



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO ALLAN PORTÁCIO DE QUEIROZ

**A GARANTIA DA PAZ PERPÉTUA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO
PROGRESSO HISTÓRICO NO KANT TARDIO**

FORTALEZA
2020

PEDRO ALLAN PORTÁCIO DE QUEIROZ

A GARANTIA DA PAZ PERPÉTUA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO
PROGRESSO HISTÓRICO NO KANT TARDIO

Dissertação apresentada a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Konrad Cristoph Utz

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Q46g Queiroz, Pedro Allan Portácio de.
A garantia da paz perpétua: considerações acerca do progresso histórico no Kant Tardio
/ Pedro Allan Portácio de Queiroz. – 2020.
117 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.
Orientação: Prof. Dr. Konrad Cristoph Utz.

1. Paz Perpétua. 2. Disposição Moral. 3. Progresso. 4. Teleologia. 5. Direito. I. Título.

CDD 100

PEDRO ALLAN PORTÁCIO DE QUEIROZ

A GARANTIA DA PAZ PERPÉTUA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO
PROGRESSO HISTÓRICO NO KANT TARDIO

Dissertação apresentada a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 29 de outubro de 2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Konrad Cristoph Utz (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

A Deus Juramidam e a Rainha da
Floresta.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao Prof. Dr. Konrad Cristoph Utz, pela excelente orientação.

Aos professores participantes da banca examinadora, a saber, Kleber Carneiro Amora e Francisco Jozivan Guedes de Lima pelas valiosas colaborações e sugestões.

À minha esposa, Geirla Maria Nunes de Souza, pelas conversas filosóficas, pela paciência e auxílio nas coisas do dia-a-dia.

Aos colegas da turma de mestrado, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar uma suposta mudança de perspectiva acerca daquilo que Kant entendia, na década de noventa, como sendo a “garantia da paz perpétua”. Tal revisão estaria, segundo esta hipótese, visível nos seus últimos textos sobre a filosofia da história. Com efeito, para o filósofo, é a natureza que impulsionaria o progresso jurídico-político através das tendências egoístas dos homens, povos e Estados. Esse recurso conceitual e heurístico de uma sábia natureza já aparecia em 1784, na obra *A Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, e reaparece em 1795, na obra *A Paz Perpétua*. Porém, em 1798, na segunda seção da obra *O Conflito das Faculdades*, é dito que o progresso histórico é possível porque há uma disposição moral presente na humanidade. Podemos vislumbrar aí pelo menos duas maneiras de representar o progresso: num primeiro momento, a história é vista como um plano oculto da natureza, que por sua vez se utilizaria do homem para realizar os seus fins, enquanto no segundo momento é o homem mesmo quem surgiria na cena histórica como autoprodutor do seu destino. Para explorar as sutilezas dessa possível revisão semântica dividimos a pesquisa em três etapas: primeiramente, focaremos nossa atenção numa exposição da filosofia jurídica que embasa o projeto político da paz perpétua; num segundo momento, trazemos esses conceitos para o âmbito das relações internacionais, a fim de nos situar propriamente no desafio político e histórico da paz; e, por fim, num terceiro momento, passa-se propriamente à análise dos textos que versam sobre o progresso do gênero humano, a fim de detectar as possíveis modulações neste conceito, trazendo comentadores a favor e contra a tese de uma possível modificação na argumentação kantiana. Nossa pretensão é evidenciar que há elementos textuais suficientes para a corroboração da tese de que Kant, de fato, procedera a uma reformulação semântica da problemática do progresso, pondo-o como algo que se explicaria, em última instância, numa disposição moral da humanidade para o direito. Porém, acreditamos que, ainda no Kant tardio, a perspectiva teleológica não está de todo descartada, sendo apenas radicalizada num horizonte mais originário: o homem como sujeito da história.

Palavras-chave: Paz Perpétua. Disposição Moral. Progresso. Teleologia. Direito.

ABSTRACT

This research aims to analyze a supposed semantic review of what Kant understood, in the nineties, as "guarantee of perpetual peace". Such a review would be, according to this hypothesis, visible in the latest texts on the philosophy of history. In effect, for the philosopher, it is nature that drives that progresses the political-political process through the selfish tendencies of men, peoples and states. This conceptual and heuristic resource of a wise nature already appeared in 1784, in the work *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* and reappears in 1795, in the work *Perpetual Peace*. However, in 1798, in the second section of the work *The Conflict of the Faculties*, it is here that historical progress is possible because there is a moral disposition present in humanity, whose French Revolution (1789), served as a historical sign. We can show here at least two ways of executing progress: in the first moment, a history is seen as a hidden plane of the nature, which in turn uses man to make its fins, while in the second moment it is man himself who appears on the historical scene as the self-producer of its destiny. To explore the subtleties of this semantic review we split that research into three stages: apply, focus our attention on the exposition of the legal philosophy that underlies or the political project of perpetual peace; in a second moment, it presents these concepts for the scope of international relations, in order to situate ourselves properly in the political and historical challenge of peace; and finally, in the third moment, we proceed to the analysis of the texts that show the progress of the human race, in order to detect possible modulations in this concept, brings comments in favor and against an possible change in the Kantian argument. Our intention is to show that there are adequate textual elements to confirm that Kant, in fact, proceeds with a semantic reformulation of the problem of progress, as it is explicitly explained, in the last instance, in a moral disposition of the humanity to the right. However, we believe that, there is still no late Kant, a teleological perspective is not ruled out, being radicalized only in the most original horizon: man as the subject of history.

Keywords: Perpetual Peace. Moral disposition. Progress. Teleology. Right.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CF	Conflito das Faculdades
CFJ	Crítica da Faculdade de Julgar
CRP	Crítica da Razão Pura
CRPr	Crítica da Razão Prática
FMC	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
IHU	Ideia de uma História Universal

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	DIREITO E ESTADO: OS PRINCÍPIOS DE CONSTRUÇÃO DA PAZ.....	18
2.1	O direito na modernidade.....	19
2.2	O conceito direito em Kant.....	21
2.3	A Doutrina do Direito.....	24
2.4	O direito e a moral: diferenças e pontos de contato.....	25
2.5	Direito Privado.....	29
2.6	Direito Público.....	34
3	A RELAÇÃO ENTRE OS ESTADOS: AS CONDIÇÕES JURÍDICAS PARA O ESTABELECIMENTO DE UM ESTADO DE PAZ ENTRE OS POVOS.....	40
3.1	O primeiro artigo definitivo: republicanismo e paz internacional.....	40
3.2	Segundo artigo definitivo: o direito das gentes e a federação das nações.....	43
3.3	Terceiro artigo definitivo: o direito cosmopolita e a cidadania mundial.....	47
3.4	O suposto conflito entre a teoria e a prática no direito internacional: a necessidade prática de pensar o progresso na história.....	50
4	A GARANTIA DO PROGRESSO RUMO À PAZ PERPÉTUA: DA SÁBIA NATUREZA À DISPOSIÇÃO MORAL DO GÊNERO HUMANO.....	56
4.1	O progresso como intenção da natureza (<i>Naturabsicht</i>).....	58
4.2	As nove proposições da História Universal.....	66
4.3	Significado geral da história em 1784: uma hipótese teórica útil à razão prática.....	78
4.4	A filosofia da história na década de noventa: o fundamento prático da ideia de progresso.....	87

4.5	A “renovação” da pergunta sobre progresso no gênero humano: a filosofia da história conforme a obra <i>Conflito das Faculdades</i> (1798).....	100
5	CONCLUSÃO.....	111
	REFÊNCIAS.....	114

1 INTRODUÇÃO

O tema da paz tem uma relevância cada dia mais crescente quando se observa a dinâmica dos países entre si em nosso tempo. Embora Kant não contasse com tamanho desenvolvimento tecnológico e bélico como é o de nossos dias, a ponto de poder colocar em risco a própria vida na terra, a sua reflexão sobre as condições de possibilidades da paz através do direito e da história não perdem sua importância, visto que ainda nos encontramos, de certa forma, no horizonte desses mesmos desafios, sobretudo a partir de conceitos que, por sua vez, tiveram sua origem na aurora do pensamento político da modernidade. Portanto, uma reflexão sobre esses elementos poderia nos ajudar a compreender a natureza de alguns desafios que se apresentam na contemporaneidade, como é o caso da relação entre paz internacional, democracia e processo histórico.

Igualmente interessante parece ser a reflexão acerca daquilo que Kant chamou de “garantia da paz perpétua”. Ao que parece, para o filósofo, não é suficiente demonstrar que a paz é um dever que nasce da razão prática: ela precisa também ser possível na realidade, e para isso é preciso pensar as condições que se dão na natureza humana. Caso contrário, a razão prática se veria num contrassenso: de nos ordenar aquilo que seria, por sua vez, impossível. E é aqui que entra a reflexão sobre o homem e o sentido da história. Não se trata meramente de alguma ressurgência da antiga tese metafísica da teodiceia, mas sim, da explicitação de um ponto de vista capaz de dar algum sentido filosófico ao aparente caos dos acontecimentos humanos. É aqui que nasce a história de um ponto de vista filosófico: é a narrativa dos acontecimentos “como se” (*als ob*) a natureza fosse atravessada por uma intenção finalista.

Ela não visa substituir a história empírica, mas expor o fio condutor que conecta os acontecimentos e dar lições sobre a natureza humana e os modos apropriados de desenvolver os seus potenciais naturais. A razão, desse modo, seguiria ampliando as suas disposições técnicas, pragmáticas e morais, num constante progresso que ocorreria na espécie ao longo de gerações. Para isso, o homem estabelece o direito, primeiramente em âmbito nacional e em seguida internacional, muitas vezes por meio de constantes conflitos que o forçam a concluir, finalmente, pela paz.

No entanto, ao percorrer as obras de Kant sobre a filosofia da história, é possível observar que existe uma reflexão sobre o progresso que, num primeiro momento, assenta-se sobretudo na perspectiva de uma natureza teleologicamente pensada e que, num segundo momento, desloca essa ênfase argumentativa para uma suposta disposição moral inscrita na humanidade.

