kant sobre a história dentro da filosofia moral do mesmo, e não pensar de que modo Kant situou a moralidade nos seus textos sobre a história, fica difícil associar tal concepção com o que Kant expõe na IaG (e mesmo na ZeF, TP e SF) sobre a história, onde mesmo a concebendo a partir de um fio condutor *a priori*, ele a pensa enquanto **manifestação** da liberdade da vontade, e não como passagem ao suprasensível, de tal forma que mesmo o conceito de uma natureza/providência, enquanto mera ideia, é pensado na medida em que está ligado ao curso do mundo como fenômeno (examinaremos isso mais detidamente a seguir).

Uma outra interpretação interessante, acerca da concepção de história de Kant como um postulado, é apresentada por Lindstedt em seu artigo *Kant: Progress*

in Universal History as a Postulate of Practical Reason. Neste texto, a discussão é feita a partir da concepção de história apresentada na IaG.

Segundo o autor, a tese de um progresso do gênero humano está ligada ao conceito de um soberano bem no mundo: podemos distinguir duas concepções de soberano bem em Kant, uma secular e outra teológica, isto é, 1) a concepção de um soberano bem no mundo, isto é, uma comunidade ética que pressupõe a efetivação de relações legais entre indivíduos e Estados de modo a garantir a paz, para a qual se postula o progresso do gênero humano, a partir da ideia de uma natureza como providência; e 2) a de um soberano bem em outra vida, isto é, a felicidade em conformidade com a virtude, para a qual se postula Deus e imortalidade da alma.

Desde já, vale ressaltar que tal concepção coaduna-se perfeitamente com a distinção estabelecida nesta dissertação entre um progresso individual e um progresso da humanidade como um todo, de forma que o primeiro estaria relacionado com o soberano bem em “outro mundo” e o segundo com a ideia de um soberano bem terreno. Além disso, Lindstedt concebe a relação entre progresso político e moral (ainda que de forma pouco explícita) como nós, isto é, de tal modo que o mais alto fim para a história em Kant seria, mesmo na IaG, a perfeição moral e não somente um Estado perfeito o qual seria apenas uma condição essencial para tal⁹.

Não obstante, é válido considerarmos a interpretação de Guyer segundo a qual a ideia de história e progresso em Kant não podem ser concebidas como um postulado, mas sim como um princípio regulativo.

Guyer, para provar que a concepção de história de Kant é um princípio regulativo apóia-se basicamente na argumentação da ZeF. No entanto, assinala que diferentemente de outros estudiosos que afirmam que de 1784 a 1795, ou seja, da IaG à

⁹ Esta tese será defendida de forma mais ampla no capítulo 4 desta dissertação.

ZeF ocorre uma passagem de uma concepção constitutiva de história à uma regulativa, ele entende que Kant também já tratou a teleologia histórica da IaG como regulativa, embora o termo *ideia* só seja utilizado no título do artigo de 1784, e não diretamente ao longo do texto como acontece na ZeF (GUYER: 2000b, p.426-427, nota 15).

Para mostrar que a concepção de progresso histórico não deve ser pensada como uma espécie de postulado ele expõe basicamente dois argumentos. O primeiro refere-se ao caráter natural ou não natural das ideias, ou seja à sua relação efetiva ou não com o mundo fenomênico:

[..] os postulados de Deus, imortalidade da alma e até mesmo aquele de liberdade são ideias de realidades *numênicas* que podem ter efeitos no mundo fenomênico da natureza, mas não de condições que são imediatamente manifestadas nela, enquanto que a pretensão de que a natureza nos forneça mecanismos e oportunidades para a realização da paz perpétua é certamente uma pretensão acerca da natureza fenomenal, isto é, sobre o que realmente pode acontecer dentro da história humana antes do que atrás ou para além dela. Por esta razão, pareceria errado associar a ideia de progresso histórico a estas ideias não-naturais, como Deus ou imortalidade. (2000b, p. 428).¹⁰

Em suma, aquelas ideias que constituem os postulados da razão prática, não são de modo algum manifestadas no mundo natural, pois representam entes transcendentais, se reportando unicamente ao mundo inteligível e não ao mundo fenomênico como acontece com a concepção de natureza da IaG ou ZeF.

No segundo argumento, Guyer sustenta que a analogia entre a ideia de um progresso histórico e a “produção artística humana” (ou obra da arte humana) que

¹⁰ “Further, the postulates of God and immortality, and even that of freedom, are ideas of noumenal realities that may have effects in the phenomenal world of nature but are not ideas of conditions that are immediately manifested in it, whereas the claim that nature affords us mechanisms and opportunities for the achievement of perpetual peace is certainly a claim about the phenomenal nature, that is, about what may actually happen within human history rather than behind or beyond it. For that reason, it would seem misleading to associate the idea of historical progress with nonnatural ideas like those God and immortality”.

acontece na ZeF¹¹, nos permite inferir tal teleologia “como um princípio regulativo para orientar nossa atividade no mundo fenomênico [...] e não como uma postulação da razão pura sobre realidades numênicas.” (2000b, p.428).

Não obstante, novamente Guyer enfatizar o fato de os postulados referirem-se a realidades numênicas, ele toca num ponto realmente importante, a saber, a ideia de que a natureza/providência em Kant é pensada em analogia com as obras de arte humanas. Como vimos, nos Prol, Kant procura mostrar a possibilidade de um uso imanente/regulativo das ideias transcendentais, uso este que pode ser prático, e que pode ser pensada como um conhecimento por analogia. E esta analogia é obviamente analogia com a arte humana¹², donde Kant use o exemplo do barco e do relógio para ilustrar o que quer dizer.

Neste sentido, de acordo com estes dois argumentos, e pautados no que vimos nos capítulos anteriores em princípio poderíamos concordar com Guyer, visto que, como definimos anteriormente, as premissas estabelecidas por Kant para pensarmos a possibilidade de uma visão teleológica do mundo, funcionam como princípios regulativos para orientar a atividade humana.

Para melhor avaliarmos os argumentos expostos é importante voltarmos nossa atenção novamente ao texto de Kant e analisar a sua concepção de Postulado da razão prática.

¹¹ Comentando o conceito de uma natureza como providência enquanto *Garantia da Paz Perpétua*, Kant afirma o seguinte: “[...] em referência à finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objetivo do gênero humano e predetermina o devir do mundo, causa essa que não podemos realmente *reconhecer* nos artifícios da natureza nem sequer *inferir* a partir deles, mas (como em *toda* a relação da forma das coisas com os fins em geral) só podemos e devemos *pensar*, para assim formarmos para nós um conceito da sua possibilidade, segundo a analogia da arte humana.” (ZeF: B 49-50).

¹² No mais das vezes, quando Kant usa o termo arte ele refere-se à doutrina da habilidade, à técnica. E embora Guyer tenha interpretado na referida passagem da ZeF, “arte” no sentido de um objeto da doutrina do belo, relacionado esta passagem à KU e à ideia de um juízo reflexionante estético, tudo indica que na ZeF Kant também empregue arte como doutrina da habilidade.

2.2. Os postulados da razão prática

São comumente reconhecidos¹³ como postulados da razão prática as idéias imortalidade da alma, liberdade e da existência de Deus, que se reportam às já referidas três classes de idéias transcendentais estabelecidas na KrV:

[...] todas as idéias transcendentais podem reduzir-se a três classes, cuja primeira contém a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta da *série das condições do fenômeno*, a *terceira* a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral. (KrV: B 391).

Da mesma forma, reconhece-se que o uso positivo dos postulados de Deus e imortalidade, isto é, sua passagem de conceitos problemáticos a assertóricos (ainda que somente de um ponto de vista prático haja vista que de um ponto de vista teórico, embora não-contraditórios, estes conceitos são meros conceitos vazios e transcendentais), está vinculada à necessidade de assumirmos o conceito de Soberano bem (*summum bonum*) e a do postulado da liberdade da vontade vinculada à lei moral¹⁴; tal como afirma Kant no Prefácio da segunda Crítica:

¹³ Sobretudo na KpV, parece que a lista de Kant dos postulados é um tanto quanto variável, contudo não há dúvida sobre a intenção de Kant em estabelecer apenas as versões práticas das ideias transcendentais como postulados da razão prática. Como nos aponta Beck,: “*The possibility and the actuality of God, freedom, and immortality; the possibility of summum bonum; and the moral law itself are named postulates. But, in despite of this diversity, Kant’s meaning and intention in the Critique are clear: the three postulates, officilly and deliberately so called, are the actual freedom of the will, the immortality of the soul, and the existence of God*” (BECK: 1960, p. 259).

¹⁴ Guyer defende que, a rigor, apenas o postulado da existência de Deus decorre como necessário quando se assume a necessidade do soberano bem (GUYER: 2000c, p. 354). Segundo ele, o conceito de soberano bem não é condição suficiente para fundamentar o postulado da imortalidade da alma e muito menos o “implausível” conceito de perfeição moral que está ligado a ele. Já a liberdade na medida em que é não só o fundamento dos conceitos de Deus e imortalidade, mas de toda a moralidade não precisa ser postulada a partir do conceito de soberano bem, isto é, “o conceito de soberano bem é não necessário para se fundamentar o postulado de liberdade, o qual está já implícito na validade da lei moral” (Ibidem). Beck por sua vez chega, embora baseado em argumentos diferentes, basicamente às mesmas conclusões que Guyer no que se refere ao postulado de imortalidade da alma, a saber, a de que Kant não consegue fundamentá-lo a partir do conceito de soberano bem e que o filósofo também não consegue dar nenhuma boa razão para se assumir os conceitos de perfeição moral e santidade (BECK: 1960, p. 270). Contudo, no que se refere à liberdade da vontade Beck procura mostrar que apesar de ser clara a tentativa kantiana de fundamentar a sua realidade independentemente do conceito de soberano bem, mas sobretudo mostrando a sua específica relação com a lei moral, executando desta forma a sua dedução na KpV e não uma mera postulação, existe uma estreita relação entre a liberdade e o conceito de soberano bem: “[...] *there is a difference in the meaning of freedom as a condition of the moral law and as condition of the summum*

[...] a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual *sabemos* (*wissen*) a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir, (*einzusehen*), porque ela é condição da lei moral, que conhecemos. As ideias de Deus e *imortalidade*, porém não são condições da lei moral, mas apenas condições do objeto (*Objekt*) necessário de uma vontade determinada por esta lei, isto é, do uso simplesmente prático da nossa razão pura; [...] elas são condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o soberano Bem). (KpV: A 5- 6).

Já na KrV, embora Kant ainda não utilize o termo postulado da razão prática, já tenta ligar aquelas três ideias ao conceito de soberano bem. No *Cânon da razão pura*, ele acentua, uma vez mais¹⁵, o fato de a razão dirigir-se a questões que estão além do seu alcance no uso teórico, afirmando que este interesse incessante por tais assuntos talvez indique um maior sucesso num outro campo, o prático: “Com efeito, a que causa dever-se-ia imputar de outro modo a ânsia indomável de tomar pé firme em esferas que ultrapassam de todo os limites da experiência? A razão pressente objetos que se revestem de um grande interesse para ela.” (KrV: B 824).

Assim, no início da primeira seção do *Cânon*, intitulada *Do fim último do uso puro de nossa razão*¹⁶, ele pergunta se o constante pendor da natureza humana de extrapolar os limites da experiência possível mediante simples ideias [...] “funda-se no seu interesse especulativo ou antes única e exclusivamente sobre o seu interesse

bonum. Freedom in the latter sense is an object of faith, not a scibile; it is the faith (Vertrauen) in the achievability of summum bonum, i. e., the belief in virtue (Glaube an die Tugend) as adequate to achieve the highest good. In this sense, freedom is not mere autonomy but “autarchy” of will”. (BECK: 1960, p. 208).

¹⁵ As afirmações de Kant nos primeiros parágrafos do *Cânon da razão pura* lembram muito a discussão empreendida no início do *Apêndice à Dialética transcendental* (e também da Conclusão dos Prol), onde ele procura mostrar que as ideias transcendentais da razão, embora num uso especulativo ultrapassem a possibilidade do que se pode conhecer, devem ter um uso adequado, imanente, uma vez que são originárias da razão mesma e não são inventadas arbitrariamente. Veremos posteriormente que essa semelhança não ocorre por acaso.

¹⁶ Resumidamente, podemos dizer que, nesta primeira parte do *Cânon da razão pura*, Kant defende que o fim último do uso puro de nossa razão é a moralidade (e não a especulação) que pode ser resumida basicamente em duas questões, que são desdobramentos da questão mais geral “Que devo fazer?”, vale dizer, “o que devo fazer caso exista uma vida futura?” e “o que devo fazer caso exista um Deus?”. A questão relacionada à liberdade da vontade é excluída, já que a liberdade prática deve ser pressuposta no domínio prático como condição das leis morais, e a liberdade transcendental é objeto da filosofia especulativa.

prático?” (B 825). Admitindo que o interesse da nossa razão concerne a três objetos (Deus, imortalidade da alma e liberdade da vontade), e que tais objetos são sempre transcendentais para o uso especulativo da mesma, Kant afirma que “Em decorrência disto, se estas três proposições cardinais não nos são absolutamente necessárias para o *saber*, e se nos são insistentemente recomendadas pela nossa razão, a sua importância tem que dizer propriamente respeito só ao *prático*.” (B 828).

Na segunda parte do *Cânon*, intitulada *Do ideal supremo como um fundamento determinante do fim último da razão pura*, Kant, analisando a terceira das questões para as quais se dirige todo o interesse da nossa razão¹⁷, qual seja, “se faço o que devo, o que me é permitido esperar?”, introduz o conceito de felicidade, “Pois toda esperança está voltada para a felicidade.” (B 833).

A felicidade representa a segunda parte do soberano bem, na medida em que é vista como consequência do cumprimento da lei moral. Assim a resposta à pergunta “Que devo fazer?” é colocada por Kant como sendo: “Faze aquilo através do que te tornarás digno de ser feliz” (B 836- 837). Neste sentido resta responder, de um ponto de vista prático, apenas à pergunta que diz respeito às consequências da ação moral, isto é, se cumprindo o que a lei moral prescreve (ou seja, aquelas regras segundo as quais nos tornaremos dignos da felicidade), podemos conectar a isto a esperança em participar da felicidade.

Para tanto, Kant lança mão do conceito de mundo moral (mundo inteligível ou reino da graça, e que é oposto ao mundo sensível governado por leis naturais), em que a moralidade é pensada como causa da felicidade, isto é, um mundo no qual

¹⁷ As três questões são: 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? e 3) Que me é permitido esperar? A primeira é puramente especulativa; a segunda é puramente prática; já a terceira é ao mesmo tempo prática e especulativa, na medida em que por ela se chega “[...] finalmente à conclusão de que algo é (que determina o fim último possível) porque algo deve acontecer.” (KrV: B 834). Ou seja, assume-se a existência de Deus, a partir do cumprimento da lei moral.

[...] pode-se pensar como necessário um tal sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade, pois a própria liberdade, em parte restringida em parte movida por leis morais seria a causa da felicidade universal; conduzidos por tais princípios, os próprios entes racionais seriam autores do seu próprio bem-estar duradouro ao mesmo tempo em que seriam os autores do bem-estar dos outros. (KrV: B 837).