Aqui cabe um adendo que julgamos importante destacar: o conceito de natureza a que se fala aqui, no âmbito da problemática do progresso histórico, não é a mesma natureza meramente mecânica a que se refere a analítica transcendental na primeira *Crítica*. Trata-se da natureza como um organismo, onde opera, de um ponto de vista que vista reflexivo, a lógica de uma causalidade finalista, tema este que o filósofo desenvolverá com mais detalhes *Crítica da Faculdade de Julgar* (doravante *CFJ*).

É justamente esse recurso a uma natureza finalista que o Kant tardio parece abandonar nas suas últimas obras. Isso fica claro quando se compara o modo como o progresso é pensado na obra *A Ideia de uma História Universal em um sentido Cosmopolita* de 1784 (doravante *IHU*) com a segunda sessão da obra *O Conflito das Faculdades* de 1798 (doravante *CF*), onde a questão do progresso é novamente colocada, mas desta vez pondo a causa disso na própria ação livre do homem e não mais numa suposta sabedoria da natureza.

Porém, apesar de existirem visíveis mudanças de tom ao longo dessas obras, os comentadores nacionais e estrangeiros se dividem quando a questão em debate é se há ou não uma unidade na filosofia da história de Kant. Enquanto alguns acham que é possível vislumbrar um eixo comum em torno do qual se desenvolve a questão da história, outros acham que existe um significativo deslocamento semântico na noção de progresso no decorrer das obras. Os do primeiro grupo preferimos chamar de “unitaristas” e os segundo de “não-unitaristas”.

Como exemplos do primeiro grupo, embora com variações argumentativas próprias, podemos mencionar Philonenko, Aramayo, David Lindesdt e Gerard Raulet, só para citar alguns. Como exemplos do segundo grupo, também com nuances argumentativas próprias, podemos citar Hannah Arendt, Lyotard, Fetscher e Turrió. No plano nacional essa discussão é retomada sobretudo pelo debate entre Ricardo Terra e Daniel Omar Perez, sendo o primeiro o defensor de que a perspectiva teleológica de 1784 já inclui a noção de liberdade em toda a sua radicalidade, enquanto o segundo advoga a favor de que existe uma revisão semântica acerca do

fundamento do progresso a medida em que o sistema da liberdade estava se desenvolvendo.

Esse rico debate no Brasil oferece de alguma forma uma base para o presente trabalho. Daniel Omar Perez, pertencente à “escola semântica” de Loparic, produz um estudo sobre essa variação argumentativa nas obras de filosofia da história em Kant. Mas não se tem aqui a pretensão de seguir todos os pormenores dessa escola nem provar a sua validade hermenêutica. Apenas seguimos a sua linha argumentativa quanto à questão da história no Kant tardio.

Acreditamos ser possível dizer que existem elementos textuais que sinalizam claramente para um redirecionamento semântico da noção de progresso ao longo da produção intelectual kantiana. Para isso, teremos que apontar as dificuldades que uma leitura não-unitarista terá que enfrentar e atravessar os vários argumentos que defendem uma unidade em todo o desdobramento da filosofia da história, desde a década de oitenta até a década de noventa.

A interpretação unitarista em geral acredita ser possível encontrar um eixo comum a toda a reflexão kantiana sobre o sentido da história, e isso seria prova de que Kant não teria mudado o seu ponto de vista sobre o fundamento do progresso. Para esta visão, não há, grosso modo, uma alteração no modo como Kant pensou a questão do progresso histórico. Nem mesmo a noção de teleologia, que está presente já na *Crítica da Razão Pura* (doravante *CRP*) e que reaparece na *CF* (1790), teria sofrido alguma alteração semântica fundamental. Já a visão “não-unitarista” da história acredita haver uma significativa e relevante mudança entre o conceito de teleologia usado em 1784 e aquele utilizado a partir da década de noventa, e que tal direcionamento alcançaria uma espécie de ruptura textualmente significativa em 1798.

Segundo Loparic (2000), o surgimento de uma abordagem mais consistente do conceito da liberdade é o que altera o significado da teleologia para a filosofia da história, destacando que este movimento conceitual, por sua vez, apenas foi possível a partir da *Crítica da Razão Prática* (doravante *CRPr*), através do advento do *faktum* da razão, cuja consequência para o pensamento kantiano será uma renovação da pergunta pelo progresso em 1798, já no momento tardio de sua vida intelectual.

Se a liberdade era vista meramente como obediência à lei moral até à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (doravante *FMC*), a partir da segunda *Crítica* ela é apresentada, antes de tudo, como uma espécie de dado originário da

própria racionalidade. Segundo esta perspectiva, este gesto conceitual seria a condição fundamental que permitiria Kant falar, posteriormente, de uma disposição moral no gênero humano.

Estas sutilezas na forma como a argumentação kantiana dos conceitos vão se apresentando ao longo das obras é, para nós, sinal de uma mudança de nível estrutural no argumento, possibilitando uma outra perspectiva em que se pode (e até se deve) pensar o progresso: como a trajetória de um impulso moral que, em alguns momentos, poderia ser “visível” na história sob a forma do entusiasmo que a luta pelos direitos de liberdade pode suscitar no público ilustrado.

Porém, acreditamos que Kant não abandona a teleologia de uma forma definitiva, mas a conecta a um fundamento ainda mais suficiente: a própria humanidade. Uma prova disso é o texto, publicado no mesmo ano da *CF*, intitulado *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), onde nos parágrafos finais Kant apresenta essa dupla perspectiva sobre o progresso e a entende como dimensões diferentes, mas igualmente possíveis, da mesma questão.

Nossa metodologia será apresentar essas etapas em que o progresso na história foi pensado nas obras do filósofo, a fim de vislumbrar as nuances argumentativas que cercam o tema. Porém, preferimos proceder, em primeiro lugar, com uma exposição das bases jurídicas do projeto político da paz perpétua, como uma forma de introduzir o problema.

Acreditamos poder mostrar que Kant revisou sua filosofia da história na medida em que ganhava mais consciência das implicações filosóficas de um sistema onde a liberdade é não apenas não-contradição com a razão teórica, mas, sobretudo, liberdade em sentido positivo, isto é, como um *faktum* originário da razão. Essa mudança de olhar sobre a história, se analisados em paralelo com o desenvolvimento da filosofia transcendental, nos mostra que é possível dizer que Kant se afasta, cada vez mais, da ideia de uma natureza providente (mesmo em sentido reflexivo) e aproxima o conceito de história a uma questão da antropologia pragmática, onde o homem é visto como construção de si mesmo.

Essa mudança de argumento está, esperamos mostrar, subterraneamente articulada com o desenvolvimento e as implicações de uma noção positiva de liberdade, que por sua vez estava ganhando força no pensar do filósofo ao longo do desenvolvimento da sua filosofia moral. Porém, mais precisamente, é a partir do

aparecimento textual do *faktum* da razão que as condições para um juízo sintético a priori prático estariam plenamente justificadas.

A consciência da lei moral agora é pensada como um dado *a priori*, e por isso é possível pensar no homem, por consequência, o sentimento de respeito pela lei. Doravante, a filosofia transcendental terá que lidar com o juízo histórico a partir dessa exigência primeira: a liberdade enquanto dado primeiro da racionalidade. Isso, cremos poder mostrar ao longo deste trabalho, levará à concepção de história como autoprodução do homem por si mesmo.

É justamente por isso que a teleologia na *CF* (1790) deve assumir uma função agora sistematicamente estratégica entre o domínio da liberdade e da natureza. Também uma outra manifestação desse impacto pode ser detectada na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), onde surge em cena a reflexão sobre o mal como culpa do próprio homem e não de uma natureza supostamente corrompedora, que jogaria com suas inclinações e contra o seu livre-arbítrio.

No âmbito não mais do indivíduo, mas da humanidade, isto é, no âmbito próprio da história, essa mudança poderia ser vista assim: não seria mais uma natureza sabiamente ordenada a causa de um progresso futuro (ainda que isso seja visto de um ponto de vista meramente reflexivo) mas sim a própria humanidade, na medida em que ela é portadora de uma disposição moral. O *télos* da humanidade aqui seria realizado diretamente pela sua própria disposição moral e não mais somente de forma indireta, através do mero mecanismo da natureza. Tal perspectiva está, acreditamos poder mostrar, textualmente clara na segunda seção da *CF*.

Porém, surge uma pergunta: seria então essa mudança acerca da concepção de “garantia da paz perpétua” um abandono definitivo da perspectiva teleológica tal como foi trabalhada em 1784? Acreditamos, como Turrió (1996), que esta teleologia estaria agora como um elemento heurístico *a fortiori*, e não tem mais a primazia conceitual que agora a noção de disposição moral tem.

Para isso, no primeiro capítulo, será necessário expor a doutrina política e jurídica de Kant. Com essa exposição de sua filosofia do direito e da política é possível compreender a tarefa que a razão prática impõe ao homem e, posteriormente, a proposta do filósofo quanto à garantia racional de que este processo de fato ocorre mesmo sem a intenção humana. Como sabemos, Kant irá propor que a própria natureza indiretamente obrigaria a humanidade a construir relações jurídicas,

culminando na construção paulatina de uma condição análoga à civil também na esfera interestatal.

Em seguida, no segundo capítulo, mostraremos como esses conceitos são articulados no âmbito internacional. Para isso, será necessário analisar os três artigos definitivos para a paz perpétua, e em seguida mostrar que é na suposição de uma inviabilidade prática do direito público internacional que se deve evocar uma filosofia da história. A reflexão filosófica sobre a história vem, desse modo, como reforço para o dever moral de trabalhar em prol da construção de um Estado republicano e de uma federação de paz. Desta forma estaria em jogo, portanto, uma conformidade a fins prática, e não mais uma conformidade a fins que teria meramente a função de unidade sistemática do conhecimento dos objetos, como na primeira Crítica (1781) e na *Ideia de uma História Universal em um sentido Cosmopolita* (doravante *IHU*).

Tal reflexão daria alguma esperança racional de que a realidade não somente não está em contradição com a ideia prática, como até mesmo indiretamente a fomenta, como se operasse, por detrás do aparente acaso das ações humanas, um plano secreto da natureza, que, por sua vez, impulsionaria a humanidade a um constante progresso, cujo sentido nada mais seria do que a tarefa para a qual a criatura racional não pode se furtar: a progressiva civilização dos costumes.

No terceiro capítulo, será necessário apresentar como Kant entendeu a causa desse progresso: em um primeiro momento, é a natureza teleologicamente pensada que, através da social-insociabilidade, impulsionaria o progresso da civilização; e, num segundo momento, seria essencialmente uma disposição moral voltada para a realização do direito, cuja revolução francesa havia sido um sinal histórico. Após analisar aquilo que a natureza faz do homem, através da perspectiva de uma natureza pensada teleologicamente, passamos rapidamente à análise da reformulação que Kant parece fazer dessa problemática a partir de 1798. Aqui será a ocasião de expormos as razões textuais que nos levam a crer em um remanejamento do recurso à teleologia a um segundo plano.

Sabemos que a ideia de uma atuação da natureza, desde 1784, de fato não fere a autonomia da vontade, uma vez que não se trata de uma afirmação no sentido teórico, mas sim, sobretudo a partir da terceira *Crítica*, um ponto de vista prático. Porém, se faz importante perguntar: o progresso da civilização, cuja causa seria a “sábria natureza”, seria suficiente, mesmo em sentido prático, para um ser cuja vocação fundamental de sua racionalidade é a liberdade como autonomia? Talvez

não. E é isso que, a nosso ver, fez o Kant tardio repensar a argumentação acerca da fundamentação do progresso.

Por fim, esperamos poder mostrar que Kant realmente procedeu a uma revisão na sua concepção de história no decorrer de sua vida filosófica, aproximando a causa do progresso a uma concepção mais radical da liberdade, e, diferente da década de 80, distanciando-se cada vez mais da ideia de uma natureza providente (ainda que não a abandone por completo).

2 DIREITO E ESTADO: OS PRINCÍPIOS DE CONSTRUÇÃO DA PAZ

Este capítulo tem por objetivo expor as razões que levaram Kant a pensar a ideia de progresso histórico, bem como salientar o projeto que a racionalidade tem para o direito e a política. Para isso, é necessário partir de uma análise das principais noções do conceito de direito, a fim de mostrar que é no suposto conflito entre a teoria e a práxis no âmbito do direito das gentes que surge a necessidade de nos situar numa filosofia da história.

Não temos o objetivo de esgotar essa temática em todos os seus pormenores, mas somente no que se refere ao essencial do tema dessa dissertação: a ideia de progresso. Sabemos que o conceito de direito representará, na filosofia política kantiana, o valor normativo fundamental para pensar o progresso histórico. Em outras palavras: é necessário primeiramente compreender o que a razão prática entende como “direito”, para só então, a partir disso, poder compreender o plano oculto que a natureza preparou para o ser humano.

Obviamente, quando se julga que existe um melhoramento político da humanidade, se está, inevitavelmente, trabalhando com algum valor prévio do que é uma boa constituição. Em Kant sabemos que uma boa constituição é aquela que está assentada no direito originário à liberdade, do qual decorrem todos os outros. Logo, não é possível falar em progresso sem antes apresentar, mesmo que brevemente, as principais noções políticas e jurídicas do filósofo.

Como já dissemos acima, é no choque entre o ideal do direito público internacional e as condições históricas de seu tempo que Kant vai se preocupar com as condições de possibilidade de sua realização efetiva: a história. Neste momento da reflexão, Kant mostrará que a ideia de uma sociedade cosmopolita não é válida apenas teoricamente, mas tem sua possibilidade real provada a partir da natureza humana. É neste sentido que se deve pensar a importância que tem a filosofia da história na filosofia política de Kant: como reflexão sobre a realização do direito (e em especial o direito das gentes e cosmopolita). No entanto, é preciso entender primeiramente o que Kant entende como sendo o direito, o Estado e a paz perpétua. É isso que faremos na sequência deste capítulo.

2.1 O direito na modernidade

O conceito de direito é algo em si mesmo complexo devido às múltiplas formas como fora concebido ao longo da história. Porém, em todos esses momentos, este conceito parece traduzir uma experiência básica do ser humano: a influência que um arbítrio pode ter frente ao arbítrio do outro. Esse choque de arbítrios precisa de uma lei que os regule, para que os seres humanos possam coexistir num mesmo território, uma vez que é da natureza humana o viver em sociedade. A lei que dá uma regra para o modo como essa relação deve se processar é o que a humanidade entendeu como “direito”.

Obviamente que por trás da regra que o direito exprime existem valores estabelecidos pela cultura, tradição e história de um povo. Neste sentido, o direito representaria a lei do mais forte, isto é, seria simplesmente a expressão daquele que detém o poder. Não haveria um tribunal onde se pudesse pensar uma justiça pública. É devido a isso que alguns pensadores do direito não acham conveniente falar propriamente em “direito” antes do aparecimento de um *status* público. Dessa forma, costuma-se considerar que foi a partir dos gregos que a reflexão sobre a justiça entrou na esfera de uma razão pública, isto é, de uma legitimação que é amparada por um esforço racional, e não meramente cultural.

A necessidade de encontrar argumentos para convencer os outros concidadãos no espaço da Ágora levaram os gregos a perceberem que o princípio que estaria por trás de todo o direito e a política deveria ser a virtude da justiça, mas não a mera justiça arbitrária, mas sim aquela justiça racional, que é encontrada e percebida universalmente por toda parte e que é, por isso mesmo, entendida como reflexo da natureza essencial do cosmo. Nasce daí o que ficou conhecido como jusnaturalismo clássico.

O homem grego logo percebeu que, se existem leis na natureza, então, devem existir também leis válidas para as ações. Porém, diferente das leis da natureza, as leis que se dirigem às ações podem se efetuar ou não. Por isso, diz-se que elas não tratam do que “é”, mas sim do que “deve ser”. É neste sentido que se diz que o direito prescreve o “dever ser” da relação entre os arbítrios.

Portanto, é muito natural esperar que dentro de uma sociedade existam essas leis que pretendam dar conta da necessidade de coexistir pacificamente dentro

de um território. Sabemos que as diversas sociedades humanas constroem sua legislação com base em sua cultura e sua tradição. Porém, quando alguém se pergunta sobre a própria legitimidade do sistema político vigente, tal pessoa se vê na necessidade de encontrar um fundamento último que, pelo menos em tese, transcenderia os contornos da cultura em que ela mesma se encontra. Tal tipo de indagação é de natureza filosófica e essa pessoa é representada pela figura do filósofo.

Cabe destacar que a própria pergunta pela legitimidade de uma determinada constituição política já declara, de antemão, que não há um compromisso meramente em conservá-la, mas sim de, caso não se revele legítima, poder ser reformada. É por isso que os filósofos sempre representaram uma ameaça ao poder político vigente. Sócrates, Platão e mesmo Kant sofreram censuras do poder político institucional em suas respectivas épocas. A filosofia olha para o direito já vigente em uma determinada sociedade e o convoca a se submeter a um ideal de justiça pensado pela figura do filósofo.

Quando os filósofos versam sobre o direito, eles fazem “filosofia do direito”, isto é, buscam uma razão última que daria legitimidade àquela regra de validação dos arbítrios encontrada naturalmente dentro de uma sociedade. A filosofia do direito, portanto, pode ser resumida como sendo uma reflexão que os filósofos têm a apresentar ao mundo social e político quanto ao fundamento da lei.

Ao longo da história esse fundamento foi entendido de diversas maneiras. Para os antigos, era a “natureza eterna” (*physis*) que se expressa numa ordem que perpassa todas as coisas e é acessível à razão humana. Para os medievais (e também para o período que se convencionou chamar de “patrística”) era o Deus de Abraão, sua palavra revelada a um povo (o judeu) e sua aparição histórica na figura de Jesus Cristo.

Para os modernos, no entanto, o fundamento não estaria nem na natureza nem em Deus, mas sim na razão humana universal. Hugo Grotius representa solenemente esse grande passo histórico na compreensão do direito. A época de Grócio foi marcada por muitas disputas religiosas, o que suscitou a necessidade de se pensar em um direito natural em outras bases que não a teologia. Como afirma Villey¹:

¹ VILLEY, A formação do pensamento jurídico moderno, 2005, p. 646-647.

Há uns trinta anos, ensinava-se que a originalidade de Grócio teria sido a de laicizar a doutrina do direito natural. O que não deixava de ter fundamento: entre os Estados pertencentes a confissões opostas, apenas um direito natural profano podia impor regras comuns. [...] No interior dos reinos, ainda surdamente divididos pelas crenças religiosas, onde ainda perduravam os vestígios das guerras de religião, e que livraram progressivamente da dominação dos clérigos, a ordem comum só podia resultar de uma regra dessacralizada. Era preciso, portanto, que o primado do pensamento racional pagão na cultura dos humanistas fosse transposto para o terreno do direito.

Doravante, na modernidade, o direito será, obrigatoriamente, uma norma a ser encontrada no interior da própria racionalidade humana, não precisando de nenhum amparo na tradição, na revelação ou no cosmo. Pois a razão é aquilo que existe de mais universal, e é com base nesse terreno que a norma jurídica deve se edificar, caso queira ser um dispositivo de regulação suficiente dos arbítrios divergentes.

Obviamente que aqui se escutam ecos de Descartes, dito “pai da modernidade”, quando este afirma, numa trecho que se tornou clássico para toda a posterior tradição filosófica: “O bom senso é o que existe de mais bem distribuído no mundo”². É neste paradigma que se encontra Kant quando vai pensar o direito. E é por isso que julgamos oportuno fazer esse brevíssimo apanhado histórico para poder compreender com suficiente clareza o que Kant, no seio do iluminismo, entende como sendo o “direito” e, conseqüentemente, como esse conceito irá, no prosseguir de suas implicações sistemáticas, suscitar a problemática do progresso histórico da humanidade.

2.2 O conceito direito em Kant

Para rastrear o conceito de direito no pensamento kantiano é necessário remontar a sua obra *Metafísica dos Costumes* (1797), onde o filósofo desenvolve a sua filosofia do direito. Esta obra é dividida em duas partes: uma doutrina da virtude e uma doutrina do direito. Essa divisão assenta no fato de que a obrigação do tipo moral pode ser entendida num âmbito puramente externo (direito) ou incluir, além disso, a exigência de que a lei moral seja, ela mesma, o motivo da ação (virtude). Trata-se aqui da clássica divisão entre a legislação jurídica e a legislação ética, que não é uma novidade kantiana, pois remonta ao processo histórico da própria modernidade, onde se verifica um processo gradual de separação entre as esferas do Estado e da Igreja.