E acrescenta que tal mundo é apenas uma ideia da razão, que como tal deve ter um influxo no mundo sensível, e “[...] cuja realização repousa sobre a condição de que cada um faça o que deve, ou seja, que todas as ações dos entes racionais ocorram como se se originassem de uma vontade suprema” (B 838). A menção a esta “vontade suprema” não é ocasional. Só se pode conectar *necessariamente* a esperança de ser feliz com a constante aspiração de se tornar digno da felicidade, caso se suponha uma razão suprema que comanda a natureza segundo leis morais; pensando unicamente a natureza como fundamento jamais poderíamos estabelecer tal conexão necessariamente.

Assim, a razão distingue um Bem supremo originário (Deus enquanto autor e regente do mundo) de um Bem supremo derivado (a felicidade em proporção com a virtude); sendo somente a partir da pressuposição do primeiro que a razão pode estabelecer como possível o fundamento da conexão das duas partes do segundo, fundamento este que é a ideia de mundo inteligível ou moral¹⁸.

Podemos, portanto, afirmar que na segunda parte do *Cânon*, Kant defende que o fim último da razão é a felicidade em correspondência com a moralidade, vale dizer, o soberano bem. Tal conceito é representado pela razão como necessário e, portanto, tem que ser considerado como possível, o que só acontece mediante a pressuposição da existência de um Deus, considerado como uma vontade moralmente perfeita (ideal de bem supremo) que possa estabelecer um princípio de conexão para eles, o mundo inteligível.

¹⁸ Kant identifica, sem muita explicação, os conceitos de imortalidade da alma e mundo inteligível.

Para concluirmos o que Kant entende por postulados da razão prática é necessário distinguir a *função* que eles executam do seu *status epistemológico*. A função dos postulados é garantir que os princípios práticos e a moralidade em geral não sejam pensados como algo quimérico, isto é, são uma tentativa de Kant mostrar a sua exequibilidade, ainda que por simples conceitos: a partir da pressuposição de Deus como um sábio regente e de um mundo inteligível, podemos fundamentar a possibilidade (de realização) do fim último da razão, o soberano bem, possibilidade esta que é uma exigência da razão.

Vale dizer, para Kant, a possibilidade do soberano bem é uma exigência da razão, pois, como vimos, ele é a resposta ao problema que se reporta à relação da moral consigo mesma: “admitindo que existam leis práticas incondicionadas, que prescrevem o que se deve fazer, o que acontece caso se cumpra tal dever?”. A razão em resposta apresenta como necessário aquele conceito de soberano bem (de tal modo que é um dever realizá-lo); assim se ele não for admitido como possível a própria moral poderia ser considerada como inconsistente, no sentido de não efetivar aquele fim último da razão, pois representaria como necessário algo não realizável. Neste sentido afirma Kant:

A razão é forçada ou a admitir um tal Regente, juntamente com a vida num mundo tal, que temos que encarar como futuro, ou a considerar as leis morais como quimeras vazias, pois sem este pressuposto as consequências necessárias que a razão conecta com tais leis estariam fadadas a não se realizarem. (KrV: B 839).

E ainda:

Também sei com toda a certeza que ninguém conhece outras condições que conduzam à mesma unidade dos fins sob lei moral. [...] então creerei inevitavelmente na existência de Deus e numa vida futura; estou certo que nada pode fazer vacilar esta fé, pois neste caso seriam postos por terra os meus próprios princípios morais aos quais não

posso renunciar sem me tornar abominável aos meus próprios olhos.
(B 856).

Em suma, a função dos postulados é assegurar a realidade objetiva prática, o caráter não quimérico do sumo bem, e na medida em que este é um dever, diretamente conectado com a lei moral, assegurar a exequibilidade da própria moral.

Já o status epistemológico dos postulados, como podemos observar na citação acima, consiste no fato de eles serem objetos de uma fé racional. A fé é um assentimento meramente subjetivo, isto é, um juízo cuja sua consideração como verdadeiro é subjetivamente, mas não objetivamente suficiente (KrV: B 850). Assim, Kant defende que com propósitos práticos, podemos ter fé em algo, mesmo que, de um ponto de vista teórico, a sua consideração como verdadeiro seja insuficiente. Estes propósitos práticos podem ser tanto voltados para a habilidade como para a moralidade; sendo que no que se refere à habilidade estes propósitos são meramente contingentes e arbitrários, já os propósitos relacionados à moral são tais que são absolutamente necessários.

A fé racional ou moral relaciona-se ao cumprimento da lei moral, que é apresentada pela nossa razão como necessária. Deste modo, estando o conceito de soberano bem intrinsecamente ligado a ela, ele é apresentado também como necessário. Segundo Kant, se me proponho determinado fim, e sei que não se pode reconhecer outras condições para atingir o mesmo, devo reconhecer aquelas condições também como necessárias (KrV: B 852). É claro que pode haver condições necessárias para fins contingentes o que torna tais condições em si mesmas contingentes, embora necessárias em referência àquele fim; no caso do soberano bem, uma vez que é um fim necessário para a razão, a realidade de Deus e vida futura, enquanto condições de possibilidade de sua realização, é considerada como necessária tanto em si como em referência a ele, ainda que somente numa perspectiva prática.

Com base nisto, fica fácil situar os conceitos que são postulados pela razão prática: os conceitos de Deus e imortalidade da alma são teoricamente insuficientes para serem considerados como verdadeiros, pois são apenas não-contraditórios, podendo ser apenas considerados como problemáticos; não obstante, na medida em que os referimos a um fim objetivamente necessário da razão prática (ou seja, o soberano bem enquanto objeto necessário de uma vontade moralmente determinada) assumimos aqueles conceitos como objetos de fé; fé esta que podendo fomentar aquele fim da razão prática denomina-se fé moral ou racional.

2.3. Fé racional e uso regulativo da razão

A fé racional, contudo, não é a única forma de se assumir princípios que são unicamente suficientes de um ponto de vista subjetivo¹⁹. Neste sentido, é importante considerarmos ainda um outro tipo de fé, cuja análise considero fundamental para relacionarmos o conceito de fé racional ao uso regulador da razão, a saber, a fé doutrinal. Podemos não somente nos valer de conceitos transcendentais, ou não passíveis de prova empírica (desde que sejam não-contraditórios), com referência a fins morais, mas também, mesmo sem poder afirmar o conhecimento de tais objetos, fazer uso de tais conceitos com fins teóricos: “[...] em juízos puramente teóricos existe um *analogon* de juízos práticos; ao se considerar verdadeiros tais juízos teóricos é apropriada a palavra *fé*, e a qual podemos chamar *fé doutrinal*” (KrV: B 854).

Ou seja, podemos assumir determinados conceitos, visando uma unidade dos conhecimentos do entendimento que nos permita estender o uso do mesmo;

¹⁹ Beck resume de forma interessante as quatro formas de fé em Kant: “*The subjectively grounds may be need in speculation (doctrinal belief), revelation and ecclesiastical dogma (historical belief), need for the purposes of some arbitrary use of skill (pragmatic belief), or reason’s needs for the satisfaction of duty (rational belief, a belief of purê reason). The former are grounds of theoretic beliefs; the latter, of practical beliefs*” (BECK: 1960, p.255).

sem, no entanto, afirmar nada sobre a realidade daqueles conceitos, mas apenas os tomando com uma função heurística. Tal é o que acontece com o conceito de Deus:

Ora, temos que confessar que a doutrina da existência de Deus pertence à fé doutrinal. Com efeito, embora com respeito ao conhecimento teórico do mundo eu não possa *dispor* de coisa alguma que pressuponha necessariamente este pensamento enquanto condição de minha explicação dos fenômenos do mundo, estando antes obrigado a utilizar minha razão como se tudo fosse natureza, mesmo assim a unidade finalística constitui uma condição tão importante para a aplicação da razão sobre a natureza que de modo algum posso deixá-la de lado, já que além disso a experiência me oferece copiosos exemplos desta mesma unidade. Para esta última, no entanto, não conheço outra condição que a torne um fio condutor para que eu investigue a natureza do que pressupor que uma inteligência suprema tenha ordenado tudo deste modo segundo os fins mais sábios. (KrV: B 854).

O que fica evidente aqui, é que essa fé doutrinal consiste no mesmo que Kant defende no *Apêndice à dialética transcendental*, vale dizer, aquele chamado uso imanente das ideias transcendentais ao qual Kant afirma ser um uso regulativo da razão. Da mesma forma, podemos afirmar que, assim como a fé doutrinal, a fé racional é uma forma de uso regulativo da razão. Ou seja, enquanto uso regulativo da razão, tanto a consideração teleológica do mundo (numa perspectiva prática ou teórica), como o ato de assumir de um ponto de vista prático a existência de um Deus e uma vida futura, não deixam de ser feita por juízos do tipo “como se”: no fim das contas, postular a existência de Deus, para assegurar a efetivação do soberano bem é o mesmo que agir “como se” existisse um Deus; o postulado da existência de Deus é portanto um princípio regulativo²⁰.

Na KrV e nos Prol, isto já é até certo ponto claro, mas é sobretudo no texto WDO, de 1786, que esta tese ganha maior evidência. Kant responde à pergunta que dá título ao artigo, da seguinte forma: “Orientar-se no pensamento em geral

²⁰ Guyer, contrariamente defende que é somente após a terceira crítica que Kant transforma os postulados da razão prática em princípios regulativos. (Cf. GUYER: 2000a, p. 379).

significa, pois: em virtude da insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjetivo da mesma razão.” (WDO: A 309, nota).

Isto é, quando a razão, tenta ampliar o seu uso para um domínio onde não possui princípios objetivos, só pode dirigir o seu uso mediante “princípios subjetivos de diferenciação”. Tal princípio, segundo Kant, reflete apenas um sentimento de necessidade, de carência da razão. Vale dizer, em analogia à nossa orientação no espaço (quando, por exemplo, estamos num quarto escuro e conhecendo a ordenação dos objetos lá contidos, nos baseamos no sentimento da diferença entre a esquerda e a direita para, a partir de então, nos localizarmos), quando a razão se envolve em questões cuja solução de algum modo ultrapassa o domínio da experiência ela carece de algum princípio subjetivo ao qual possa se reportar para se orientar.

Para explicitar, como funciona tal procedimento, Kant, assim como na já amplamente citada seção dos Prol, dá o exemplo da ideia Deus, mostrando que devemos pensar somente a *relação* de tal objeto com os objetos da experiência, de modo que não especula-se sobre nada do objeto em si, mas apenas da sua relação com o mundo e com nós mesmos (WDO: A 311), isto é, concebemos a relação de um ente supremo com o mundo como um conhecimento analógico.

Assim podemos assumir a ideia teológica, tanto numa perspectiva teórica, como uma inteligência suprema que organiza a natureza, como numa perspectiva prática como o sumo bem originário que assegura o sumo bem derivado. Neste sentido, embora possamos pensar a necessidade da razão de duas formas, elas diferem entre si na medida em que a necessidade da razão no seu uso teórico é apenas condicional: “devemos admitir a existência de Deus, *se quisermos* julgar as causas primeiras de tudo o que é contingente, sobretudo na ordem dos fins realmente

estabelecidos no mundo. (A 315, itálicos meus)”. Já a necessidade da razão de assumir aqueles princípios num domínio prático é incondicionada, pois a lei moral conduz à ideia de sumo bem:

Muito mais importante é a necessidade da razão no seu sentido prático, porque é incondicionada e somos forçados a pressupor a existência de Deus, não apenas porque *queremos* julgar, mas porque *devemos* julgar. O puro uso prático da razão consiste na prescrição de leis morais. Mas todas elas conduzem à ideia de *sumo bem*, que é possível no mundo, a saber, a *moralidade*, na medida em que apenas é possível pela *liberdade*; por outro lado as leis morais referem-se também ao que não depende simplesmente da liberdade humana, mas também da *natureza*, a saber, a máxima *beatitude*, na medida em que está dividida em proporção da primeira. A razão necessita, pois, de admitir um tal bem supremo *dependente* e, em vista disso, uma inteligência suprema como sumo bem *independente*: não é, claro está, para daí derivar o aspecto obrigatório das leis morais ou os motivos do seu cumprimento [...] mas para dar realidade objectiva ao conceito de bem supremo, isto é, para impedir que este, juntamente com toda a vida ética, se considere apenas um puro ideal, se em nenhum lado existe aquilo cuja ideia acompanha indissolúvelmente a moralidade. (WDO: A 315- 316).

Percebemos, portanto, que esses princípios subjetivos da razão, na carência de princípios objetivos, funcionam como máximas heurísticas para nos orientar seja para explicação de alguns fenômenos, seja para dar solidez aos princípios práticos, para que não sejam pensados como irrealizáveis.

Ao final do texto Kant define tal procedimento da razão como uma fé racional, e também como postulação prática. Não faltam também afirmações que evidenciam o caráter regulativo desse uso da razão, e a própria tese de que tais princípios são *máximas* da razão para orientar a investigação ou a conduta deixa isto claro; Kant chega até a usar o termo “bússola”:

Uma pura fé racional é, pois, o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo pensa as suas incursões racionais no campo dos objetos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum e, no entanto (moralmente), sã, o seu caminho de todo

adequado à completa finalidade de sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático; (WDO: A 320).

Em síntese, da mesma forma que o uso de princípios regulativos na especulação representa o mesmo que uma fé doutrinal (pois neste caso assume-se princípios para dar uma maior unidade para os conhecimentos do entendimento, com o fim de orientar o investigador da natureza e para que este não conceba seus conhecimentos como mero agregado, mas como um todo sistemático, na medida em que concebe as suas leis como obra de um entendimento divino), no domínio prático acontece o mesmo: assume-se princípios regulativos ou postulados como objetos de uma fé racional para orientar o agente a partir da avaliação dos fins que a razão nos prescreve, o sumo bem ou uma república cosmopolita, por exemplo, pensando-os como exequíveis por meio da consideração do mundo como se seguisse propósitos racionais propostos por uma natureza provivência, ou de que como se um Governador moral do mundo garantisse a felicidade em proporção com a nossa virtude num mundo inteligível.

Desta forma, a discussão sobre se a consideração teleológica da natureza tal como exposta na IaG, é um postulado ou uma ideia regulativa, é um tanto quanto ociosa. Talvez, se possa tentar defender que embora se possa reconhecer que os postulados da razão prática são princípios regulativos, nem todos os princípios regulativos são postulados. Neste sentido, a distinção feita por Guyer estaria correta e só poderíamos assumir como postulados da razão prática, num sentido forte, conceitos que representam realidades numênicas. Mas mesmo assim, os princípios regulativos, como os estabelecidos por Kant na IaG ou na *Conclusão dos limites da razão pura* dos Prol, tem um caráter tal que a sua função é exatamente a mesma que aquela que os conceitos chamados de postulados desempenham no *Cânon* ou na KpV.