² DESCARTES, Discurso do Método, 1985, p.30.

A novidade propriamente kantiana seria, neste contexto, colocar tanto a ética como o direito numa esfera comum: a metafísica da moral. Essa metafísica encontra o seu princípio supremo no imperativo categórico, que possui, na obra a *FMC* três conhecidas fórmulas, das quais a segunda é particularmente a mais interessante para o tema da compreensão do direito: “age de tal maneira que uses a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”³. Essa fórmula ficou conhecida pelos estudiosos do pensamento kantiano como “fórmula do fim em si”. Ela possui um raciocínio essencialmente jurídico na medida em que nos aponta a forma como devemos nos comportar diante do outro: nunca usá-lo simplesmente como um meio mas, simultaneamente, como um fim. Como afirma Ferraz:

Desta feita, da “fórmula do fim em si” podemos depreender que ela nos apresenta dois comandos: o comando negativo de não usar os demais apenas como meio para nossos fins particulares e o comando positivo de promover os fins essenciais à humanidade, quais sejam, a própria perfeição e a felicidade dos outros. Não apenas isto, podemos compreender um aspecto moral e um aspecto jurídico em tal formulação. O aspecto jurídico diz respeito ao comando negativo de não usar os demais como meros meios para a realização de nossos próprios fins, isto é, de não instrumentalizá-los. O moral, por seu turno, concerne à concepção da humanidade como fim. A partir disto, dizemos que podemos usar os demais como meio (em uma relação contratual, por exemplo) desde que haja um consenso racional. As ações devem servir, pois, aos nossos fins e aos fins dos demais.⁴

Nesta obra de 1784 Kant nos apresenta o imperativo categórico como algo que envolve tanto uma responsabilidade para com a humanidade em minha pessoa, como na pessoa do outro. Conforme essa rubrica, o filósofo nos apresenta os tipos básicos de deveres que se desdobram da própria ideia do imperativo: deveres perfeitos (para consigo e com os outros) e deveres imperfeitos (para consigo e com os outros).

Os primeiros se expressam por meio de comandos negativos, como, por exemplo: “não deverás cometer suicídio” (dever perfeito para consigo) e “não proferirá falsas promessas” (dever perfeito para com o outro). Os segundos permitem uma ampla gama de possibilidades de manifestação, pois dirige o dever apenas para comandos positivos de realizar a perfeição (tanto em si como no outro), como, por exemplo, desenvolver os próprios talentos e ser benevolente para com os outros.

³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2007, p. 69.

⁴ FERRAZ, *Do Juízo Teleológico como Propedêutica à Teologia Moral em Kant*, 2005, p.220.

Como se pode observar, o imperativo categórico não se restringe ao campo ético, mas tem também a sua dimensão jurídica. É por isso que Kant tem agora que esclarecer a diferença entre o âmbito daquilo que é a ética daquilo que é, propriamente, a moral. Como se sabe, o imperativo categórico é desenvolvido em sua doutrina moral, e ele é o fundamento tanto da legislação ética quanto da jurídica. O que diferencia esses dois tipos de legislação (ética e jurídica) é o tipo de obrigação: enquanto o ético pede a conformidade da intenção com a lei, o jurídico pede apenas a conformidade da ação com a lei, excluindo a motivação. É o próprio Kant quem nos diz que:

a legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser também externa. Assim, cumprir uma promessa correspondente a um contrato é um dever externo, mas o mandado de o fazer unicamente porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence meramente à legislação interior. Portanto, o dever não pertence à Ética, como um tipo particular de dever (como um tipo particular de ações a que estamos obrigados) – uma vez que é um dever externo, tanto na Ética como no Direito –, mas porque a legislação é, no caso mencionado, interior e não pode ter nenhum legislador externo. É precisamente por esta razão que os deveres de benevolência se incluem na Ética, mesmo que sejam deveres externos (deveres referidos a ações externas), porque a sua legislação só pode ser interior. A Ética tem, decerto, também os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas, não obstante, tem também deveres comuns com o Direito, só que não o modo de obrigação (KANT, 2003 p.73)

Como se pode observar, o conceito de direito em Kant está ligado à sua doutrina moral e se diferencia da ética na medida em que apenas se atem à conformidade externa da ação com a lei. Resumindo: a doutrina moral rege tanto a ética como o direito. O que muda entre ambos, isto é, entre o direito e a ética, é o modo de obrigação, como vimos na citação acima. Porém, para a compreensão do que é o direito em Kant não basta apenas que se mostre a sua diferença frente a ética: é necessário expor o conteúdo da norma jurídica, o que nos remete agora para uma apresentação de sua doutrina do direito propriamente dita. É nela que compreenderemos a lógica básica do pensamento jurídico kantiano, o que será particularmente interessante para podermos pensar a avaliação jurídica que Kant fará, posteriormente, da revolução francesa.

2.3 A Doutrina do Direito

Após essa exposição do conceito de direito em Kant podemos com segurança prosseguir no que propriamente consiste o seu conteúdo. Em outras palavras, poderemos apreciar a transformação da ideia de legislação externa em princípios normativos de ação para o sujeito racional. Esses princípios para a ação somente exigem a conformidade com a lei, mas não necessariamente o seu acatamento íntimo. Eles se diferem, portanto, dos princípios éticos, onde é necessário haver adesão à lei desde a máxima, e não uma mera conformidade de ação. Portanto, uma doutrina do direito nada mais é do que “a soma daquelas leis para as quais é possível uma legislação externa”⁵.

Essas leis não são necessariamente promulgadas em algum lugar ou período histórico, mas emanam da própria razão pura em seu uso prático. Quando, por exemplo, fala-se de leis postas num ordenamento jurídico, está se falando do direito positivo e aquele que é versado nisto chama-se jurista. Este possui experiência no manejo da constituição existente. O conhecimento que ele possui a respeito do livro constitucional de sua nação e de sua dinâmica interna chama-se jurisprudência.

Porém, se perguntarmos a ele o que é o direito em si mesmo, poderemos não obter uma resposta suficiente, pois, neste domínio, se requer uma compreensão do que é o direito natural, isto é, daquele direito que compete ao ser racional enquanto tal, independente de contexto histórico. Neste âmbito só pode operar o pensamento de natureza filosófica, pois a questão concerne ao universal do direito. Através de uma filosofia do direito enquanto conhecimento sistemático da doutrina do direito natural é possível responder suficientemente a pergunta que acima foi lançada ao jurista.

Como já sabemos, o direito tem a ver apenas com a relação externa de uma pessoa com outras, desde que suas ações possam mutuamente se influenciar. Também sabemos que essa relação externa não leva em conta a matéria da escolha, isto é, o fim que cada um pretende com sua ação, mas somente a forma da relação. Interessa apenas se representação da ação é ou não compatível com a coexistência da liberdade dos outros.

Essa coexistência dos arbítrios, porém, não pode se dar pura e simplesmente como um acordo arbitrário, pois a pura razão prática ordena que tal

⁵ KANT, A Metafísica dos Costumes, 2003, pg. 75.

regulação se dê sob a égide de uma lei universal da liberdade. É por isso que Kant afirma: “O direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal da liberdade”⁶. Ora, qual seria essa lei universal da liberdade senão o imperativo categórico? Esse famoso conceito kantiano exerce, como podemos ver, uma orientação fundamental para a norma jurídica.

2.4 O direito e a moral: diferenças e pontos de contato

É no texto onde Kant desenvolve uma fundamentação da metafísica dos costumes que se desdobra as máximas fundamentais do imperativo categórico (as três famosas formulações do imperativo moral) a fim de que o sujeito racional possa reconhecer as implicações práticas da lei moral. Uma delas, particularmente importante para os propósitos desta pesquisa, é a fórmula da humanidade como fim em si mesma. Esta fórmula pede para que tratemos os outros não meramente como meios mas sempre simultaneamente também como fim em si mesmos. Nesta formulação surge claramente a presença desse “outro” que minha razão pede que se reconheça como uma pessoa, isto é, um sujeito de um direito fundamental: de ser preservado na sua liberdade.

Portanto, pode-se afirmar que essa menção a uma “lei universal da liberdade”, no conceito de direito, está apoiada na capacidade racional de reconhecimento recíproco dos agentes enquanto algo que não pode ser somente um meio para fins, mas, antes de tudo, como fim em si mesmo.

Em outras palavras, o ser humano não tem preço, somente dignidade, pois ele é (e deve ser) um fim para si mesmo. É a própria natureza racional que originariamente se põe como fim em si mesma. Por isso, apesar de não precisar que a intenção do agente seja pura e simplesmente pelo dever, o direito, no entanto, tem sua raiz numa consideração moral do mundo. O que os separa não é propriamente o conteúdo, mas a forma da obrigação.

É importante não perder de vista essa interação conceitual entre o direito e a moral, para que não incorramos no erro de achar que qualquer conexão entre ambos é impossível na filosofia política de Kant. Como teremos ocasião de mostrar mais

⁶ KANT, *Metafísica dos Costumes*, 2003, pg. 76.

adiante, a aproximação entre o direito e a moral na filosofia política de Kant se dá tanto de um ponto de vista teórico-normativo (princípio da publicidade) como antropológico-histórico (entusiasmo moral pelo direito na revolução francesa).

Portanto, é de se esperar que uma reflexão filosófica sobre o progresso histórico não se esgote numa perspectiva meramente jurídica, mas que também seja possível falar, em Kant, de uma consideração moral da história da humanidade. Isso, no entanto, será abordado posteriormente nesta dissertação.

Voltando propriamente à questão do direito, é importante salientar que não basta compará-lo com aquilo que ele não é. É necessário, também, expô-lo positivamente naquilo que ele é. Não há outra forma de fazer isso sem ser apresentando o seu princípio fundamental. Se o direito é o critério através do qual uma ação pode ser considerada justa ou injusta, o seu princípio fundamental deve ser alguma norma universal de justiça. Assim Kant o enuncia⁷:

Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.