Ou seja, percebemos que o papel do postulado da existência de Deus como sábio regente que garante a felicidade em proporção com a virtude de cada um ou da ideia de uma Natureza como providência que garante o progresso político rumo às constituições ideais, é basicamente o mesmo, isto é, mostrar a possibilidade de efetivação das nossas ideias e princípios práticos, de modo que elas não sejam pensadas como quimeras (como Kant afirma no *Cânon*) ou como vãos e sem propósito (como ele afirma na IaG). De forma que, ainda que a concepção de história exposta na IaG, não seja, a rigor, um postulado da razão prática funciona como um.

É curioso, mas o próprio Guyer em outro artigo reconhece isto:

As suposições que nós teríamos que fazer com o fim de escrever uma história universal do gênero humano de um ponto de vista cosmopolita são apenas as suposições que nós teríamos de fazer sobre a natureza com o fim de ver nosso compromisso com nossos princípios práticos como racional e não vão e sem propósito. Isto por sua vez sugere que as proposições enunciadas na *Ideia de uma História Universal* deveriam ser concebidas mais como postulados da pura prática razão do que como necessárias condições da possibilidade da experiência ou ciência. (GUYER: 2000a, p. 374).²¹

Ainda que se dê razão à Guyer quanto ao fato de que os conceitos assumidos por uma fé prática para a realização do soberano bem teológico dizem respeito à realidades que só podem ser pensadas num mundo inteligível, ao contrário dos conceitos assumidos por uma fé prática no progresso da história, ao se defender que as premissas que servem de base para uma história universal são princípios regulativos e não postulados, não se diz muito, pois os postulados também são princípios regulativos, ou no mínimo tem a mesma função. Desta forma, baseado no que vimos, fica difícil

²¹ “The assumptions that we would have to make in order to write a universal history of mankind from a cosmopolitan point of view are just the assumptions that we have to make about the nature in order to see our own commitment to our practical principles as rational rather than vain and purposeless. This in turn suggests that the propositions enunciated in the *Idea for a Universal History* should be conceived of as more like postulates of pure practical reason than like necessary conditions of the possibility of experience or science.”

avaliar o alcance da discussão empreendida por Guyer.

Neste sentido, me parece que a posição de Lebrun segundo a qual a ideia de progresso histórico “[...]poderia passar pelo equivalente a uma postulação prática” (1986, p.92) – embora os argumentos utilizados por ele para explicar porquê esta ideia não seja de fato um postulado sejam equivocados –, a de Lindstedt se entendida como uma analogia, e a do próprio Guyer no texto citado acima (2000a) são mais proveitosas. E tanto a concepção de progresso histórico entendida *efetivamente* como um postulado da razão prática, como a que o entende como um princípio regulativo *por oposição* aos postulados da razão parecem menos próximas do que Kant propôs mostrar com tal conceito na IaG.

Percebemos, portanto, que existem fins que, malgrado a razão nos ordene realizá-los, haja vista que o nosso esforço individual não seja suficiente para tanto, a mesma razão nos autoriza a assumir ou postular conceitos que sirvam para garantir um horizonte favorável para sua efetivação. Deste modo, a tomada deste s conceitos se dá com vistas a assegurar a realidade objetiva daqueles fins, mostrando que eles não são caprichos da razão.

Entre tais fins podemos situar o sumo bem e o progresso na história rumo a constituições perfeitas ou à paz perpétua, para os quais a razão nos permite assumir, numa intenção prática, como objeto de fé racional, respectivamente os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma e a idéia de uma natureza providência que guie a história.

Nessa perspectiva, mesmo sabendo que fazendo o possível para cumprir nosso dever de buscar uma constituição perfeita que permita o desenvolvimento das disposições naturais da humanidade, como isto ultrapassa o alcance da ação de um único indivíduo, pois consiste num dever do gênero humano, à medida que

vislumbramos a realização deste fim, podemos nos colocar como contribuindo para o progresso. Por outro lado, sem essa visão otimista da história, isto é, se adotássemos, por exemplo, uma visão abderitista da história (Cf. IaG, TP e SF), segundo a qual todo o bem e todos os progressos feitos até agora fossem seguidos por retrocessos, numa oscilação constante, ao fim e ao cabo poderíamos dizer que a razão ordena algo irrealizável, o que não faria sentido.

O mesmo acontece com o conceito de sumo bem, o qual, segundo Kant, devemos realizar. Não está ao alcance do indivíduo estabelecer a conexão entre moralidade e felicidade, ou melhor, ser feliz na proporção da sua virtude²². Assim, se buscar o sumo bem é de fato um dever, a perspectiva da tomada daquelas ideias postuladas como objeto de uma fé racional tem a mesma função, a saber, possibilitar ao indivíduo uma perspectiva favorável ao seu agir na realização do dever, e a partir disto, mostrar que a razão não ordena ideais inexecutáveis.

A importância ou necessidade de assumirmos os postulados ou uma natureza providência relaciona-se, portanto, à perspectiva de pensarmos o sumo bem ou o progresso da humanidade como possíveis de um ponto de vista prático. E, como bem observa Guyer: “[...] só é racional adotar uma máxima que define certos fins ou metas e agir de acordo com tal máxima, se nós temos alguma razão para acreditar que a realização daquele fim é possível” (2000c, p. 345- 346)²³.

2.3.1. O dever de realizar o sumo bem

Antes de prosseguir na minha tentativa de situar o uso regulativo ou fé prática no contexto do problema da exequibilidade das proposições práticas devo fazer

²² Mesmo a realização da primeira parte de forma plena, isto é, a perfeição moral entendida como santidade não é possível ao indivíduo.

²³ “[...] is only rational to adopt a maxim that defines a certain ends or goal and to act in accord with such a maxim if we have reason to believe that there realization of that end is possible”.

uma breve digressão. Pois uma vez que me propus a analisar a função dos postulados da razão prática, devo levar em conta a crítica que Beck faz ao conceito de sumo bem. Ele afirma o seguinte:

Na verdade, o sumo bem não é um conceito prático como tal, mas um ideal dialético da razão. Ele não é importante na filosofia prática de Kant por qualquer consequência prática que ele possa ter, pois ele não tem nenhuma [...] (1960: 245)²⁴.

Ora, se de fato o sumo bem é um ideal dialético da razão não haveria necessidade de se aceitar os postulados como objeto de uma fé prática; e neste sentido os conceitos de Deus e imortalidade da alma deveriam ser excluídos do domínio dos conceitos da ética, pois não teriam nenhuma função positiva, e seriam pensados unicamente como fonte de heteronomia.

Júlio Esteves procura refutar esta posição de Beck, por meio de um esclarecimento do conceito de sumo bem. Para ele o sumo bem em Kant é não um ideal dialético, mas “um conceito em que felicidade e moralidade estão **conectadas** de tal modo que a primeira está subordinada à segunda” (1998: p. 128 – negrito meu), e que, por conseguinte,

[...] o sumo bem nada mais é que o conceito em que é reunida a totalidade dos fins possíveis pelas ações do ser racional finito, na medida em que obedece a lei moral e adotou aquela máxima fundamental. O sumo bem é o conceito que reúne sob si os fins propostos pela lei moral e aqueles propostos pela natureza sensível, mas compatíveis com a moralidade, ordenados e unificados pela razão em sua atividade peculiar de sistematização. (1998: p. 128)

²⁴ “The truth of the matter is that the concept of the highest good is not a practical concept at all, but a dialectical ideal of reason. It is not important in Kant’s philosophy for any practical consequences it might have, for it has none [...]”.

Ou seja, para Esteves o sumo bem não pode ser colocado como um ideal dialético, pois é algo definido pela lei moral, como seu resultado final, relacionando algo válido para seres racionais em geral com a vontade do ser racional finito. Neste sentido, o sumo bem não seria um conceito transcendente, pois seria o fim último do ser racional finito (p. 128).

Em contraposição a isto procurarei argumentar em favor do caráter dialético do conceito de sumo bem, assinalando, contudo, algumas diferenças em relação à posição de Beck.

Penso que a definição de sumo bem estabelecida por Esteves seja correta. Entretanto, a tentativa de mostrar que tal conceito não é dialético, pois representa a totalidade dos fins realizáveis pelo ser racional finito, a meu ver, falha. Vale dizer, ele mostra que o sumo é o conceito da **conexão** entre estes fins (a virtude e a felicidade); contudo, esta conexão, por princípio, só é possível no mundo inteligível e graças a um Ser supremo.

Afirma Kant: “Uma tal conexão só pode ser esperada se uma *razão suprema*, que comanda segundo leis morais, é posta ao mesmo tempo como fundamento enquanto causa da natureza” (KrV: B 838); e mais adiante deixa claro que, o mundo inteligível também é pensado como “fundamento da conexão necessária de ambos os elementos do bem supremo derivado” (B 838- 839), isto é, da felicidade em proporção com a moralidade. E na sequência defende ainda que “a moralidade em si perfaz um sistema; tal não ocorre com a felicidade, a não ser na medida em que é distribuída de modo exatamente proporcional à moralidade. Isto, no entanto, só é possível no mundo inteligível, sob a tutela de um sábio Autor e Regente.” (B 839)

Assim, como bem mostra Loparic:

Kant define o sumo bem no reino da graça, sem conexão clara com o mundo sensível (KrV, B 839-40, 842). No mundo sensível, a ordem moral é para nós “muito oculta” (*sehr verborgen*, KrV, B 842). Além disso, nada neste mundo nos promete a unidade sistemática deste fins. Por isso, o sumo bem é uma ideia que só é “possível” num mundo inteligível (KrV, 839). Ora, sem a clareza quanto ao uso da ideia de sumo bem a moral se torna sonhadora. Não está claro, portanto, se, e em que sentido, a efetividade e mesmo a possibilidade das representações práticas em geral pode ser dita provada. (Loparic: 1999, p. 25).

Em síntese, embora virtude e felicidade representem a totalidade dos fins visados pelos seres racionais finitos, o conceito de uma conexão entre esses fins, isto, é o sumo bem, é para, tais seres, irrealizável; por mais que o indivíduo busque a moralidade ou seja de fato virtuoso, busque a felicidade ou seja de fato feliz, ele não estará realizando o sumo bem, que por definição é algo transcendente, dialético, ultrapassando o âmbito das ações efetiváveis pelo homem²⁵. Tanto é assim, que o conceito de sumo bem (moral²⁶) desaparece no pensamento tardio de Kant.

Assim, a tese de Kant, muito bem explicitada por Esteves, de que os postulados são necessários para a moralidade no sentido de mostrar que aquele fim prescrito pela moral não seja pensado como irrealizável (pois quem se propõe um fim, pressupõe ou acredita que ele seja possível) se mostra inoportuna, pelo menos no que se refere ao conceito de sumo bem, que não é propriamente um fim da razão, mas como diz Beck apenas um ideal dialético que não traz consequência alguma para a moralidade.

²⁵ Destarte, a possível alegação de que para o homem o sumo bem é sim um fim possível, mas apenas em sua primeira parte (a moralidade) seria equivocada, pois como vemos em uma das passagens acima (B 839), a moralidade perfaz em si seu próprio sistema, o sumo bem, pelo contrário é pensado como a conexão deste com o da felicidade. De forma que a busca da moralidade não é a busca do sumo bem, mas tão somente, (me permitam a redundância) a busca da moralidade.

²⁶ Na Anth (1798) Kant fala de um sumo bem físico e de um sumo bem físico-moral. Todavia ambos são bem distintos da concepção tratada até aqui entendida como felicidade em proporção com a virtude. O sumo bem físico consiste “no maior gozo sensível” nada mais é que o repouso depois do trabalho, isto é, o descanso para recuperar as forças (Anth: § 87/ B 276); o sumo bem físico-moral, por sua vez, é entendido como “uma boa comida em boa companhia”, tendo ênfase aqui o bem viver social, que ressalta “a verdadeira humanidade” (§ 88/ B 277). Podemos distinguir ainda, no pensamento tardio de Kant, um Sumo bem político, isto é, a paz perpétua, ou seja, o “estabelecimento universal e duradouro da paz [que] não constitui só uma parte, mas a totalidade do fim último da doutrina do direito, dentro dos limites da razão pura” (MS: A 355). Sobre o sumo bem político cf. também a análise de Herrero: 1991.

2.4. A IaG pensada no contexto do problema da exequibilidade das proposições práticas

Guyer (2000c: p. 361 e ss.) interpreta que a função dos postulados, que é apenas prática, consiste em auxiliar e melhorar nosso desempenho na execução do dever; nós não temos o dever de acreditar em nada, apenas de agir, mas o significado dos postulados vincula-se à sua contribuição para a realização dos deveres. A necessidade desta “contribuição” para a execução dos nossos deveres se deve à dualidade da natureza humana, isto é, sua natureza racional, mas ao mesmo tempo sensível.

A posição de Guyer é que para Kant, se de um ponto de vista teórico a mera possibilidade lógica, a não-contraditoriedade de um determinado objeto é o suficiente para aceitá-lo (como hipótese), de um ponto de vista prático, a execução de um objeto racional (como o sumo bem), devido à finitude da natureza, carece de algo mais, de modo que a aceitação dos postulados como objetos de uma fé racional, consistiria numa assistência psicológica: “a psicologia humana é tal que ele [o homem] necessita de um grande incentivo, uma razão positiva para acreditar que seu fim é realizável” e devido a este traço da natureza humana “podemos nós mesmos introduzir e então agir sob ideias de fundamentos positivos para a realidade do sumo bem” (p. 364-365).

Em síntese, dada a finitude da natureza humana, este incentivo é uma necessidade subjetiva para superar esta limitação do homem em direção ao fim que a razão exige. (p. 367).

Beck da mesma forma pensa a necessidade da introdução dos postulados como um acompanhamento da moralidade²⁷ (1960: p. 244). Neste sentido, afirma ele:

A necessidade da razão acreditar na existência de um sumo bem e postular suas condições não surge na verdade de “um fundamento objetivo da determinação da vontade”, mas apenas por causa da “inescapável limitação humana”. É em consequência não de uma “necessidade da razão pura”, mas uma necessidade de toda razão humana demais. (p. 254).²⁸

Concordo com estes intérpretes, com a tese de que a fé racional supre uma carência subjetiva oriunda da finitude humana. O próprio Kant defende que “A razão, consciente da sua impotência em satisfazer a sua necessidade moral, se estende até ideias transcendentais suscetíveis de cobrir esse vazio, sem contudo apropriar-se delas como um acréscimo ao seu domínio.” (RGV: p. 56, nota 17). No texto WA de 1786, como já vimos, Kant também mostra que a fé racional (uso regulador da razão) que consiste no uso de máximas subjetivas, serve para orientar a razão, suprimindo uma carência ou necessidade da mesma, onde não se pode chegar mediante princípios objetivos.

Desta forma, poderíamos enquadrar a concepção teleológica da história no mesmo contexto, isto é, em 1784 Kant assume tal concepção de história, na

²⁷ Ambos os intérpretes, contudo, assinalam (com o que estou de acordo) que esse incentivo ao cumprimento do dever não deve ser pensado como alguma forma de heteronomia, não representando um motivo para a moralidade, que permanece autônoma. Beck por exemplo, defende que uma fé racional não pode ser considerada eticamente ou logicamente necessária à moralidade, mas apenas psicologicamente necessária. E neste sentido, *pode* ser pensada como um “*legítimo* acompanhamento da moralidade, que permanece autônoma” (p. 244 – itálico meu). Guyer se debruça mais sobre este assunto (2000c: p. 368 e ss.) e defende que a despeito dos exemplos que Kant dá na GMS, e que sugerem uma frieza dos agente morais, os sentimentos, embora fatores subjetivos podem sim favorecer a ação moral. Guyer cita como abono o que Kant expõe como sendo o “efeito moral da experiência estética” no § 17 da Doutrina da virtude na MS, mas mesmo na GMS o filósofo já se refere à qualidades do temperamento que são mesmo “favoráveis à boa vontade e podem facilitar muito a sua obra” (§ 2/ BA 2).

²⁸ “*The need of reason to believe in existence of a highest good and to postulate the existence of its conditions does indeed arise from “an objective determining ground of will,” but only because of “inescapable human limitations.” It is therefore not a “need of pure reason” but a need of the all-too-human reason.*”

medida em que se considera que o homem por si só (ou melhor, na medida em que se percebe que o indivíduo por si só) não é capaz de realizar a constituição perfeita na qual seria possível o completo desenvolvimento das disposições do homem, o que o leva a assumir como incentivo aquele ponto de vista consolador da história.

Contudo, procurarei a partir daqui abordar essa questão a partir de uma outra perspectiva, a saber, a da exequibilidade dos fins da razão e considerando a evolução do pensamento de Kant mostrando em que estágio deste desenvolvimento se encontra o texto de 1784.

Kant nunca questionou, a não ser de forma retórica, a legitimidade dos mandamentos da razão. Todavia, se já em 1781 ele conseguiu mostrar como eram possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos – mostrando assim quais possuíam realidade e validade objetiva, e quais transcendiam os limites do conhecimento humano – no domínio prático isto ainda demorou um pouco para acontecer.

Como mostra Loparic²⁹, a questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* práticos será colocada claramente somente na GMS (1785), pois

[...] apesar dos resultados da terceira antinomia, a *Crítica da razão pura* deixa a metafísica dos costumes ainda numa condição pré-crítica, pois a pergunta crítica decisiva: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* práticos? não é respondida, nem ao menos claramente formulada. (2003a, p.2).

²⁹ Partilhamos, portanto, da tese de Loparic, segundo a qual “A filosofia transcendental é uma semântica *a priori* das representações (conceitos e juízos) da razão pura, mais precisamente, uma teoria da interpretabilidade e aplicabilidade (uso) dessas representações em diferentes domínios de dados fornecidos pela sensibilidade humana, tanto pura como empírica.” (1999: p. 24). Assim, enquanto a realidade objetiva teórica compõe-se de conteúdos acessíveis no domínio de objetos da experiência possível, a realidade objetiva prática se reporta ao domínio de ações exequíveis livremente. Na verdade, podemos falar de diversos domínios de interpretabilidade das representações da razão ou, como queiram, diversas formas de experiência, sendo que “No caso das ideias teóricas, o domínio de interpretação é o constituído de dados intuitivos, no caso das práticas, é o de sentimentos morais, no caso de ideias estéticas e teleológicas, outros domínios sensíveis devidamente explicitados” (Idem).

No entanto, sua resposta madura, isto é, a que estabelece um domínio de sensificação³⁰, para interpretabilidade dos conceitos e proposições da moral – só será dada na KpV, a partir da exposição do conceito de fato da razão e do seu vínculo com o sentimento de respeito (cf. LOPARIC: 1999).

Na KpV Kant explicita a exequibilidade e a efetividade³¹ não dos juízos sintéticos a priori práticos em geral, mas apenas da proposição prática fundamental, a saber, a Lei moral (ou o imperativo categórico). Mostrando que ela não é algo quimérico, mas que tem seu vínculo com a sensibilidade, isto é, que ela produz efeitos sensíveis. A partir disto, Kant vai progressivamente expandindo esta doutrina semântica, aplicando-a a outros domínios discursivos, como por exemplo, o direito e a história, e também segue sensificando outros conceitos da ética.

Para ser mais preciso, Loparic defende que há um terceiro momento do pensamento prático kantiano que se dará na tentativa de estabelecer um sistema da liberdade humana que possa colocar como exequíveis outros aspectos da práxis humana (política, educação, religião, etc.).

Por conseguinte, de acordo com essa interpretação semântica da filosofia de Kant, a questão da concepção de moralidade da IaG como pertencente ao pensamento crítico se relaciona com a questão de como são possíveis os juízos sintéticos práticos, isto é a questão da sua realidade objetiva. Neste sentido, cabe questionar se Kant na IaG estabelece as condições de exequibilidade dos juízos

³⁰ O domínio prático, neste sentido deve ser entendido como o conjunto dos efeitos sensíveis produzidos pela razão prática. Deste modo, podemos citar como pertencentes a este domínio o sentimento de respeito à lei, o fato da razão, o sentimento de entusiasmo diante das grandes transformações jurídicas, bem como uma série de outras disposições (*Anlage*) sensíveis, como, por exemplo, aquelas quatro “Prenções estéticas da receptividade do ânimo para os deveres de virtude”, expostas por Kant no § XII da Introdução à Doutrina da Virtude (MS: A 399- 403).

³¹ Na teoria semântica são necessários dois passos, um no qual se mostra, pelo estabelecimento de um domínio (sensível) de interpretabilidade das representações, **que** um juízo ou conceito é possível, isto é, que ele tem realidade objetiva ou exequibilidade; e um outro no qual se mostra **como** eles podem ser possíveis, ou seja, sua efetividade ou validade objetiva. O procedimento de prova, contudo, não necessariamente segue esta ordem, como no caso da Lei moral, a qual da prova da sua efetividade se deduz a sua possibilidade prática.

históricos, o que pressuporia a explicitação de um domínio de sensificação dos mesmos “mediante considerações de caráter antropológico-pragmático” (2003b: p.26).

De fato, em 1784 isso ainda não acontece e Kant coloca apenas como possível uma progressão moral ou política, mas não as apóia numa doutrina propriamente semântica dos juízos. Assim, Loparic defende que é só em 1798, no SF que Kant estará “[...] em posse de uma teoria da história a priori em condições de provar tanto a possibilidade quanto a efetividade dos juízos históricos *a priori*, que podem ser usados para fazer a *narrativa* de práxis ou uma história moral pura” (2008, p.113).

À luz desta interpretação cabe avaliar em qual estágio de desenvolvimento da questão da possibilidade dos juízos e conceitos práticos encontra-se a IaG. Como já apontei anteriormente, penso que o problema da possibilidade das regras práticas nesse período era resolvido por Kant com base no uso regulativo da razão, na explicitação da necessidade de assumir uma fé racional com respeito à exequibilidade destas regras.

De um ponto de vista prático, como vimos, esse uso regulador da razão ou fé racional tem papel importante desde a KrV. E é introduzido para pensar a exequibilidade das regras práticas, pois como vimos, a razão nos manda perseguir fins que nem sempre estão em nosso poder. Então se, por exemplo, a razão nos ordena que “é um dever estabelecer uma constituição jurídica perfeita tanto interna como externamente”, que “é um dever realizar o sumo bem” ou que “é um dever buscar a perfeição moral”, surge a questão (e Kant esteve bem consciente disto) de saber se estas proposições tem realidade objetiva ou são quimeras ou caprichos da razão.

Neste contexto, penso, enquadra-se a adoção dos postulados ou de uma natureza que guie a história, vale dizer, ao estabelecer o que eu chamei de “horizonte para a execução de princípios práticos”, isto é, as condições pra

exequibilidade destes princípios. Como tentei argumentar, anteriormente, assumir um princípio regulativo (como por exemplo, a história seguindo um plano da natureza) ou um postulado é assumir determinadas ideias como objeto de uma fé racional. Se a razão me apresenta um determinado fim como necessário, como por exemplo, o sumo bem, uma república perfeita interna e externamente devo trabalhar para realizá-las. E, se devo é porque posso.

Mas esse poder, no caso dos referidos fins, é um tanto limitado; pois, no caso do sumo bem, só posso realizar a primeira parte do mesmo, a virtude (e ainda não de forma completa); no caso da constituição perfeita acontece o mesmo, pois o máximo que posso fazer é um uso público da razão; mesmo que eu seja um soberano bem intencionado e procure mudar, nas circunstâncias adequadas, a constituição de meu Estado, do ponto de vista externo, dependerei do trabalho dos outros.

Assim, a realização do mandamento da razão "institua uma constituição perfeita" é bem mais complexa do que, por exemplo, o mandamento "cultive seus talentos" ou "não roube" os quais dependem unicamente do esforço individual. E é neste sentido que fé e a esperança se tornam importantes no pensamento de Kant. A própria razão fornece a base para isso à medida que pode ser usada de forma regulativa e não somente constitutiva. E nesse sentido o estabelecimento de um "horizonte para execução" desses deveres torna-se salutar como uma "perspectiva consoladora": mesmo com a consciência de que seu esforço individual não é o bastante, o indivíduo não pode se furtar ao dever e nesse sentido, por exemplo, a consideração da história como desenvolvimento de um plano de uma natureza providência pode ser benéfico haja vista que

[...] a natureza humana não se mostra indiferente frente à 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 da 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. (IaG: A 404-405).

O mesmo acontece com o dever de promover o sumo bem, mesmo sabendo que não depende apenas de si a efetivação do mesmo, a ideia de “agir como se existisse um Deus e um mundo inteligível” pode ser favorável, enquanto esperança.

Assim, embora Beck e Guyer não estejam errados³² ao afirmarem que os postulados são introduzidos à medida que Kant considera a finitude humana, ou seja, sua incapacidade de realizar o que a razão manda, me parece que esta questão diz mais respeito à coerência interna da moralidade e da razão prática, ou melhor da exequibilidade das regras morais, dos preceitos da razão: temos de assumir certos princípios reguladores sob pena de considerarmos “as leis morais como quimeras vazias” (KrV: B 839), de vermos nossos princípios morais “postos por terra”(KrV: B 856), encarar “a vida ética como um puro ideal” (WDO: A 320), ou ainda vermos abolidos “ todos os nossos princípios práticos” (IaG: A 389).

É importante, então, mostrar efetivamente o que representa esta mudança, vale dizer, de uma fé racional ou uso regulador da razão para uma semântica das proposições práticas. Enquanto na IaG o progresso da humanidade rumo à constituições perfeitas é pensado como vinculado ao conceito de uma natureza providência, em 1798 no texto SF, este mesmo progresso é dito provado (cf. tópico 6 desta obra de Kant) à medida que está vinculado ao sentimento de entusiasmo; isto é, à

³² Neste sentido, penso que podemos distinguir dois níveis da discussão acerca da necessidade da admissão da fé racional em Kant: 1) o primeiro parte da perspectiva do indivíduo e, como mostram Guyer e Beck, se reporta à questão da motivação do agente; 2) o segundo nível refere-se ao problema da exequibilidade das proposições práticas. É claro, no entanto, que a partir da discussão do segundo nível podemos abranger o primeiro, mas não o inverso, o que a meu ver torna a abordagem proposta aqui mais completa.

medida que ele é sensificado, mostrado como ligado à uma disposição do caráter humano, segundo Kant, podemos inferir a tendência do gênero humano para o melhor.

Assim, em 1798, a proposição “é um dever trabalhar para a realização da constituição política perfeita” pode ser interpretada dentro de um domínio de ações exequíveis livremente, uma vez que se mostrou um domínio de receptividade do homem para esta regra prática. Já em 1784, a mesma proposição “é um dever trabalhar para a realização da constituição política perfeita”, supõe ainda uma outra, vale dizer, “aja como se a história siga um plano de uma natureza providência”. Em síntese, Kant passa de uma perspectiva da justificação das regras morais, a partir de uma fé racional, para uma semântica que prova a exequibilidade e efetividade destas regras.

* * * *

A proposta de Kant na IaG é, de acordo com o que vimos até aqui, não somente estabelecer princípios político-jurídicos ou de dar esperança de uma paz entre as nações, mas antes de dar garantias ou permitir a esperança de os indivíduos se colocarem como agentes históricos (ou como ficará claro nos textos posteriores), de cumprirem os seus deveres históricos (isto é, em relação ao gênero humano) sejam eles morais ou políticos, mostrando que eles não são vãos e inúteis.

Ou seja, o que Kant quer mostrar é que podemos pensar a história da humanidade “como se” ela fosse o desenvolvimento de um plano oculto da natureza para instituir uma constituição civil perfeita, na qual o homem pudesse desenvolver plenamente suas disposições naturais; e isto não com um propósito teórico, mas com um propósito prático. É na busca de garantias para a exequibilidade dos princípios práticos que se enquadra a concepção de história da IaG, e embora tais garantias só possam ser

pensadas como princípios regulativos, como uma fé racional, segundo o que Kant pensava em 1784, já serviriam de reforço às nossas máximas de trabalhar em prol das gerações futuras dando solidez aos princípios práticos. Neste sentido, para Kant, deveríamos assumir a máxima subjetiva do progresso do gênero humano rumo às constituições ideais como estando em curso.

A concepção de história da IaG, portanto, como uma concepção regulativa do desenvolvimento histórico serve para dar um ponto de vista positivo da história, o que por si só já justifica o trabalho do filósofo ao encetar tal teoria (cf. nona proposição, A 407). E a partir daí, mostrar que os fins da razão, como uma constituição cosmopolita e o desenvolvimento das disposições naturais da humanidade, não são quimeras da razão, mas fins exequíveis.

Ou seja, Kant esteve bem consciente de que conceber os fins da razão (que na IaG são colocados também como os fins da natureza para o homem) como inexecuíveis pelo homem seria desconcertante; entretanto sua tentativa de solucionar este problema esteve vinculada a um uso regulativo da razão, portanto, segundo meros conceitos e não pelo estabelecimento de um domínio sensível para interpretabilidade das representações da razão, o que acontecerá, em se tratando do discurso histórico, apenas 14 anos depois, no SF .

Assim podemos compreender com mais precisão o que Kant nos Prol quis significar quando afirmou que aquele uso imanente da ideia de teológica, ou seja, concebendo o mundo “como se” estivesse sob a direção dos desígnios de uma Providência ou Natureza, poderia contribuir para execução de princípios práticos. Pois como afirma Kant na segunda proposição, sobre o desenvolvimento pleno das disposições naturais do gênero humano

[...] este momento precisa ser ao menos na ideia 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 outras formações, tornar-se-ia suspeita, apenas no homens de ser um jogo infantil. (IaG: A 389).

Podemos então considerar a concepção de progresso histórico presente na IaG, como um ponto de vista otimista da história, para o indivíduo na tentativa de executar aqueles ideais (constituição perfeitamente justa e o desenvolvimento das disposições naturais do gênero humano), uma vez que, como Kant deixa claro na oitava proposição:

[...] a natureza humana não se mostra indiferente frente à 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 da 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. (IaG: A 404-405).