Dessa forma, se minha ação está sob esse princípio ela é justa. Logo, aquele que por ventura se torna através de sua ação um obstáculo a minha ação justa me causa, por isso mesmo, injustiça. Isso implica logicamente em dizer que qualquer obstáculo a uma ação em si mesma injusta se caracteriza, por isso mesmo, num justo obstáculo.

Isso lembra a noção lógica de que a negação de uma negação é uma afirmação⁸. Olhando mais de perto para essa consequência lógica somos levados a perceber que, atrelado ao direito, está uma competência de exercer coerção. Em outras palavras, é perfeitamente legítimo que eu exija de todos os agentes racionais que sua conduta externa seja orientada de acordo com o princípio do direito. Dessa maneira, vê-se como o direito está efetivamente vinculado a uma competência para exercer coerção.

⁷ KANT, A Metafísica dos Costumes, 2003, pg. 76.

⁸ Kant não perde a oportunidade de destacar, em várias partes do texto ao qual faz parte a citação acima, a simetria que existe entre a metafísica moral e a matemática (às vezes até mesmo com a física). Isso reforça sua tese de que estamos lidando verdadeiramente com os princípios primeiros da ação racional pura, isto é, com uma metafísica dos costumes. Até mesmo as analogias com a metafísica da natureza participam do esforço de Kant de expor a unidade da razão em sua diversidade de usos.

As palavras de Kant a esse respeito são claras: “Portanto, ligada ao direito pelo princípio da contradição há competência de exercer coerção sobre alguém que o viola⁹.” Essa competência deve ser vista não meramente como competência de alguém para exercer uma legítima coerção, mas sobretudo como a legitimidade que certas ações têm de poder coexistir com uma coerção recíproca dos agentes racionais segundo uma lei universal da liberdade.

Um credor que exige que sua dívida seja paga está no fundo dizendo, através dessa exigência, que a ação que visa restituir uma dívida, isto é, uma coerção neste sentido, é completamente compatível com a liberdade de todos. O filósofo chega a dizer que direito e faculdade de obrigar são praticamente a mesma coisa. Inclusive, é essa a diferença que funda a divisão em deveres de direito e deveres de virtude: ambos estão postos sob o imperativo moral, mas o primeiro possui a faculdade de obrigar, isto é, a possibilidade de uma legítima coerção externa, enquanto o segundo não pode possuir esta prerrogativa.

Isso acontece porque é somente a partir do imperativo moral que podemos ter consciência da liberdade. Mas nem todos os deveres posto pelo imperativo moral são suscetíveis de uma coerção externa. Apenas aqueles fins que são ao mesmo tempo deveres externos podem ser passíveis de uma coerção externa.

Um exemplo disso é o cumprimento de um contrato: é um dever ao mesmo tempo ético e jurídico, sendo interessante notar aqui que a diferença consiste em que ele seria simplesmente ético caso eu o cumprisse mesmo sem a ameaça de uma coerção externa, mas se torna ao mesmo tempo um dever de direito (em sentido estrito) na medida em que é passível de uma coerção externa. Isso prova que a diferença fundamental entre os deveres de direito e de virtude não está na matéria do dever (o fim), mas no tipo de legislação (externa ou interna).

Com efeito, os deveres de virtude são aqueles que podem ser somente internos, enquanto os deveres de direito são aqueles que podem ser tanto externos como internos. O “interno” aqui tem a ver com o tribunal da consciência, enquanto o “externo” envolve a possibilidade de um julgamento externo por uma corte de justiça. Neste sentido, é correto dizer que certos deveres jurídicos podem coincidir com deveres de virtude, mas nenhum dever jurídico pode exercer uma coerção interna, isto é, determinar os fins da ação de outrem.

⁹ KANT, *A Metafísica dos Costumes*, 2003, pg. 78.

A doutrina do direito, finalmente, divide-se em direito inato e direito adquirido. Os primeiros são os direitos ditos naturais, pois independem da vontade do legislador, isto é, são aqueles direitos que pertencem a todos por natureza. Os segundos são chamados de “direitos positivos”, pois dependem da vontade do legislador.

Porém, é preciso compreender no que se funda a ideia de que existem direitos que pertencem a todos por natureza, pois isso poderia nos confundir com o jusnaturalismo clássico. Kant deixa claro que o único direito inato (do qual todos os outros vão derivar) é o direito à liberdade, isto é, a independência do próprio arbítrio em face do arbítrio de outrem. Este direito concerne ao homem por força de sua humanidade. É dele que se deriva o direito à igualdade (não estar submetido a nada mais do que aquilo a que ele também pode obrigar os outros) e, neste sentido, de poder ser tratado também como senhor de si mesmo, isto é, como dependente única exclusivamente de si (uma espécie de personalidade que se supõe necessariamente autônoma).

Ainda dentro do direito natural existe uma subdivisão sistemática: os direitos que existem antes e depois de uma justiça com força de resolução pública. Podemos ser levados a pensar que se trata de uma divisão do tipo “direitos naturais” e “direitos sociais”, mas isso é equivocado, pois equivaleria a dizer o estado de natureza se opõe ao estado social, quando, na ótica kantiana, o correto é dizer que o estado de natureza se opõe ao estado civil. Dessa forma, a correta divisão do direito natural é entre o direito privado e o direito público. Pois é possível que haja sociedade no estado de natureza, que não em si mesmo injusto, senão que é destituído de justiça.

Na próxima seção entraremos na relação que existe entre direito e Estado, pois nos interessa expor o programa do direito público em seus desdobramentos para além da esfera nacional, a fim de nos situar propriamente no âmbito em que se faz necessário pensar filosoficamente a história humana. Convém lembrarmos, mais uma vez, que a exposição da doutrina do direito, nesta pesquisa, tem uma importância capital na medida em que nos dá a concepção teórico-política que servirá, por sua vez, de fio condutor para compreender o sentido do progresso histórico.

A reflexão sobre a história se dá no âmbito de uma antropologia política, mas o homem, enquanto animal capaz de razão, faz-se precedido por conceitos metafísicos implícitos em suas considerações morais corriqueiras, o que torna

necessário em primeiro lugar trazer à luz essa metafísica prática, sem a qual os dados da antropologia (aqui os da história) não podem ganhar significação racional alguma. É por isso que preferimos neste trabalho expor primeiramente os dados da metafísica do direito para só então depois adentrar na filosofia da história como um todo¹⁰.

2.5 Direito Privado

Vimos na seção anterior que, em Kant, a doutrina do direito natural se subdivide em doutrina do direito privado e doutrina do direito público. O filósofo de Königsberg se filia à tradição da filosofia política moderna quando trabalha a sua própria concepção política. Mas a filosofia política de Kant tem sua própria complexidade e diferença diante dessa tradição, cuja tarefa de expor esses meandros extrapolaria os limites do que nos propomos a tratar aqui.

Em síntese, nossa preocupação é compreender a necessidade de uma consideração moral do progresso histórico para a sua filosofia política. Nossa hipótese a ser desenvolvida nesta dissertação é de que essa necessidade surge da estreita vinculação entre republicanismo e paz. Para demonstrar isso, precisamos primeiro percorrer os pormenores do direito público nacional e internacional, a fim de que possamos iluminar a problemática da paz perpétua.

Nosso interesse nesta seção nos concentrar no direito privado, para que fique clara a necessidade que instaura a ideia de um estado civil (a propriedade privada). Porém, é necessário começar por uma breve exposição da doutrina do direito privado, não de maneira exaustiva ou minuciosa, mas como elemento necessário de passagem para o estado civil. Começemos com as próprias considerações de Kant a respeito do direito privado¹¹:

A primeira e a segunda dessas condições podem ser chamadas *condição de direito privado*, enquanto a terceira e a última podem ser chamadas de

¹⁰ Podemos dizer que sem a metafísica do direito não é possível uma inteligibilidade própria para a história. Isso não significa dizer, como tentaremos mostrar ao longo desta dissertação, que o direito seja suficiente para a história. O problema da paz, que passa a preocupar mais Kant a partir da década de noventa, requer também uma reflexão sobre a possibilidade de se localizar interesses morais na história da humanidade, pois isto serviria como importante elemento para fundamentar a esperança na tendência histórica para a constituição republicana, a única que, segundo Kant, afastaria a guerra não meramente por razões prudenciais, mas por um interesse que em si mesmo é moral: o respeito pelo direito, que, segundo o filósofo, configurou-se historicamente na França revolucionária como direito de um povo de ser regido por suas próprias leis.

¹¹ KANT, A Metafísica dos Costumes, 2013, pg. 151.

condição de direito público. Esta não encerra deveres complementares ou outros deveres recíprocos humanos, além dos que podem ser concebidos no primeiro estado; a questão do direito privado é idêntica em ambas. As leis da condição de direito público, conseqüentemente, têm a ver somente com a forma jurídica de sua associação (constituição) em vista da qual essas leis têm necessariamente que ser concebidas como públicas.

Nesta passagem temos claramente a vinculação que existe entre, de um lado, o direito privado e, do outro, o estado de natureza e o estado social. Opõe-se a essa condição o chamado “estado civil”. A diferença fundamental é que apesar de valerem as mesmas leis de direito em ambas, o estado civil comporta uma justiça pública. É nele que os direitos do estado de natureza, isto é, os direitos privados, podem ganhar uma dimensão de efetivação plena.

Aqui se faz oportuno destacar um possível mal-entendido que possa haver se apressadamente igualássemos o conceito de estado de natureza ao conceito de direito privado. Quando se fala em “estado de natureza” estamos nos referindo a uma condição social onde ainda não há o aparecimento do Estado civil. Mas quando falamos em “direito privado” estamos nos referindo a um tipo de direito que cabe à pessoa individual no exercício de sua liberdade. O que ocorre em Kant é que o estado de natureza é possuidor de um direito privado provisório, isto é, é possível pensar um direito privado no estado de natureza, mas somente provisório, na medida em que a garantia plena da posse só se pode dar num estado de justiça pública.

Porém, como é possível ter algum direito no estado de natureza? Se ele existe, qual seria? É natural que vinculemos o estabelecimento do direito diretamente a uma norma constitucional. Porém, não podemos esquecer que os direitos naturais são justamente pensados como “naturais” porque são anteriores ao estabelecimento de um Estado, isto é, o seu conceito independe da existência de um aparelho estatal. Eles existem, antes de tudo, em função da natureza racional (prática) presente no ser humano e não em virtude de sua possível positivação por uma comunidade política.