Esta passagem de Kant (assim como as duas últimas proposições da IaG na sua integridade), é fundamental para percebermos este aspecto dos princípios ali estabelecidos: o gênero humano não se mostra indiferente quanto ao destino da espécie, e portanto, o mais leve sinal pode lhe ser importante. Neste sentido, Kant apresenta essa história filosófica como um “quiliasmo filosófico” (IaG: 404)). Da mesma forma, na nona proposição, Kant afirma que a consideração da história segundo o já mencionado fio condutor pode servir não só para esclarecer o confuso jogo das coisas humanas ou para predizer algo na arte da política, mas sobretudo para nos abrir uma “perspectiva consoladora do futuro”, pela qual podemos esperar que o nosso trabalho não será vão (IaG: A 409).

Segunda parte: A concepção moral da história na IaG

Capítulo 3: O progresso: moralidade e felicidade

Haja vista que o termo moral pode compreender, tanto ética como direito (cf. Apêndice I da ZeF ou a Introdução da MS), é importante assinalar que o objetivo da presente capítulo é discutir, com base no texto IaG (1784), o progresso ético do gênero humano, o progresso da moralidade.

Alguns intérpretes entre os quais podemos citar Terra (1995), Yovel (1980) e Loparic (2003), entendem que no referido texto de 1784, podemos pensar **unicamente** o progresso político, que seria efetivado pela natureza, isto é, somente um progresso da legalidade. Se concordássemos com eles sobre este ponto poderíamos dizer que o propósito de Kant neste texto seria pensar teleologicamente a história da humanidade “como se” a natureza, mediante o antagonismo entre os homens, os conduzisse a realização de uma constituição política perfeita tanto interna quanto externamente.

Contudo, outros intérpretes, dentre os quais podemos citar Lindstedt (1999), Perez (2006) e Klein (2009), defendem, cada um a seu modo, que paralelamente à tese do progresso político, pode ser vislumbrada na IaG a tese de um progresso da moralidade. O objetivo, deste capítulo, é explicitar tal tese (a do progresso ético).

3.1. A moralização do homem como fim último da natureza

Como vimos, na IaG Kant se apóia numa concepção teleológica do mundo, isto é, parte de um princípio regulativo para orientar sua investigação. Por outras palavras baseia-se em um conceito teleológico de natureza, “como se” esta

procedesse segundo um plano oculto, desconhecido dos homens. Assim, na primeira proposição da IaG Kant estabelece o princípio teleológico que perpassará todo o texto: “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim.*” (IaG: A 388).

Há que se notar que aqui Kant estabelece um princípio geral que propõe que cada disposição de uma criatura qualquer deve ser pensada em relação a um fim. Já na segunda proposição ele deixa claro que o homem, enquanto criatura racional, deve ter desenvolvidas aquelas disposições voltadas para o uso da razão que, na sequência, ele define como sendo “[...] a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas faculdades muito além do instinto natural [...]” (IaG: A 388-389).

Ou seja, a razão se apresenta como capacidade humana de se colocar, se propor fins que ultrapassem o mero instinto, e como isso se dá no uso de “todas as forças” do homem, podemos pensar a razão tanto num uso técnico-prático como em um uso moral-prático. E, neste sentido um desenvolvimento das disposições que visam o uso da razão, nos permitiria vislumbrar um aperfeiçoamento tanto no uso de todas as suas habilidades e prudência, mas também da moralidade. Por outras palavras, o desenvolvimento contínuo das disposições racionais acarretaria o progresso em dois âmbitos distintos, a saber, o progresso da cultura e o progresso moral, que respectivamente referem-se ao fim natural (felicidade) e ao fim moral do homem (TP: A 388-389)³³.

³³ Höffe (2006, p.160) acredita que segundo a filosofia de Kant podemos elencar, três caminhos para o desenvolvimento das disposições naturais humanas: a cultura ou cultivo (*cultivation*) por meio da arte (que Kant entende como habilidade técnica) e da ciência; a civilização (*civilization*) dos costumes; e o amadurecimento moral (*maturation moral*). Höffe defende que tais mecanismos apresentam uma ordem hierárquica, em analogia às três formas de imperativos. Os chamados imperativos hipotéticos técnicos conduziriam à cultura, os hipotéticos pragmáticos à civilização, e o categórico à maturação moral. O meu ponto aqui é, no entanto, distinto mas não conflitante com o de Höffe, ou seja, enquanto ele busca mostrar os meios pelos quais as disposições naturais do homem podem ser desenvolvidas, procuro aqui, num primeiro momento, investigar a que este desenvolvimento conduz, a saber, ao progresso da cultura por

Nessa linha, devemos prestar atenção neste ponto: devemos pensar a natureza *como se* (não nos esqueçamos) ela visasse ao desenvolvimento das disposições racionais dos homens com alguma intenção desconhecida dos mesmos. Qual seria esta intenção última? Se a finalidade última da natureza, ao dotar o homem de capacidade racional fosse a de fazer com que este pudesse fruir com mais facilidade certos prazeres (graças a uma destreza sem igual no reino animal), ou ainda que ele pudesse refinar progressivamente seu gosto (por meio de um aperfeiçoamento contínuo das ciências e das artes), em suma, se a finalidade da natureza ao dotar o homem de razão fosse que ele pudesse alcançar a máxima felicidade possível na terra, poderíamos inferir que, o homem estaria num posto de igualdade em relação aos outros animais, o que de certa forma acarretaria uma contradição na doutrina teleológica da natureza. Pois, não obstante o homem possuir um aparato cognitivo mais sofisticado (em virtude de sua capacidade racional) do que aquele do qual os animais se servem, para alcançar o fim para o qual a natureza os destinou (felicidade) este fim seria o mesmo para ambos, e segundo Kant

Efetivamente do ponto de vista do valor o fato de possuir razão não o eleva acima da simples animalidade, se ela houver de servir apenas em vista do que nos animais, o instinto executa; ela seria, pois, apenas o modo particular de que a natureza se teria servido a fim de equipar o

um lado e ao progresso moral por outro (e num segundo momento mostrar que o progresso político apresenta-se como a parte negativa do progresso moral). Neste sentido, se o desenvolvimento das disposições naturais da humanidade acontece de algum modo em referência aos imperativos, claramente segue-se disto que tal desenvolvimento só pode conduzir a um progresso na busca da felicidade (progresso da cultura) e a um progresso da moralidade; pois embora Kant use justamente como elemento para distinguir entre o imperativo hipotético de habilidade e o da sagacidade, o fato de o primeiro prescrever uma ação como meio para um fim qualquer, ou melhor, de um fim meramente possível, ao passo que no segundo a ação é prescrita como meio para um fim já dado, fim este que é a felicidade (GMS: BA 42-44), fica fácil de perceber que ambos no fim das contas remetem-se à felicidade (sendo que no imperativo de habilidade, o técnico, isto se dá de uma forma não tão direta): “Todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou felicidade pessoal” (KpV: A 40). Note-se que por princípios práticos materiais Kant entende aqueles que pressupõem para a determinação da vontade “um objeto cuja realidade é desejada” (KpV: A 38), o que, por conseguinte, nos faz identificá-los com os imperativos hipotéticos.

homem em vista do mesmo fim para que destinou os animais, sem o determinar para um fim mais elevado. (KpV: A 108).

Neste sentido, haveria uma certa tensão na doutrina teleológica da natureza, na medida em que esta ao procurar que o homem alcance por meio da razão aquilo que os animais atingem com o instinto, além de “desperdiçar” esta capacidade do homem – dado que poderia destinar a ela (a razão) fins mais elevados, e só alcançáveis por meio dela, de modo que ela pudesse desenvolver-se de modo completo apropriado com vistas a esse fim – também complicaria a própria consecução do escopo designado por ela, ou seja, a natureza acabaria por dificultar seu próprio trabalho:

Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem estar, numa palavra, a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas intenções, pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto [...] (GMS: BA 4-5).

Deste modo, em virtude do que foi exposto acima não podemos tomar a história como se o seu fim último fosse o progresso em vista da felicidade, a ser atingindo pelo desenvolvimento das disposições que visam o uso da razão. Sendo assim, podemos concluir que esta finalidade deve ser o progresso constante em direção ao melhor do ponto de vista moral.

Contudo, tendo rejeitado o progresso em vista do fim natural da humanidade enquanto intenção última da natureza, isso quer dizer apenas que o progresso da cultura representa um papel secundário, e não que seja ilegítimo do ponto de vista de uma teleologia natural. Seria absurdo afirmar isto, mesmo porque “ser feliz é necessariamente o anelo de todo ser racional finito...” (KpV: A 45). De todo modo, só

nos resta admitir que esta intenção da natureza na IaG, diga respeito ao progresso moral da humanidade.

3.2. A concepção moral da história na IaG

Entretanto, há intérpretes da filosofia de Kant que defendem que não podemos pensar uma concepção moral da história na IaG. Yovel, por exemplo, acredita haver uma linha evolutiva no pensamento kantiano, de forma que em 1784, Kant não estaria ainda em condições de fundamentar uma história moral do gênero humano, mas tão somente uma história natural ou natural-política.

Ele supõe uma distinção entre uma história moral (que estaria presente na obra kantiana só a partir da KpV e da KU) e uma história natural política: como Kant na IaG possuía uma concepção ahistórica de sumo bem, ele não tinha base para estabelecer uma história moral, de forma que, para Yovel, devemos admitir que o que Kant tinha em vista em 1784 era um “natural progresso em política” (1980: 156, nota 32) e não um progresso de alguma forma realizável pela ação livre.

Procuraremos mostrar, que Kant não só nos fornece *elementos* para pensar um progresso moral da humanidade distinto de um progresso meramente político, mas explicita a possibilidade de uma concepção moral da história, passível de ser levada a cabo pela ação livre do homem e não pelo mecanismo natural, ou melhor, não pela ação da natureza enquanto providência.

A terceira proposição da IaG é de fundamental importância para observarmos que a sua concepção de história não é meramente natural, o que implica pensar não somente o progresso histórico como político ou como progresso da cultura, mas também como progresso moral.

Nela podemos ler:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão. (IaG: 389- 390).

Semelhante afirmação de Kant é, podemos dizer, clara: a natureza constituiu o homem de tal modo, dando-lhe razão e a liberdade da vontade, que ele deve por si mesmo alcançar sua máxima perfeição e felicidade. No decorrer da proposição também podemos notar que por perfeição Kant entende (também) perfeição moral, no sentido de uma boa vontade. A natureza foi tão econômica na atribuição das qualidades animais do homem, em comparação com outros animais, que levando em conta as necessidades com as quais ele se depara “Parece que a natureza não se preocupa que ele viva bem, mas, ao contrário que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar.” (A 391).

Em suma, todo o desenvolvimento humano, seja no que se refere à felicidade (ou bem-estar), seja no que diz respeito à virtude (ou boa vontade), deve ser creditado ao homem, todavia, dada a multidão de dificuldades em relação ao alcance pleno da primeira, Kant infere que se devemos assumir a história de acordo com algum propósito para o homem este só pode ser relativo à moralidade (posição similar àquela que, como vimos, Kant expõe um ano depois em GMS: BA 4- 5).

Neste sentido, podemos com mais clareza entender o que foi dito sobre a segunda proposição, isto é, que o desenvolvimento das disposições naturais do homem é o desenvolvimento daquelas disposições voltadas para o uso da razão, e que partindo da definição de Kant de razão podemos pensar tal desenvolvimento como ou relativo à felicidade ou à moralidade. Como na terceira proposição Kant mostra que um desenvolvimento no que se refere à moralidade parece, do ponto de vista de um

propósito da natureza, prevalecer ao outro, fica difícil negar o caráter moral-prático do conceito de razão da segunda proposição; ademais na terceira proposição ele associa a este (conceito de razão) à liberdade da vontade. Em síntese, caso o propósito de Kant na segunda proposição fosse acentuar uma definição de razão que não contemplasse o âmbito moral, e deste modo, sugerir o desenvolvimento das disposições racionais relacionar-se-ia unicamente a fins meramente técnicos, isto é, da arte, semelhante desenvolvimento seria relativo somente à cultura e, por conseguinte, à felicidade, e deste modo haveria uma contradição entre estas duas proposições, pois em uma (a segunda) ele esboçaria apenas a possibilidade de um progresso na busca da felicidade e na outra (a terceira) ele relegaria tal progresso a um segundo plano.

Já na quarta proposição da IaG, Kant procura mostrar que a natureza, para tornar efetiva sua intenção, o desenvolvimento das disposições naturais do homem, utiliza-se do antagonismo das próprias tendências residentes nele: os homens têm uma inclinação a entrar em sociedade, a unir-se com outros homens, pois sentem que só dessa forma podem desenvolver suas disposições. Em contrapartida, têm uma propensão a isolar-se, devido à resistência mútua que há dentro da sociedade. Tal resistência ocorre porque os homens, egoístas por natureza, procuram dispor tudo a seu modo, o que gera ciúme e rivalidade. A esse antagonismo Kant chama sociabilidade insociável.

Aqui podemos formular a seguinte questão: dado que, segundo Kant, o motor do progresso é o antagonismo, devemos concluir, pelo menos em princípio, que ele é também o motor do progresso moral. Mas como isso pode ocorrer, uma vez que o antagonismo é a expressão do egoísmo e da discórdia entre os homens?

Cumpramos percebermos, pois, que na quarta proposição, quando Kant defende que o desenvolvimento das disposições naturais do homem é levado a cabo pela

natureza, através do antagonismo, a insociável sociabilidade, isto se dá, por um lado, apenas de forma negativa ou indireta, ou seja, na medida em que mediante tal antagonismo a natureza força os homens a entrarem numa constituição civil:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. (IaG: A 392).

Prestemos atenção neste ponto: Kant afirma que o antagonismo é um meio para o referido desenvolvimento, apenas enquanto ele é causa de uma ordem regulada por leis, e não diretamente. Observe-se ainda que na seqüência Kant afirma que a partir deste antagonismo

*Dão-se os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se pouco a pouco 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 transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral. (A 393).*

Lembremos aqui que as disposições naturais do homem se desenvolvem com vistas tanto à felicidade quanto à moralidade; no que se refere ao desenvolvimento com vistas à felicidade o antagonismo tem tanto um papel indireto ao ser a causa do estabelecimento de uma sociedade civil regulada por leis, quanto um papel direto ou ativo. No entanto, no que diz respeito ao desenvolvimento daquelas “disposições para o discernimento moral” o antagonismo tem apenas o papel indireto de estabelecer uma ordem legal que limite a liberdade dos homens afim de que seja possível uma transformação no modo de pensar, pela qual seria possível a conversão da sociedade num “todo moral”.

De forma geral, podemos dizer que este papel indireto do antagonismo, tanto no progresso da cultura como no progresso moral é o de provocar a necessidade do estabelecimento do estado civil. Devido ao constante atrito dos homens entre si no estado de natureza, que é um estado de liberdade irrestrita, eles percebem, não com fito de desenvolver seus talentos, mas apenas com o objetivo de conservarem-se a si próprios em segurança, que devem estabelecer uma constituição civil que limite a liberdade de todos. Ou seja, a liberdade irrestrita do estado de natureza (sem leis), “a qual o homem é tão afeiçoado”, além de atrapalhar o desenvolvimento das disposições da humanidade, não garante sequer a segurança mínima para a conservação dos homens.

É desta forma que, como disse acima, o antagonismo leva à necessidade do estabelecimento da sociedade civil legal, pois não é por amor recíproco que os homens procuram reunir-se sob uma coerção legal pública, mas para que cada um possa sentir-se seguro, isto é, para cada qual garantir sua auto-conservação³⁴. Kant entende que somente no estado civilizado, isto é, “apenas sob um tal cerco que é a união

³⁴ Sobre o estado de natureza na filosofia de Kant é preciso prestar atenção no fato de que nosso autor aborda este tema a partir de diferentes enfoques, de forma que em sua filosofia da história, haja vista que leva em conta o papel da natureza, é o antagonismo que funciona como principal motor. Assim podemos ler na IaG: “A necessidade é que constrange o homem [...] a entrar neste estado de coação, a saber, aquela que reciprocamente se infligem os homens, cuja as inclinações fazem que eles não mais possam viver uns ao lado dos outros em liberdade selvagem”. (IaG: A 395). No mesmo contexto na TP Kant afirma: “[...] a violência omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição civil [...]” (TP: A 278 –279). Por outro lado, na sua filosofia jurídica a preocupação é bem outra. Kant procura dar uma justificativa racional para a saída do estado de natureza e o ingresso no estado civil. Nesse sentido, Kant defende na MS que se o homem não quiser abrir mão de todo direito é necessário que o mesmo saia do estado de natureza, que se afigura como um estado no qual cada um julga em proveito próprio, visto que não existe uma autoridade comum competente para decidir sobre o que compete a cada um (sobre o estado de natureza na MC, confira em especial os parágrafos 9, 41, 42 e 44). Ainda nessa linha, na TP Kant ressalta a exigência moral de sair-se do estado de natureza, unindo-se mediante um contrato: “[...] a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: uma tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil[...]” (TP: A 233). Realmente, tais posições destoam entre si: na filosofia da história a miséria, a força, a necessidade é que impelem o homem a unir-se sob leis comuns, ao passo que na filosofia política a ênfase está na obrigação moral, na questão do direito. Entretanto, tais teses embora distintas, não são incompatíveis, o fato é que são abordagens diferentes; não que Kant, nos seus escritos sobre a história desconsidere a obrigação moral de sair do estado de natureza, ele apenas procura mostrar que a natureza acaba por compelir os homens “ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências” (IaG: A 399).

civil [...]” (A 395), o gênero humano pode desenvolver integralmente todas as suas disposições sejam elas voltadas para a moralidade ou para a felicidade.

Podemos dizer que o antagonismo ou sociável insociabilidade impulsiona o progresso da cultura, que segundo Kant “consiste propriamente no valor social do homem...” (IaG: A 393), de forma direta ou ativa, na medida em que os homens procuram granjear um lugar de destaque entre seus congêneres em busca de honra e glórias, de modo que possam obter um certo valor na opinião dos mesmos, superando, desta forma, a inclinação para a preguiça.

Com efeito, no que tange à moralidade, seria curioso se Kant procurasse defender que a competição constante, a discórdia, numa palavra, o antagonismo provocasse, diretamente, um melhoramento dos homens. Entendo que a tese de Kant seja outra: por meio de uma passagem de um estado mais rude e grosseiro da humanidade, para um grau maior de civilização (passagem que acontece graças ao antagonismo) podemos esperar chegar num nível mais elevado de civilização, e a partir daí, mediante um esclarecimento contínuo que se dá mediante uma mudança no modo de pensar, possamos desenvolver aquelas “disposições naturais para o discernimento moral” (como vimos na quarta proposição)³⁵. A natureza, nesse caso garante apenas as condições negativas, a partir das quais o homem possa *por si* (portanto livremente) esclarecer-se. Sendo assim não haveria, nesse progresso moral, nenhum conflito entre natureza e liberdade.

Para percebermos, destarte, que não há conflito entre o papel da natureza e a liberdade dos homens (pelo menos no que refere ao desenvolvimento moral dos homens), é importante levarmos em conta a distinção exposta na quinta proposição entre o “propósito” da natureza e o seu “plano ou tarefa” em relação aos homens.

³⁵ Percebendo essa tese, Philonenko destaca que a civilização é um conceito intermediário entre o estado de natureza e uma “República moral”. (Cf. PHILONENKO: 1986, p.94).

Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade [...] 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 os seus mais altos propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa. (IaG: a 394- 395).

Nesta passagem podemos, portanto, distinguir duas teses: a) o mais alto *propósito* da natureza é o desenvolvimento das disposições naturais do homem, e este deve ser levado a cabo por ele mesmo como todos os seus outros fins; e, b) como tal propósito só pode ser realizado, de um modo completo e apropriado, numa “sociedade civil que administre o direito em geral” (A 395), a instauração desta é uma *tarefa* da natureza, isto é, devemos conceber história como se a natureza levasse os homens no decorrer do tempo a se aproximarem dela mediante o antagonismo.

A bem da verdade, tal distinção não está presente apenas na quinta proposição, mais perpassa todo o texto: já no primeiro parágrafo da introdução, Kant distingue a história enquanto mera narração das manifestações da liberdade da vontade humanas (isto é, das suas ações), como um simples agregado caótico, de uma história filosófica que seria a busca de um fio condutor para tal agregado. Este fio condutor que é identificado por Kant com o propósito da natureza³⁶, e consiste naquele princípio exposto na primeira proposição, segundo o qual todas as disposições naturais devem se desenvolver plenamente segundo um fim. Ainda na introdução o filósofo mostra que encontrando semelhante fio condutor podemos conceber a história como se seguisse um plano da natureza (IaG: A 387). Tal plano só será exatamente enunciado na oitava

³⁶ “[...] freqüentemente [os homens] uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria.” (IaG: A 387).

proposição onde Kant assevera que

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 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. (IaG: A 403).

De acordo com o que podemos ler nesta passagem tal plano oculto da natureza é o estabelecimento de uma constituição política perfeita tanto interna quanto externamente, que permita o desenvolvimento daquelas disposições.

Em suma, o fio condutor da IaG que numa perspectiva teleológica pode ser entendido como o propósito da natureza é o total desenvolvimento das disposições da humanidade, e visto que tal desenvolvimento só é possível segundo determinada organização política, a efetivação desta seria o plano oculto da natureza. Oculto no sentido ser realizado sem os homens terem dele o conhecimento, ou melhor, independentemente de os homens agirem na busca deste fim.

Voltando à quinta proposição, Kant também menciona que a constituição que garantiria o completo desenvolvimento de nossas disposições seria aquela que proporcionasse a maior liberdade possível. É fácil de se perceber como, em uma tal constituição, um desenvolvimento das nossas disposições no que se refere à cultura seria maximizado. Vale dizer:

[...] assim como árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a busca-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e apumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas. Toda a cultura e toda a 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. (IaG: A 395- 396).

Por outro lado, para compreendermos como esta liberdade que coexiste com o antagonismo pode contribuir para o desenvolvimento das disposições relacionadas com a moralidade basta recordarmos o que vimos na quarta proposição.

Contudo, numa célebre passagem da sétima proposição, Kant adverte:

Mediante a arte e a ciência, nós somos *cultivados* em alto grau. Nós somos *civilizados* até a saturação por toda a espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização. Mas enquanto os Estados empregarem todas as suas forças em propósitos expansionistas ambiciosos e violentos, impedindo assim o lento esforço de formação interior do modo de pensar de seus cidadãos, privando-os mesmo de qualquer apoio neste propósito, nada disso pode ser esperado, porque para isto requer-se um longo trabalho interior de cada república (*gemeines Wesen*) para a formação de seus cidadãos. (IaG: a 402- 403).

Kant estabelece claramente aqui uma distinção entre civilização e moralidade, o que implica que Kant não apenas se ocupou com a ideia de um progresso natural político. Desta feita, isto é, pensando a boa formação interior dos cidadãos (que segundo Kant só pode acontecer caso os Estados deixem de voltar todas as suas atenções para a guerra), fica ainda mais claro o papel da liberdade no que se refere ao desenvolvimento das disposições naturais do homem e especialmente aquelas que se referem à moralidade. Da mesma forma podemos perceber como se relaciona a questão das relações internacionais (que Kant aborda sobretudo na sétima e oitava proposições) com a de um progresso moral.

Tendo em vista, portanto, a tese de que todas as criaturas devem desenvolver todas as suas disposições (exposta na primeira proposição); que estas devem ser aquela voltadas para o uso da razão (de acordo com a segunda proposição); que o desenvolvimento das nossas disposições, sob a perspectiva de um propósito da

natureza, deve se dar em vista da perfeição moral (terceira proposição); que na quarta proposição Kant fala de “disposições para discernimento moral”; que durante todo o texto e especialmente na quinta proposição há uma diferenciação entre o que a natureza forçará o homem a fazer (que Kant chama de tarefa ou plano da natureza) e aquilo que o homem deverá cumprir por si mesmo (propósito da natureza); que a questão do estabelecimento de uma relação externa legal (tratada na sétima e oitava proposições) é fundamental para concebermos aquela mudança no modo de pensar necessária para a moralização da sociedade; e que por sua vez, esta última (moralização) é distinguida por Kant da mera civilização, tanto na quarta como na sétima proposição; fica difícil concordar com Yovel quando afirma que na IaG, existe tão somente uma “história natural política”.

Isto é, parece um engano entender que, na IaG, Kant tenha em vista tão somente o progresso político, e que sendo assim era a natureza que teria o papel exclusivo de elevar o homem ao progresso, quando na verdade o papel da mesma é limitado. Ademais, mesmo ainda sem ter um conceito de um “sumo bem no mundo” e de uma “comunidade ética”, baseado no conceito de uma perfeição moral possível a partir do desenvolvimento de nossas disposições, o filósofo pode pensar a formação de um “todo moral”.

Portanto, se se entende que na IaG o progresso é levado a cabo unicamente pela natureza, ou que o que se tem em vista neste texto é unicamente o progresso político, podemos dizer que Yovel se engana, pois como vimos, Kant explicita a possibilidade de um progresso moral que deve ser efetivado independentemente da “ação” do antagonismo, o que significa que não há, neste sentido, apenas uma história natural política, mas também uma concepção moral da história. Ademais o que se quis mostrar aqui é que ao trabalhar com conceitos como de

liberdade, boa vontade, perfeição moral e a ideia de um todo moral, Kant claramente dá condições para pensarmos a ideia de um progresso moral da humanidade.

Capítulo 4: Progresso moral e progresso político

4.1. Sobre a relação entre progresso político e progresso moral

Diante desta concepção de progresso (desenvolvimento das disposições racionais do homem relativamente ao seu fim natural ou moral, que, por conseguinte desdobra-se no progresso da cultura e no progresso moral), pode-se fazer o seguinte questionamento: como se enquadra o progresso das instituições políticas, ou melhor, o progresso político-jurídico do gênero humano?

O progresso é o desenvolvimento das disposições referentes ao uso da razão que estão em germe no homem; o progresso moral seria o desenvolvimento daquelas disposições referentes à moralidade. Tais disposições não podem ser desenvolvidas completamente no estado de natureza, visto que este se apresenta como um estado de guerra onde “[...] embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante” (ZeF: B 18). E num semelhante estado a massa do mal ínsita na nossa espécie tende a aflorar, isto é, o homem tende a exteriorizar seus defeitos morais, devido às condições favoráveis, digo, ao ambiente de guerra presente neste estado.

Nesse sentido, a instituição de uma constituição civil, não é tão somente um progresso na medida em que resgata o homem da brutalidade selvagem introduzindo-o na vida civilizada, mas também no sentido de que propicia condições nas quais o homem possa melhorar moralmente. Assim sendo, o estabelecimento do estado civil, promovido pelo antagonismo, consistiria num fator essencial para o *não impedimento* do desenvolvimento das disposições originárias dos homens. Prestemos atenção neste ponto: o estabelecimento da sociedade civil, não é um progresso moral

efetivo, ou seja, não é sua condição suficiente, mas é condição necessária para tal, pois garante as condições de possibilidade daquele.

Podemos, portanto, elencar dois fatores uma vez estando presentes numa constituição podem contribuir para o progresso moral da humanidade, quais sejam: 1) a garantia da maior liberdade possível; e 2) o afastamento da guerra.

A liberdade é necessária para uma boa formação interior do indivíduo, o que implica que sua ausência acaba impossibilitando não só a virtude, mas também a cultura; já o ambiente da guerra pode também prejudicar essa boa formação provocando grande corrupção dos costumes. Neste sentido, podemos dizer que o progresso político é como que a parte negativa do progresso moral, pois, podemos perceber que uma constituição perfeitamente justa que administre o direito em geral, e que atenda a estes dois fatores, pode ser levada a cabo, somente através de um longo aperfeiçoamento ao longo do tempo, ou seja, por meio de uma progressão contínua. E visto que, reitero, a constituição civil perfeita é a condição para o desenvolvimento das disposições morais dos homens, o progresso das instituições políticas é o progresso das condições que podem propiciar o progresso moral do homem.

E, nessa perspectiva, podemos enquadrar o progresso das instituições políticas no âmbito do progresso moral. Como vimos no capítulo anterior, o antagonismo não pode ser pensado como causa direta de um progresso moral, mas apenas como a causa de uma ordem legal que possibilite o desenvolvimento de nossas disposições naturais (entre os quais se inclui algumas relativas à moralidade³⁷), já que

³⁷ Na IaG, Kant fala apenas de forma mais geral em “disposições para a diferenciação moral” que com o tempo poderiam se transformar em “princípios práticos determinados”. Contudo, na RGV Kant nos apresenta as disposições naturais para o bem na natureza humana. Tais disposições são em número de três: a disposição à animalidade na qual se considera o homem meramente enquanto ente vivo; a disposição para humanidade, tomando como ente vivo e também racional; e a disposição para personalidade, considerando o homem como racional e responsável. A primeira destas disposições, à qual, no seu desenvolvimento, não se exige razão, Kant denomina “amor próprio físico e meramente mecânico”. Semelhante disposição desdobra-se em três, isto é possui finalidade tripla, vale dizer, é ao mesmo tempo 1) disposição para conservação de si próprio; 2) para a proliferação da espécie mediante o

tal ordem legal pode afastar a guerra e garantir a maior liberdade possível. Um Estado que possibilite a paz e que ao mesmo tempo garanta esse *maximum* de liberdade é uma mera ideia (e como tal inalcançável na sua plenitude) que deve ser perseguida ao longo da história.

Contudo, embora pareça até certo ponto clara a relação entre progresso moral e progresso político tal como exposta acima (mesmo porque encontra abono em várias obras de Kant³⁸), Zingano nos apresenta uma interpretação diferente.

Em *Razão e História em Kant* (p. 243 e seguintes), Zingano, ao discutir o problema da finitude humana, isto é, a tese de que a razão não consegue superar a vontade má e portanto não atinge plenamente o que prescreve a lei moral (inabilidade da razão) defende que para Kant ideias morais, como a de reino dos fins tem uma “refração antropológica”, vale dizer, teriam uma representação “na medida do humano” que neste caso seria a constituição política republicana e cosmopolita: “O fim a que visa o agir moral é a constituição do reino dos fins; o Reino dos fins, na perspectiva do homem, ou seja, enquanto humanidade, não é senão uma constituição civil perfeita” (1989, p. 244).