Portanto, o consenso público legalmente instituído não é o fundamento do direito natural, muito embora seja necessário passar ao estado civil para que a sua garantia seja plena. Dessa forma, é perfeitamente possível dizer que existe direito inato no estado de natureza. O que não é possível dizer é que, neste estado, o direito esteja finalmente garantido.

Obviamente, devido ao fato do estado de natureza não possuir uma justiça pública não podemos falar, portanto, de um direito público. Só é possível então falar aqui de um direito privado. Nessa forma do direito o que está em jogo é a relação do

arbítrio com os objetos possíveis de sua escolha. Isso se dá porque a liberdade é um direito inato e um modo primário de exercê-la é através da posse de objetos exteriores.

É a pura razão prática que permite (e ordena) que os objetos exteriores sob cuja influência está o meu arbítrio possam, de alguma forma, ser entendidos como meu ou teu. Esse entendimento se dá porque somos seres racionais e a razão não somente lida com o entendimento dos fenômenos mas dita, também, regras para o arbítrio humano.

Como diz Kant: “É uma suposição a priori da razão prática, portanto, considerar e tratar cada objeto de meu arbítrio, objetivamente, como um possível meu ou seu”¹². Está como que inscrito na razão prática pura que os seres racionais devem reconhecer a possibilidade de uma mera relação entre o sujeito e algo externo como uma relação tal que pode (ou não) fundar uma posse.

Para possuir algo externo como meu, é preciso que eu possa declarar que o uso de outrem sem minha autorização me causaria dano. Do contrário, se não for possível eu dizer que me causa dano, então não é legítima dizer que aquele algo está sob condição de posse minha. Porém, é preciso analisar o que vem de fato a ser essa posse. Ter algo externo como meu significa que o seu uso por outrem sem meu consentimento me causa uma injusta restrição ao meu direito inato à liberdade. A invasão de uma casa minha que por ora não ocupo fisicamente, por exemplo, mesmo assim me causaria dano, mesmo que eu morasse em outra cidade. Portanto, é preciso que a posse seja pensada não somente como física, mas também como posse inteligível, pois do contrário o direito inato ao meu e o teu se reduziriam a uma mera posse empírica. Como diz Kant¹³:

Porém, a frase “um objeto é exterior a mim” pode significar ou que é um objeto meramente distinto de mim (o sujeito) ou, então, que ele também é para ser encontrado numa localização (positus) no espaço ou no tempo. Somente se entendida no primeiro sentido pode a posse ser pensada como racional; se tomada no segundo sentido, teria que ser chamada de posse empírica.

Porém, como é possível uma posse não-empírica? Como bem observou Ricardo Terra¹⁴, aqui parece resultar numa antinomia do conceito de posse: de um lado a ideia de que só é possível possuir algo como meu se ele estiver em minha

¹² KANT, A Metafísica dos Costumes, 2003, pg. 52.

¹³ KANT, A Metafísica dos Costumes, 2003, pg. 91.

¹⁴ TERRA, A Política Tensa, 1995, pg. 99.

posse empírica (tese), mas ao mesmo tempo é forçoso admitir também que deve ser possível uma posse ainda que o objeto de minha escolha não esteja diante de mim (antítese).

A antinomia logo se dissolve quando percebe-se que o termo “posse” está sendo usado em sentidos diferentes em cada uma das proposições: num primeiro momento estou falando de mera posse física e no segundo momento estou falando de uma posse propriamente jurídica, isto é, inteligível e fundado na razão. Através do postulado da razão prática para aquilo que pode ser meu ou teu, a saber, que todas as coisas devem poder ser de alguém antes que possam ser consideradas minhas, funda-se a possibilidade de uma posse racional.

O que Kant está dizendo, trocando em miúdos, é que uma coisa continua sendo minha ainda que eu não a detenha fisicamente porque há, na razão prática, esse reconhecimento do meu e do teu que vai além de uma mera posse empírica¹⁵. O direito já é, por si mesmo, uma posse intelectual, pois deriva da razão prática no uso da liberdade do arbítrio de acordo com uma lei universal. Não é algo que dependa da faculdade da sensibilidade, mas radica no entendimento, que fornece a regra prática para a possibilidade de adquirir algo no mundo como meu.

Como podemos observar, o postulado da razão prática quanto ao meu ou teu foi capaz de explicar como é possível ter algo como efetivamente meu: através da ideia de que tudo pode e deve ser de alguém. Se posso ser lesado pela perda de algo, é porque estou implicitamente afirmando que esse algo é minha posse.

Porém, este postulado ainda não é suficiente para explicar como é possível uma posse do tipo inteligível, pois a essa ideia requer que se responda a essa outra questão: como é possível uma proposição sintética a priori sobre o direito? Pois, se prestarmos bem atenção, o juízo “tal objeto é meu” é sintético, pois não se deduz diretamente do conceito de sujeito a ideia de que algo pode ser dele, ao mesmo tempo que este conceito é *a priori*, uma vez que o conceito de posse independe da condição sensível de ter fisicamente algo sob meu poder imediato ou não.

¹⁵ A possibilidade desse tipo de posse e, assim, a dedução do conceito de posse não-empírica, se fundam no postulado da razão prática no que toca aos direitos, a saber: “que é um dever de direito agir com os outros de sorte que o que é externo (utilizável) possa também se tornar de alguém”, justamente com a exposição do conceito de um objeto externo que pertença a alguém, uma vez que esse conceito se apoia simplesmente naquele de posse não física. KANT, *A Metafísica dos Costumes*, 2003, p. 93.

Segundo Kant, somente é possível justificar a possibilidade da posse do tipo jurídica (isto é, o direito privado como um todo) se supormos que tudo o que existe e que pode ser objeto de minha escolha está sob uma “comunidade original”. Essa comunidade original não é uma ideia tirada da experiência, mas é a condição racional sem a qual não é possível pensar uma posse jurídica (a posse empírica já é possível pelo postulado da razão prática frente ao meu e o teu). Essa comunidade originária nada mais significa do que isso: o direito que eu penso ter diante de algo que possuo somente é direito meu porque, antes de qualquer coisa, a humanidade é potencialmente possuidora de tudo. Kant dá um exemplo da posse de um pedaço de terra¹⁶:

Desta forma, por exemplo, tomar posse de um pedaço de terra separado é um ato de escolha particular sem ser, por isso, arbitrário. O seu possuidor funda seu ato numa posse inata em comum da superfície da terra e numa vontade geral que lhe corresponde a priori, que permite sua posse privada.

Interessante notar que a posse jurídica não é derivada de um ato da experiência, mas sim de um princípio da razão no seu uso prático, que diz que os objetos exteriores devem poder ter possuidor (postulado da razão prática), e isso por sua vez porque originariamente eles devem ser pensados como possuídos por todos (comunidade original).

A tradição da doutrina da propriedade anterior a Kant entendia a posse como um fato empírico, a ponto de associar, como faz Locke, a propriedade ao trabalho¹⁷. Para Kant, admissão de que a propriedade seja fruto do trabalho nada mais seria do que uma derivação empírica da doutrina do direito privado. Essa diferença de Kant em relação a seus predecessores no tratamento dos temas políticos se deve ao fato de que o filósofo trata a dimensão prática a partir da noção de ideia, e não meramente através de uma antropologia.

Isso faz com que a política seja pensada através de ideais normativos que, apesar de abstratos, tem sua realidade assaz confirmada justamente pelas reivindicações da própria vida prática do homem. Um exemplo é essa ideia de comunidade originária, que, de alguma maneira, já prepara conceitualmente a passagem para o que depois será, no direito público, a ideia do contrato originário. A

¹⁶ KANT, A Metafísica dos Costumes, 2003, pg.96.

¹⁷ LOCKE, Segundo tratado sobre o governo, 1973,§ 27.

diferença é que no contrato originário o que se funda é a coisa pública, isto é, o Estado, junto com o direito político, enquanto que a comunidade original funda a possibilidade da coisa privada, isto é, da possibilidade de que algo possa ser uma propriedade minha, mesmo que dela eu não detenha imediatamente uma posse física.

Sem a fundação de um poder legal coercitivo externo o direito à propriedade redundaria em um direito de índole provisória. A partir disso se pode concluir que, se é um dever de direito o respeito recíproco da propriedade, então, será também um dever entrar numa condição civil, pois somente nesta eu posso garantir previamente ao outro de que eu estou disposto a respeitar sua propriedade, pois uma tal transgressão acarretaria, neste novo contexto, numa sanção pública onde o dano que por ventura ambos possam causar um ao outro seria de algum modo reparado.

Mesmo que não haja uma constante explosão de hostilidade mútua o fato mesmo de se encontrar num estado de natureza já é, em si mesmo, causador de injustiça, uma vez que impede que o direito ao que é meu ou teu possa ser definitivamente garantido contra toda arbitrariedade alheia. É como se isto fosse um obstáculo a liberdade de ter algo como meu, sobretudo quando essa possibilidade está completamente de acordo com uma lei universal da liberdade. Portanto, é um dever jurídico constranger os outros sujeitos de direito a se encontrarem numa condição de justiça pública, onde a vontade individual possa ser mediada pela vontade geral, que por sua vez terá poder de coerção pública legal diante dos litígios.

Chegamos então no estado civil, onde começará a funcionar uma justiça pública, com poder de coerção legal externa aplicável a todos. Sabemos que a doutrina do direito privado em Kant ainda possui uma exposição do direito de propriedade, do direito contratual e do direito de sociedade doméstica, divisão essa que corresponde aos conceitos de objetos externos que podem ser meus ou teus (§4), a saber, uma coisa corpórea externa a mim, a escolha de outrem de realizar um ato específico e o estado de outrem em relação a mim. Porém, analisá-los aqui só tornaria este trabalho desnecessariamente exaustivo, pois o nosso foco é a dinâmica do direito público, que será o lugar onde serão desenvolvidas as ideias de estado civil e república.

2.6 Direito Público

Por “direito público” se entende normalmente o conjunto de leis que precisam ser promulgadas para que se crie uma condição jurídica. Neste sentido, ele pode ser tanto um conjunto de leis para um povo quanto uma pluralidade de povos. No interior de uma nação essa forma de relação recíproca entre os indivíduos é chamada de condição civil (*estatus civilis*). Quando essa relação é pensada não somente entre indivíduos mas também ente estes e outros na condição de membros da ordem pública, têm-se o que se chama de “Estado”.