Destarte, em Kant essa inabilidade da razão seria superada, mediante um mecanismo natural que utiliza o próprio mal da natureza humana, a sua própria

instinto sexual; e 3) disposição para comunidade com os outros. A segunda espécie de disposição, a disposição para a humanidade, Kant a coloca sob o título de “amor próprio físico, mas comparativo”. Para esta, diferentemente da primeira se é necessário a razão, se bem que empiricamente condicionada, ou nas palavras de Kant “a razão prática subordinada a outros motivos”, consistindo na necessidade de se comparar com os outros para se julgar feliz ou infeliz. Para o filósofo alemão, apesar de esta disposição ocasionar ciúme e rivalidade (e uma série de outros vícios) entre os homens, originariamente este amor próprio físico, mas comparativo, visa tão somente a obtenção de um “valor de igualdade” perante os outros. A terceira disposição para o bem, a disposição para a personalidade, envolve sim a razão pura prática, a razão prática enquanto legisladora, pois ela é “[...]a suscetibilidade ao respeito para com lei moral, como um motivo suficiente para o arbítrio[...]

(p. 278). Em síntese, ela é uma disposição para a possibilidade de aquisição de um bom caráter, ou seja, é o fundamento subjetivo da possibilidade de adesão à lei. Segundo Kant “[...] todas estas disposições no homem não são apenas negativamente boas (não se opõem à lei moral), mas também disposições para a *bem* (elas promovem o seguimento do mesmo)” (RGV: 279).

³⁸ Veremos isso a seguir.

tendência egoísta, de sempre voltar todos os fins de suas ações para si, como meio de reconhecer o outro.

Como se percebe, semelhante posição é bem distinta da que adoto. Penso que as ideias políticas, como por exemplo, a de constituição perfeita não pode ser pensada apenas como a realização das ideias morais na medida do humano, mas sim que a consecução ou constante aproximação a estas ideias políticas seria representada como uma etapa ou condição da efetivação dos fins morais da humanidade.

Devemos levar em conta que há em Kant uma clara separação entre os deveres de virtude e os deveres jurídicos, entre as ideias que representam perfeições políticas e as ideias morais. Deste modo, não estamos autorizados a dizer que a possível realização de uma ideia política jurídica como o de uma constituição cosmopolita seria a versão racional-finita de um reino dos fins. Ideias morais e políticas são coisas distintas embora ligadas. A aproximação de um reino dos fins ou de uma comunidade ética na Terra supõe, como vimos, a aproximação de constituições jurídicas perfeitas.

Ademais, como vimos, o progresso histórico é uma ideia reguladora que serve para guiar a conduta humana, e abrindo uma “perspectiva consoladora para o futuro” (IaG: 409), de tal modo que diante da possibilidade da admissão de uma impotência da razão no progresso moral ou da possibilidade de um “inferno de males” dentro de um estado civilizado, como problematiza Zingano, a razão nos leva a pensar a história de um modo mais favorável: na sétima proposição da IaG Kant admite que pensemos a história de três maneiras:

Primeira,

Se se deve esperar de um concurso *epicurista* de causas eficientes que os estados, como partículas de matéria, experimentem por meio de choques ocasionais todos os tipos de configuração, que por meio de outras colisões serão novamente destruídos, até que por fim se alcance

acidentalmente uma configuração que se possa manter em sua forma (um feliz **acaso** que dificilmente acontecerá!);

Segunda,

ou se se deve aceitar antes que a natureza siga aqui um curso regular para conduzir aos poucos de um grau inferior da animalidade até o grau supremo da humanidade, por meio de uma arte que lhe é própria, embora extorquida do homem, e desenvolver de uma maneira bem regular nessa ordenação bem selvagem aquelas disposições originais;

E por fim,

ou se se quer, ao contrário, que de todas as ações e reações do homem não advenha, no conjunto, nada em parte alguma, ao menos nada de sábio, que tudo ficará como era, e não se poderá predizer disto se a discórdia, tão natural em nossa espécie, prepara-nos um inferno de males, mesmo num estado tão civilizado, e talvez destrua novamente este mesmo estado e todos os progressos culturais realizados até aqui por meio de uma devastação bárbara (um destino no qual não se pode evitar o governo do cego **acaso**, o qual se identifica com a liberdade sem lei, se não se submete ao fio condutor da natureza secretamente ligado à sabedoria!). (IaG: 400- 401; negrito meu).

A concepção que Kant defende na IaG é certamente a segunda e isto porque diante destas três possibilidades surge a questão: “será mesmo racional aceitar a finalidade das disposições racionais em suas partes e, no entanto, a ausência da finalidade no todo?” (Ibidem). Ao se atribuir uma finalidade ao todo da história humana, aceitando a segunda concepção se exclui as outras duas perspectivas, que se baseiam no acaso e não no fio condutor da razão.

Desta forma, de antemão se exclui a tese da impotência da razão e de um “inferno de males civilizado”, isto é, ambas não constituem propriamente um problema para a filosofia da história de Kant (pensada a partir da ideia de uma Natureza/Providência). É bem verdade que Zingano se apóia sobremaneira na RGV (ou melhor, ele se apóia em conceitos estabelecidos na RGV para fazer uma análise de

alguns pontos da IaG e ZeF), onde o problema da maldade e, por conseguinte, o problema da impotência da razão são de fato tratados, mas estender isso à concepção de história de Kant tal como exposta na IaG e ZeF não parece procedente.

4.2. O progresso político como parte negativa do progresso moral

Pode-se questionar a tese do progresso político como condição do progresso moral, alegando-se que para Kant a moralidade não requer nenhuma outra condição além da liberdade da vontade, de modo que aquela posição defendida por mim como presente na IaG, seria inconsistente com o pensamento de Kant. A presente exposição conterà duas partes, na primeira procurarei mostrar que tal tese é amplamente defendida por Kant desde IaG (1784), passando por KU (1790), RGV (1793), ZeF (1795) até o SF (1798), e que portanto não é algo estranho ao pensamento kantiano, mas muito pelo contrário; na segunda parte será discutida a coerência de tal posição kantiana, argumentando a favor de que essa tese da necessidade de determinadas condições para a realização da moralidade é aceitável na medida em que se deve distinguir duas perspectivas diferentes da questão da possibilidade do progresso moral, vale dizer, a do indivíduo e a do gênero humano enquanto totalidade, sendo que é somente essa segunda perspectiva que carece daquelas condições.

I – Como vimos, na IaG (1784) Kant pensa o progresso em geral como um desenvolvimento das disposições naturais do homem, disposições estas cujo desenvolvimento completo e apropriado só é possível em uma constituição política perfeita tanto internamente como externamente. Neste sentido, o progresso moral, que é pensado como o desenvolvimento das disposições referentes à moralidade, no mesmo contexto pode ser efetivado numa tal constituição política graças a dois fatores garantidos por ela, vale dizer, a maior liberdade possível e o afastamento da guerra que

possibilitariam um ambiente propício para o “desenvolvimento interior dos indivíduos” (cf. 7ª Prop. A 402- 403), e graças a isso, com o tempo, por meio de um “contínuo esclarecimento (Aufklärung)” fundar-se-ia um modo de pensar que converteria as “disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados, e assim transformaria um acordo extorquido patologicamente [o Estado] em um todo moral” (4ª Prop. A 393).

Na TP (1793), Kant indica com clareza a razão pela qual devemos esperar uma melhora moral do gênero humano geração a geração apenas da providência e não dos próprios homens:

Se perguntarmos agora por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa se vê que esse sucesso, que mergulha numa lonjura ilimitada, não depende tanto do que nós fazemos (por exemplo, da educação que damos ao mundo jovem) e do método segundo o qual devemos proceder, para produzir, mas do que a *natureza* humana fará em nós e conosco para nos *forçar* a entrar num trilho, a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade. Pois só dela, ou melhor, da *Providência* (porque se exige uma sabedoria superior para a realização deste fim) é que podemos esperar um sucesso que diz respeito ao todo e a partir dele às partes, uma vez que, pelo contrário os homens com os seus *projectos* saem apenas das partes, mais ainda, permanecem apenas nelas e ao todo enquanto tal, que para eles é demasiado grande, podem sem dúvida estender as suas ideias, mas não a sua influência; e sobretudo porque eles, mutuamente adversos nos seus desígnios, com dificuldade se associariam em virtude de um propósito livre próprio. (A 278).

Isto é, o progresso incessante para o melhor do ponto de vista moral deve ser esperado como partindo do todo em direção às partes e não o contrário: se o todo (sociedade) é esclarecido (com leis justas, livre de guerras e livre em geral) há uma perspectiva muito maior de que os indivíduos tenham progressivamente uma melhora na conduta e a partir daí uma mudança no modo de pensar que os conduza à moralidade, pelo contrário, se o todo, a sociedade, encontra-se numa situação de guerra e opressão, os indivíduos isolados que busquem a moralidade, só milagrosamente conseguiriam

converter o todo. E, como neste texto, o progresso para uma situação política ideal, apoiada numa constituição cosmopolita e no direito das gentes, ainda é colocado numa natureza providência (isto é, na consideração do mundo “como se” seguisse um plano desta), Kant afirma que unicamente dela podemos *esperar* o progresso moral do gênero humano como um todo, e não do que nós, os indivíduos, fazemos ou deixamos de fazer (o que nós fazemos pode ser pensado unicamente como garantia do nosso próprio progresso, o progresso individual).

Mesmo na KU (1790), Kant defende que a civilização, por oposição ao embrutecimento selvagem, no qual os sentidos subjagam o homem, pode fornecer um ambiente favorável à moralidade:

As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento da sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar. (KU, § 83 / A 395).

Na RGV, por ocasião da discussão sobre a saída do estado de natureza ético e o ingresso em uma comunidade ética, Kant procura comparar, estabelecendo algumas semelhanças e diferenças desta última em relação à comunidade política, o Estado, e entre outras coisas aponta que o estabelecimento de uma comunidade ética pressupõe como **condição necessária** uma sociedade civil jurídica: “Essa comunidade [ética] pode subsistir numa comunidade política e até mesmo compreender todos os membros (por outro lado, sem ter essa última como fundamento não poderia **de maneira alguma** ser instituída pelos homens)” (RGV, p. 89 – Negrito meu)

Já na ZeF (1795) Kant nos mostra que certos Estados existentes, que ainda não estão organizados adequadamente, apesar disso em suas condutas externas

[...] aproximam-se muito do que prescreve a ideia do direito, embora, claro está; a causa de semelhante comportamento não seja o cerne da moralidade (como também não é a causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, deste último é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo) [...]. (ZeF, B 62).

A parte final da citação é extremamente clara, no sentido de abonar a tese de que o progresso político-jurídico pode assegurar as condições negativas para um progresso ético da humanidade, pois Kant ali defende que não é da boa formação moral de um povo que se deve esperar uma boa constituição do Estado, mas o inverso. Em suma, pautados na argumentação de Kant na ZeF, podemos entender que para instauração do Estado não se é necessário um progresso moral na disposição dos homens, entretanto tal acontecimento, digo, o estabelecimento do Estado pode, ao mesmo tempo, contribuir para tal avanço moral da humanidade.

Mas é no texto *O Conflito das Faculdades* (SF), de 1798, mais precisamente na sua segunda parte, que essa tese se apresenta com maior peso. Kant procura responder à pergunta sobre se o gênero humano estaria em constante progresso para o melhor, isto é, se podemos esperar com segurança ou mesmo provar tal progresso. Este progresso para o melhor deve ser entendido como compreendendo tanto um progresso da moralidade, quanto um progresso político-jurídico da humanidade, sendo que o primeiro é que é essencial para a compreensão deste texto de Kant. Ele chega até a afirmar que, no que se refere ao progresso para o melhor, o direito natural é a menor das exigências (p. 107).

Em princípio, Kant procura responder a esta pergunta tomando o progresso para o melhor, como progresso ético, como progresso da moralidade. Desta forma, o filósofo pretensamente mostra a inconsistência das teses de um terrorismo moral (isto é, a tese segundo a qual o gênero humano estaria em constante decadência moral), a tese de um abderitismo moral (a tese de que o gênero humano no seu conjunto

apresenta uma oscilação na sua determinação moral), e a tese de um eudemonismo moral (ou seja, a humanidade progrediria incessantemente para o melhor). Uma vez recusando estas três concepções, Kant procura um evento que possa servir como signo histórico que sirva de indicativo de progresso para o melhor, agora em sentido político-jurídico. Tal signo, isto é, a simpatia e o entusiasmo dos homens diante de possíveis transformações jurídicas

[...] inclusive com o perigo de se lhes tornar muito desvantajosa [...] demonstra assim (por causa da universalidade) um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal. (SF, p.102).

Como já disse acima, o progresso para o melhor em questão é o político-jurídico, o que fica claro se considerarmos que na sequência Kant nos mostra que este progresso nos conduz a uma constituição republicana. Segundo Kant, esta última é que propicia as condições para o progresso para o melhor em termos éticos, ou seja, assegurando o seu não impedimento, visto que a referida constituição é a única capaz de afastar a guerra ofensiva, que para Kant afigura-se como “fonte de todos os males e corrupção dos costumes” (p.103)

Em suma, o progresso para o melhor do ponto de vista jurídico, acaba garantindo pelo menos que a humanidade não seja atrapalhada no seu progresso moral: “e assim se assegura negativamente ao gênero humano, em toda a sua fragilidade, o progresso, para o melhor, pelo menos, não ser perturbado na sua progressão” (p. 103). Pois bem, esta é a tese central do artigo: embora não possamos admitir que o gênero humano esteja progredindo incessantemente para o melhor do ponto de vista da moralidade (eudemonismo moral), o progresso para o melhor no seu aspecto político-

jurídico, (que encontra garantias no próprio caráter humano), nos permite esperar não que o gênero humano no seu conjunto melhorará moralmente, mas que pelo menos não será perturbado nessa possível melhora, ou seja, Kant nos mostra que o progresso político (cujo *signum* histórico nos permite esperar com segurança), é a parte negativa do progresso moral.

No que se refere à parte positiva deste progresso, isto é, a melhora moral propriamente dita do homem no curso da história, só o podemos esperar como oriundo de uma intervenção da providência, pois o *signum* histórico nos permite apenas aferir um progresso político jurídico, e isto no que se refere a resultados, segundo Kant apenas nos permite esperar que paulatinamente

[...] diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto as leis. Haverá, porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc., quer por amor da honra, quer por interesse pessoal bem entendido; e tal estender-se-á, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no gênero humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural). (SF: 109).

Em SF, portanto a discussão acerca de um progresso moral da humanidade se dá em termos de uma parte negativa e uma positiva, ou seja, mostra-se que o progresso político assegura condições negativas, as condições por meio das quais o gênero humano não seria impedido de progredir moralmente, e ao mesmo tempo discuti-se como a humanidade poderia efetivamente realizar tal progresso, ou seja sua parte positiva.

Kant atribui a parte negativa do progresso moral (no caso o estabelecimento da constituição republicana que é a única capaz de afastar totalmente a guerra que, como vimos, é a “destruidora de todo bem” afigurando-se portanto como o

maior obstáculo moral) ao homem e não como em outros textos, como IaG e PP, à uma Natureza/ Providência; já quanto a parte positiva Kant afirma que:

[...] há que pôr a esperança de sua progressão [progressão do homem para o melhor do ponto de vista moral], face à fragilidade da natureza humana e sob a contingência das circunstâncias que favorecem semelhante efeito, unicamente numa sabedoria do Alto (que se denomina providência, quando nos é invisível); como condição positiva; mas para o que aqui se pode esperar e exigir dos homens é de esperar simplesmente uma sabedoria negativa para o fomento de tal fim, a saber, que se vejam forçados a tornar a guerra, o maior obstáculo da moral, que leva sempre este a retroceder, primeiro, paulatinamente mais humana, em seguida, mais rara e, por fim, a desvanecer-se de todo como guerra ofensiva, de modo a enveredar por uma constituição que por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito possa avançar com consistência para o melhor. (Conflito 10: 111).

II – Pode-se, não obstante, em relação à necessidade de condições negativas do progresso moral do gênero humano discutir o seguinte ponto: Kant expõe que é necessário um ambiente favorável para o desenvolvimento moral do gênero humano (constituição política justa) e ainda um certo nível de desenvolvimento cultural, um certo grau de ilustração, ao contrário, em outros lugares, por exemplo na GMS e MS, sustenta que “[...] a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento[...].” (GMS, BA XIV).

Assim haveria uma certa tensão no pensamento kantiano, isto é, haveria por um lado tese de que mesmo a mais vulgar razão pode ser altamente aguçada do ponto de vista moral (Kant inclusive em algumas passagens assinala que mesmo crianças podem em boa parte dos casos discernir o que é moral ou não), e por outro haveria a tese de que o desenvolvimento moral necessitaria de ilustração, de cultivo os quais só são possíveis de serem estabelecidos e maximizados a partir do

estabelecimento e desenvolvimento de um estado justo que proporcione a adequada liberdade e um ambiente de paz.

Sullivan³⁹ interpreta que essa tensão tem sua origem, por um lado, (que valoriza a razão vulgar) no *background* fornecido pela ética pietista, e por outro (que exige um certo nível de civilização para a moralidade) pelo forte compromisso de Kant com o *Aufklärung* (1989, p.191).

De todo modo, Sullivan não toma uma posição na tentativa de superar a questão, mostrando qual seria a alternativa mais coerente, mas antes tenta justificar ambas as posições: primeiro, argumenta apoiando-se basicamente no § 83 da KU para sustentar que “Em uma palavra, quanto mais educados somos, maior é nossa capacidade para autonomia” e que “a habilidade de colocar e perseguir fins pode ser um pré-requisito essencial para ser um agente racional, capaz de agir por propósitos morais” (1989, p. 192). Em contrapartida, também defende, com base na Anth e MS que colocar a cultura como condição da moralidade tende a perverter antes do que promover a mesma, pois ela não pode ser fundada “num natural, não moral desenvolvimento dos poderes humanos”, e ademais, como Kant observa diversas vezes, a civilização pode nos conduzir a um estado de males e destruição.

Uma possível saída seria reconhecer a civilização e o esclarecimento como fatores que poderiam contribuir para a moralização, mas que a rigor são contingentes para a mesma, o que até poderia encontrar abono nos textos de Kant. Assim por exemplo, considero ilustrativa, uma passagem da MS, mais precisamente no parágrafo D da Introdução à Doutrina do Direito, onde Kant afirma que: “La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta este efecto e concuerda con el” (MS: AK 231). Embora Kant nessa passagem esteja se referindo a um assunto distinto

³⁹ SULLIVAN, R. J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

do que abordo aqui, a apropriação é pertinente na medida em que o estabelecimento do direito público que se opõe à guerra, que afigura-se como obstáculo à moralidade (consequentemente também ao progresso moral da espécie humana), acaba não apenas por concordar com a moralidade, mas também fomenta-a, na medida em que estabelece condições favoráveis à sua efetivação. No mesmo contexto, na KpV Kant afirma que “[...] toda redução dos impedimentos de uma atividade é um fomento da mesma atividade” (KpV, A 140).

Mas para assumirmos tal posição teríamos de negligenciar outras passagens onde Kant deixa claro que essas condições são condições necessárias. Penso que a solução do problema exige que se perceba a diferença das teses de Kant como tratamento de objetos diferentes, isto é, na consideração por um lado do indivíduo e por outro do gênero humano. Assim, no que se refere ao progresso moral do primeiro pode-se esperar que a qualquer momento, mesmo num ambiente desfavorável, ele enverede no caminho do bem, que adote a lei moral como princípio supremo de suas máximas. No que se refere à humanidade a tese de Kant é, como ele afirma na passagem supracitada da TP (A 278), de que uma melhora moral do gênero humano deve ser esperada como partindo do todo em direção às partes e não o contrário.

Nessa perspectiva (da distinção entre o problema do progresso moral do indivíduo e do gênero humano) Klein afirma:

Em qualquer época histórica os indivíduos são responsáveis por não agirem moralmente, mas 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, neste sentido, podem ser consideradas como condições para que a humanidade progrida moralmente (2009, p. 168).

4.3. Progresso do indivíduo, progresso da humanidade e as condições negativas do progresso moral

Vemos, portanto que quando se fala do progresso moral da humanidade como um todo, contrapondo-o ao progresso moral do indivíduo, apenas se adota perspectivas diferentes. Assim, como Kant mostra na RGV, a melhora moral do homem em direção a uma comunidade ética deve ser pensada como uma revolução no modo de pensar da espécie humana, pois assim como o mal radical foi produzido pela sociabilidade, a saída do mal não pode ser feita por indivíduos isolados, mas precisa ser realizada pelo conjunto da humanidade (Cf. a Terceira parte da RGV).

Mas como “não podemos esperar preparar com uma madeira tão curva alguma coisa perfeitamente reta”, isto é, como sabemos que a plena realização deste fim não pode ser plenamente realizada pelo homem, devemos esperá-la do próprio Deus (RGV: Terceira parte p. 96), e por isso os indivíduos, ou melhor “Cada um deve proceder como se tudo dependesse dele e é com essa condição somente que poderia esperar que uma sabedoria superior se dignasse a conferir a seus esforços bem intencionados seu perfeito cumprimento” (Ibidem).

Dessa forma, em primeiro lugar, fica claro que o problema da exequibilidade de uma comunidade ética (e a conseqüente melhora moral para ela exigida) também se vincula a um uso regulativo da razão. E, em segundo lugar, se mostra que no limite, tudo retorna ao indivíduo.

Na IaG, assim como na TP, como foi mostrado acima, o progresso moral da humanidade deve ser pensado como partindo do todo às partes, isto é, ele supõe uma série de condições negativas que garantam um nível de esclarecimento a partir do qual se possa **esperar** que a humanidade melhore. Ademais, o problema de fundo, mesmo na IaG, é o da exequibilidade das proposições, no caso a de que é um dever trabalhar na medida do possível para a melhora moral da humanidade.

Neste sentido, da mesma forma que acontece na RGV, o progresso moral do gênero humano não é pensado independentemente da melhora moral dos indivíduos, mas antes é a melhora de **todos** os indivíduos, melhora esta que pode ser esperada com mais segurança, graças aquelas já referidas condições negativas.

Quando se fala aqui, portanto, de uma melhora do todo em direção às partes se quer dizer apenas que se espera uma melhora das relações políticas e jurídicas

da humanidade e o conseqüente esclarecimento da mesma, e a partir daí uma progressiva melhora das partes, os indivíduos.

Conclusão

Após essa análise do texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, a partir da perspectiva da relação entre moralidade e história, podemos constatar o que já havia sido mencionado na Introdução do presente trabalho, a saber, que podemos pensar tal relação em Kant de diversas formas. Deste modo, a título de conclusão, farei alguns apontamentos acerca destas diferentes abordagens.

Na primeira parte da dissertação procurou-se mostrar o status teórico, ou mais propriamente a função que tem uma história filosófica pensada no contexto da filosofia prática de Kant. Assim, vimos no primeiro capítulo que:

a) Kant explicita já na primeira Crítica a possibilidade de se pensar a natureza teleologicamente, a partir de um uso regulativo da razão, que nada mais é que um uso *imane*nte das ideias transcendentais, que possibilita a ampliação do “uso empírico da razão” – isto é, um uso estendido do conhecimento da natureza, a partir da concepção dela como um todo ordenado e não como um mero agregado;

b) nos Prol Kant esboça a possibilidade de uma teleologia direcionada para o domínio prático, que possa dar “solidez aos nossos princípios práticos”, isto é, uma teleologia que abre o que chamei de “horizonte para a execução de princípios práticos”.

É bem verdade que ainda não está ainda claro nos Prol o que Kant quer dizer com isso, e por isso no segundo capítulo procuramos argumentar que:

a) da mesma forma que Kant concebe que a função dos postulados da razão prática é, a partir do momento que se os assume como objetos de uma fé racional, salvaguardar o dever de realizar o sumo bem – e no seu entender por consequência a própria lei moral – da acusação de ser uma quimera ou um capricho da razão, conceber a história teleologicamente, enquanto princípio regulativo (e não constitutivo) pode

assegurar igualmente que não pensemos como vãos os fins racionais realizáveis ao longo da história, vale dizer, o estabelecimento de uma constituição política perfeita e o desenvolvimento completo e apropriado das disposições originárias dos homens, sob a forma de uma melhora moral da humanidade, e/ou de um progresso cultural;

b) e também argumentar que embora essa tentativa de Kant de mostrar o caráter não quimérico das referidas proposições práticas, seja usualmente interpretado como se a fé racional, o uso do “como se”, fossem um complemento psicológico ou talvez mais propriamente um complemento sensível à vontade imperfeita do ser racional finito, devemos antes pensar esta tese de Kant no contexto do problema da exequibilidade das proposições práticas – embora ainda como uma tentativa segundo meros conceitos e não propriamente semântica, que de fato só acontecerá, por etapas, a partir da KpV em 1788.

Neste sentido, descortina-se a primeira forma de pensarmos a relação entre moralidade e história, ou seja, a história filosófica é elaborada como uma teoria que abre uma perspectiva consoladora ao homem para que ele não pense suas obrigações morais como quiméricas.

Na segunda parte do trabalho, procurei fazer uma análise interna do texto IaG de Kant mostrando, no terceiro capítulo que:

a) embora Kant defenda que podemos pensar de modo geral o desenvolvimento integral das disposições naturais do homem (ou seja, aquelas que visam o uso da razão) como o fim último da natureza, desenvolvimento este que pode se dar tanto como progresso da cultura (isto é, progresso técnico e/ou pragmático), quanto como um progresso moral, a rigor, apenas este último representa o propósito final da natureza, de um ponto de vista teleológico, a ser realizado ao longo da história;

b) num segundo procurei argumentar que Kant explicita efetivamente

a possibilidade de uma concepção moral da história e não somente uma história natural que culminaria num progresso político, de modo que se por um lado a natureza conduziria o homem ao progresso político e da cultura, no domínio moral o papel da natureza é bem mais modesto.

No quarto capítulo como consequência do que tinha sido estabelecido neste último ponto do capítulo 3, mostrei que o progresso político deve ser pensado como condição negativa do progresso moral, isto é, na medida em que estabelece as condições pelas quais a humanidade como um todo pode progredir moralmente, a saber, a liberdade e a ausência de guerra, fatores por meio dos quais o gênero humano pode progressivamente civilizar-se, ilustrar-se e moralizar-se.

Assim, na segunda parte da dissertação, o objetivo central é mostrar que na IaG o progresso moral da humanidade, a sua melhora moral ao longo da história, é um tema importante na IaG, cuja negligenciação implica numa má compreensão das tese centrais do texto.

Em síntese, mesmo admitindo algumas dificuldades na possibilidade de se pensar uma história filosófica voltada para a prática ou o conceito de um progresso moral da humanidade na filosofia kantiana, penso ter conseguido mostrar pelo menos a preocupação de Kant em vincular, especialmente em 1784, estes dois temas: moralidade e história.

Referências Bibliográficas

Obras de Kant:

- KANT, Immanuel. Antropologia em sentido pragmático. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial. 2004.
- . “A paz perpétua”. A paz perpétua. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 119-171.
- . *A Religião dentro dos limites da simples razão*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 1999.
- . *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Antônio Marques e Valério Rohden. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- . *Crítica da razão pura*. Coleção Os Pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- . *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- . *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- . *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. Trad. Ricardo Ribeiro Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- . *La Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. 3ed. Madrid: Técnos, 2002.
- . *O Conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- . *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- . “Que significa orientar-se no pensamento”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p.39-55.
- . “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p.57-102.
- . *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

Obras sobre Kant:

ALLISON, H. E. “Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant’s philosophy of history”. In: *KANT’S Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Edited by Amélie Rorty and James Schmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; p.24- 45.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

GUYER, P. “Nature, freedom and happiness: The third proposition of Kant’s Idea for a Universal History”. In: *Freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000a.

———. “Nature, Morality na Peace”. In: *Freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000b.

———. “From a practical point of view: Kant’s Conception of postulate of Pure Practical Reason”. In: *Freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000c.

HAMM, C. “Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história em Kant”. In: *Veritas*; Porto Alegre: v. 50, n. 1, 2005, p. 67-88.

HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, O. *Kant’s cosmopolitan theory of law and peace*. Translated by Alexandra Newton. New York: Cambridge University Press, 2006.

KLEIN, Joel Thiago. “Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita”. In: *Studia Kantiana*, Revista da sociedade Kant brasileira. Vol. 9, Dez – 2009. p. 161- 186.

LEBRUN, G. “Uma escatologia para a moral”. In: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Org. por Ricardo Terra, Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 75-101.

LINDSTEDT, D. “Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason”. In. *Kant-studien* 90 (2), 1999, p. 129-147.

LOPARIC, Z. 1999: “O fato da razão – uma interpretação semântica”, *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 13-55.

———. 2003a: “As duas metafísicas de Kant”. *Kant e-prints*. v. 2, n.5

———. 2003b: “O problema central da semântica jurídica de Kant”. *Kant e-prints*. v.

, n. .

———. 2007: “Natureza como domínio de aplicação da religião”. In: *Kant e-prints*. v.2, n.1, p. 73-91.

———. 2008: “Solução kantiana do problema fundamental da religião”. In: PERES, Daniel Tourinho Et Al. (Org.). *Tensões e passagens – Filosofia Crítica e Modernidade: uma homenagem a Ricardo Terra*. 1.ed. São Paulo: Esfera Pública; p. 87-120.

MULHOLLAND, L. “Kant on War and International Justice”. In. *Kant-studien* 78 (3), 1987; p. 25-41.

PEREZ, D. O. “Os significados da história em Kant”. In: *Revista Philosophica*, 28, Lisboa: 2006; p. 67- 107.

PHILONENKO, A. *La Théorie Kantienne De L’Histoire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

TERRA, R. *Política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

WOOD, A. “Kant’s Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature” In: *KANT’S Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Edited by Amélie Rorty and James Schmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; p.112- 128.

YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. New Jersey, Princeton University Press, 1980.

ZINGANO, M. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.