Como se pode ver, Kant dá ao Estado uma ideia de verticalidade e à condição civil uma relação horizontal. A condição civil de justiça pública requer um poder que esteja acima dos demais indivíduos para que haja força legal suficiente capaz de, por sua vez, exercer coerção em qualquer atitude que viole as leis da legalidade externa. Essa relação entre os que devem mandar e os que devem obedecer funda a ideia de Estado.

Somente quando essa relação entre os que mandam e os que obedecem é pautada, ela mesma, na ideia de que aqueles que estão obedecendo sejam eles também participantes do processo de elaboração da lei, é que é possível falar de um Estado republicano. Porém, deve-se distinguir em Kant um sentido mais amplo para o conceito de república, que fica claro logo neste trecho: “devido à sua forma, pela qual todos estão unidos através do seu interesse comum de estar numa condição jurídica, chama-se o Estado de a *coisa pública (res publica latius sic dicta)*”.¹⁸

Como se pode ver, o termo “república” comporta uma certa latitude. Na verdade, o uso desse termo sempre foi ambíguo ao longo da história das ideias políticas, pois ora significava meramente uma sociedade politicamente organizada, ora viria a significar um tipo de governo mais especificamente qualificado, marcado sobretudo pela divisão interna dos poderes. Até mesmo algumas monarquias foram chamadas de “república”¹⁹.

Porém, nenhuma das repúblicas que se possa encontrar na história anterior a Kant se prestam a se qualificar *estritamente* como república nos termos em que o filósofo dá. Pois Kant entende a república como uma forma de governo e não como

¹⁸ KANT, A Metafísica dos Costumes, 2003, pg. 153.

¹⁹ A título de exemplo do que ora estamos falando é Jean Bodin, que escreve em 1576 um texto sobre os atributos do Estado monárquico sob o nome de La République.

uma forma de Estado. Governar de um modo republicano é possível tanto numa monarquia, como numa aristocracia ou democracia. Quando se fala de república se está simplesmente falando de uma organização interna do Estado tal que o poder do governante não seja, ao mesmo tempo, o poder legislador.

Trata-se, tecnicamente falando, da conhecida doutrina da separação dos poderes de Montesquieu. Essa separação, para Kant, não tem apenas o interesse de limitar o poder, mas, ao conferir a soberania ao legislativo, está em cena a possibilidade também de realização da autonomia de um povo, isto é, de que as leis que eles devam obedecer não sejam arbitrárias, mas providas de seu próprio seio enquanto vontade unida e representada. Esse caráter de autonomia que a república oferece inevitavelmente a aproxima de uma virtude moral. Essa virtude do tipo moral seria, na compreensão de Klein, um campo intermediário entre a ética e a moral²⁰.

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

Não é à toa que Montesquieu relaciona a república a uma “virtude política”²¹, isto é, de um amor à legalidade e à pátria, daí sua dificuldade em realizar-se e sobretudo de se manter. Para Kant, a ideia de república, apesar de ser apenas uma forma de governo mais adequado ao direito natural, possui uma qualificação moral, pois é nela que o homem é tratado como fim em si mesmo e não como mero meio para o arbítrio de outrem. Neste sentido, pode-se dizer que atrelado ao conceito de república está a ideia moral de dignidade humana. Como diz Leonel Ribeiro dos Santos²²

²⁰ KLEIN, Joel Thiago. Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia – (UFSC). Florianópolis, p.66. 2012.

²¹ “Ce que j’appelle vertu dans la république ... ce n’est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne; c’est la vertu politique; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain. ... J’ai donc appelé vertu politique l’amour de la patrie et de l’égalité.” MONTESQUIEU. Oeuvres complètes. Paris, Seuil, 1964, p. 109.

²² RIBEIRO, Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República Mundial”.2010, p. 21.

A verdadeira ideia kantiana de república e de republicanismo não deve ser procurada andando para trás, buscando-a nas experiências históricas que levam esse nome ou na história das ideias políticas, mas andando para a frente, como realização de uma exigência da razão, e ela se recomenda pela sua qualificação jurídica e moral e é por isso que é também a mais capaz de resolver tecnicamente a pacificação, não só no interior de cada Estado como até nas relações entre os Estados.

Kant, ao que sugere o trecho que outrora citamos aqui e que foi retirado da *Metafísica dos Costumes*, segue essa mesma linha de raciocínio. Acreditamos que isso é suficiente para mostrar que existe uma diferença semântica significativa entre a noção de mero Estado civil e a ideia de república. Essa diferença nos será de particular relevância, pois é a partir dela que, a nosso ver, surge na filosofia política de Kant a necessidade de pensar o progresso histórico não somente vinculado ao direito, mas também, de alguma forma, à temática da disposição moral. Pois um dos principais requisitos para a paz internacional é que a constituição interior de cada Estado possa ser republicana, como diz Kant no primeiro artigo definitivo para a paz perpétua: “a constituição civil em cada Estado deve ser republicana”²³

Voltando ao direito público, é importante mais uma vez lembrar o que o suscitou: a necessidade de que a propriedade seja não apenas provisória, mas definitiva. Quando os homens passam a erigir uma estrutura de justiça pública para a proteção da propriedade, diz-se a partir daí que nasce um Estado civil. Mas Kant não entende essa passagem como um fato histórico, mas antes de tudo como uma necessidade da razão. Essa passagem se dá pelo “contrato originário”, que não deve ser buscada em algum lugar do passado, pois consiste apenas numa ideia da razão para orientar (e legitimar) a construção de futuras estruturas políticas que pretendam vir a ser o reflexo do direito natural.

Porém, é uma norma racional não para o povo, mas para o governante: este deve legislar como se a lei emanasse da vontade unida do povo e não meramente a partir de princípios arbitrários, como, por exemplo, a noção de que autoridade do governante é legitimada pela tradição. É isso, basicamente, a essência do contrato: um pacto entre povo e governante onde há deveres e obrigações recíprocas fundadas na ideia de direito natural. Nessa condição, os indivíduos em sociedade não são mais

²³ KANT, A Paz Perpétua, 2009, p. 137.

somente súditos, mas também sujeitos de direito, isto é: cidadãos. Sobre isso nos diz Kant²⁴:

Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade.

Como se pode constatar, Kant filia-se à tradição contratualista da filosofia política, que era dominante em seu tempo. Porém, é importante ressaltar que o filósofo transforma o contrato em uma ideia. Isso se dá porque se pensarmos o contrato social como um fato que tenha ocorrido efetivamente na história, corremos o risco de confundir o plano das ideias com o plano da realidade, o que daria ensejo a uma política revolucionária, isto é, uma tentativa de realizar a utopia na realidade sem nenhuma mediação. Bobbio chega mesmo a afirmar que tal forma de pensar o contrato refletia um traço conservador no pensamento político kantiano²⁵.

Seja como for, o contrato pensado como ideia funda a política na razão e não mais na história, em Deus ou no cosmos. Se a diferença da filosofia política dos antigos para os modernos é, justamente, essa negação que os últimos defendem (desde Hobbes) a respeito da naturalização da política, Kant representaria a culminância desse processo na medida em que situa a natureza do Estado inteiramente em uma dimensão que transcenderia o natural: a ideia racional da liberdade.

Portanto, o Estado de direito, enquanto ideia racional e expressão direta do contrato originário, seria um projeto que dirige sua atenção ao futuro e não ao passado, numa trajetória que jamais pode ser pensada como tendo um ponto final. O que o diferenciaria de uma mera associação humana é que, neste tipo especial de união das vontades, aqueles que são legislados também devem participar da elaboração das leis, mas não diretamente e sim através de representantes²⁶.

Isso significa, indubitavelmente, que a razão reconhece que o indivíduo é não somente um elemento passivo, mas é (e deve ser) um sujeito de direitos. Como a todo direito corresponde também uma obrigação, Kant dividirá o conteúdo do

²⁴ KANT, Sobre a expressão corrente: isto poder ser correcto na teoria, mas nada vale na prática, 2009, p.88.

²⁵ BOBBIO, Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant, 2000, pg. 207.

²⁶ E isso é o que diferencia república de democracia: nesta última o povo decide diretamente, sem representação.

contrato originário em “direitos políticos” e “obrigação política”. No primeiro, falará das prerrogativas do cidadão: liberdade, igualdade e independência civil. No segundo, falará do direito do Estado, isto é, das prerrogativas daquele que é detentor factual do poder político.

Não faremos uma exposição desses pontos pois, além de não ter uma relevância direta em nosso tema, estenderia desnecessariamente este trabalho. Não é o nosso foco discutir os problemas do direito político. Nosso objetivo neste capítulo é apresentar os conceitos que adentram o problema das relações internacionais, lugar de onde surgirá, finalmente, a demanda filosófica por uma história da humanidade.

3 A RELAÇÃO ENTRE OS ESTADOS: AS CONDIÇÕES JURÍDICAS PARA O ESTABELECIMENTO DE UM ESTADO DE PAZ ENTRE OS POVOS

A passagem do estado de natureza ao estado civil se dá, como vimos anteriormente, através do contrato originário. Assim resolve-se o problema do estado de natureza no interior de uma sociedade. Mas de nada adianta ter uma constituição civil no interior de um Estado se, na relação com os outros corpos estatais, vigora ainda um estado de natureza, pois a ameaça recíproca que ambos representam, justamente por essa ausência de uma condição jurídica, estimula os governos a estarem constantemente preparados para uma eventual guerra.

Infelizmente, nessa condição de ausência de uma mediação jurídica, a guerra é muitas vezes a única forma com que um Estado dispõe para fazer valer os seus direitos. Essa prontidão para a guerra faz com que se utilize dos seus súditos como se fossem meras coisas, o que dificulta enormemente a promoção de uma situação jurídica que tenha em seu cerne a ideia da dignidade humana. Por isso, Kant dirá que: “o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que esse último o seja”²⁷.

Como podemos ver, o mesmo problema que suscitou a saída do estado de natureza para o estado civil no âmbito de uma sociedade agora ressurge no âmbito da relação entre Estados. É preciso, então, expor como a razão prática jurídica vem a desenhar as condições a priori do estabelecimento de uma condição legal também entre os Estados. É sob essa condição jurídica entre os Estados que podemos seguramente caminhar no sentido de um estado de paz entre as nações. A seguir, mostraremos os principais pontos para a paz perpétua no que diz respeito aos direitos que devem ser paulatinamente instituídos.

3.1 O primeiro artigo definitivo: republicanismo e paz internacional

Um dos primeiros elementos jurídicos que devem ser efetivados para a manutenção de um estado de paz entre os povos é a ideia kantiana de que os Estados nacionais devem se constituir em repúblicas. Kant acredita haver uma relação

²⁷ KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 1986, pg.16.

intrínseca entre república e paz. O tema da república, porém, não é algo recente na produção filosófica kantiana. Na *CRP* (1781) encontramos o filósofo discorrendo sobre a natureza das ideias da razão e citando como exemplo a ideia de uma república:

Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade* humana, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural consequência), é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as ideias autênticas em matéria de legislação²⁸.

Não se trata, porém, da representação empírica de repúblicas (*república phaenomenon*), mas sim da representação de uma ideia de república (*república noumenon*), que é, não obstante, necessária racionalmente porque é, ao mesmo tempo, o fundamento de qualquer constituição política que se pretenda adequada à natureza de seres racionais. Por isso que a experiência que se sucedeu à revolução francesa não pode ser usada como argumento acerca da viabilidade ou não do ideal republicano, como faz um contemporâneo de Kant, chamado Friederich Gentz, que escreveu uma recensão à obra *à Paz Perpétua*²⁹.

Segundo ele, o melhor argumento em favor da negação da república seria o terror que a revolução francesa depois viria a manifestar. Porém, para Kant, não importam os acontecimentos revolucionários em si, que podem até fracassar, mas justamente aquilo que está por trás desse movimento: a ideia de uma república como a única constituição que faz justiça aos direitos naturais do homem. Como já dissemos, a constituição republicana está fundada na ideia do contrato originário, e, portanto, é a guardiã da liberdade, igualdade e independência dos seus súditos, conferindo assim, pela possibilidade de uma atuação ativa do indivíduo como cidadão nas deliberações políticas, um aspecto pacífico, pois faz depender a guerra de um consenso entre governantes e governados. Kant pode ser visto, como lembra Nour³⁰, como um precursor do pacifismo democrático, com essa ideia de que as nações republicanas são em si mesmas propensas à paz.

²⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2010, pg. 310.

²⁹ Cf. GENTZ apud COVES. “De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: la recepción de la paz perpétua entre seus coetáneos”. In: ARAMAYO (org.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de hacia la paz perpétua de Kant*, p.176.

³⁰ NOUR, *Os Cosmopolitas. Kant e os “Temas Kantianos” em Relações Internacionais*, 2003, p.29.

Como diz Kant na obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, existem quatro possíveis combinações entre lei, liberdade e poder: a liberdade e lei sem poder é a anarquia; a lei e o poder sem a liberdade (despotismo); o poder sem liberdade e lei (barbárie); e, finalmente, o poder com liberdade e lei (republicanismo)³¹. Há, portanto, nessa forma de governo, chamada republicana, um equilíbrio entre lei, poder e liberdade, que é a perspectiva que mais estaria conforme às exigências de um ser racional.

Um governo republicano é aquele em que há a uma separação entre poder executivo e poder legislativo. Portanto, nesta forma de governo, o monarca não pode ter o poder absoluto. Ele deve ser visto como um zelador do sagrado direito da humanidade. Um exemplo disso pode ser visto na ideia kantiana de que o governante não pode usar dos seus súditos como meras coisas:

Que direito tem um Estado, relativamente aos seus próprios súditos, de os usar na guerra contra outros Estados, de despende de seus bens e mesmo sua vida nela, ou os expor ao risco, de tal modo que o fato de irem à guerra não depende de sua própria opinião, mas podendo eles ser a ela enviados pelo supremo comando do soberano³²?

Como se pode ver, essa ótica é bem diferente de Hegel, que na sua filosofia do direito, afirma que o cidadão deve prontamente aceitar o perigo, sacrificar a sua vida e propriedade, pois o seu ser está diretamente subordinado à independência e soberania do Estado³³. Em Kant, temos o que podemos chamar de hegemonia cidadã, onde o polo central de toda legitimidade política está assentada no caráter autônomo do exercício da cidadania.

Porém, Kant tem consciência da dificuldade de sustentação dessa opção política, e acredita, justamente por isso, que a melhor forma de conservá-la é através da formação de uma contínua liga de povos que, por sua vez, devem mutuamente se protegerem e serem regidos por leis de justiça pública. Tal liga no início pode conter apenas poucos países, mas com o tempo, principalmente por causa da pressão dos mercados, deve progressivamente ir englobando todos os povos da terra.

³¹ KANT, *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, p. 224-225.

³² KANT, *A Metafísica dos Costumes*, §55, p. 187.

³³ HEGEL. *Princípios da filosofia do direito*, §324, p.296.

3.2 Segundo artigo definitivo: o direito das gentes e a federação das nações

É importante salientar que Kant não concebe as relações internacionais como um contínuo de grandes conflitos apenas pelo fato de não haver ainda uma regulação jurídica. Porém, apesar de não haver uma explosão de hostilidade a todo momento, o fato mesmo de suas relações ainda não serem mediadas pelo direito faz com que se viva num estado de guerra, ainda que isso não signifique imediatamente o deflagrar de um conflito real. É preciso sair dessa situação, pois a guerra jamais pode estar de acordo com a pura razão prática. Ela é uma afronta tanto ao direito quanto à moral.

O dever de sair da guerra e promover a paz, portanto, é um imperativo tanto do direito como da moralidade. Como já se sabe, ligado ao direito está a faculdade de coagir. É por isso que existe, então, o direito de coagir os outros Estados a entrarem numa espécie de associação civil que possa ser, por sua vez, garantia do direito de cada Estado. Kant a chama de “federação de paz”, pois tem em vista eliminar as causas da guerra e não meramente constituir pactos de paz³⁴. Mas esta federação jamais poderia se tornar um Estado mundial, pois este seria, segundo Kant, o maior dos despotismos, na medida em que contradiria expressamente o princípio básico da soberania estatal.

Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista de sua segurança, pode e deve exigir dos outros que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos³⁵.

É preciso que fique bem claro a intenção de Kant quando se debruça sobre o direito das gentes: o mundo já se encontra numa situação tão perigosa de potência

³⁴ Antes mesmo de analisar as condições formais para a instituição de um estado de paz entre os povos Kant põe seis condições preliminares para que isso possa ser posto em efetividade. Tais condições, apesar de serem de natureza empírica, são, no entanto, igualmente fundamentais na medida em que minimizam bastante as possibilidades de conflito. São elas: 1- a invalidade de um tratado de paz que tenha sido feito com a intenção secreta de uma guerra futura; 2- a não-instrumentalização de um Estado pelo outro; 3 - a diminuição progressiva dos exércitos permanentes; 4- não endividamento público por assuntos de política externa; 5 - a não-intervenção pela força na constituição de um outro país; 6 - a proibição da guerra de extermínio e um mínimo de confiança mútua interestatal mesmo na guerra.

³⁵ KANT, A Paz Perpétua, 2009, pg.143.

militar e clima de hostilidade entre as nações que faz com que, dessa forma, a paz não seja mais somente um doce sonho, mas, antes de tudo, uma necessidade cada dia mais urgente. Hoje, em nossos dias, essa periculosidade põe em risco não somente o projeto civilizacional, mas a própria humanidade enquanto espécie.

O desafio dos homens seria, nesta perspectiva, não a eliminação do conflito, mas a sua administração dentro de condições de liberdade e igualdade. Isso vale tanto para o interior de um Estado como nas suas relações exteriores. A razão prática, por meio do direito, nos dá o roteiro que deve ser seguido caso o homem queira estar de acordo com sua natureza racional.

Dessa forma, quando se avalia a realidade através do prisma racional, logo se percebe que é necessário uma liga das nações conforme a ideia do contrato originário. Kant explicita isso no segundo artigo definitivo para a paz perpétua: “o direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres”(KANT, 2009, p.143).

Porém, como é possível acenar para um contrato entre as nações se elas não podem admitir um soberano? Kant nos alerta justamente para esse fato quando diz que não é permitido que seja criado um ente soberano entre as nações. Os Estados, assim como os indivíduos, são pessoas morais, portanto, não podem ser usados como meros meios. O contrato civil sofre, então, uma leve mudança quando o assunto é o direito das gentes: aqui, os Estados se associam para protegerem-se mutuamente, mas entre eles não deve ser criado um outro Estado.

A ideia de associação remete a uma relação horizontal entre entes estatais livres e que, por isso mesmo, podem sair dessa liga quando bem entenderem. A força que essa união evoca já é suficiente para afastar a guerra, não sendo, portanto, necessário a criação de um poder soberano do tipo supra-nacional. Isso fica apenas na ideia de uma república mundial. O sentido dessa associação é a criação de um espírito republicano também nas relações entre os Estados, isto é, onde o que reina é o direito e não a força.

Deve-se ficar claro, porém, que não se trata da criação de leis públicas de alcance internacional, mas sim de um direito privado, na dimensão mesma do direito natural, que cada estado toma para si³⁶. Kant entende que com o tempo esse requisito

³⁶ “Deve-se ficar claro que esses direitos não se referem ainda à promulgação de leis públicas, é tão somente um direito privado, natural que cada Estado dá para si” (LIMA, Francisco Jozivan Guedes

pode ir naturalmente se estendendo às outras nações, até culminar numa federação de paz, situação essa onde os Estados podem contar com o direito como instrumento de mediação dos seus conflitos. Porém, enquanto isso não é realidade, os Estados causam injustiça uns aos outros meramente por estarem numa condição de ausência de direito. Logo, é justo qualquer coação que lute contra esta condição.

No entanto, mesmo estando num estado de natureza, é possível dizer que há direitos dos Estados. Ainda que esses direitos possam não ser eventualmente atendidos (pois não há um tribunal internacional de justiça pública) eles são, no entanto, altamente legítimos, pois radicam na razão prática pura de uma tal maneira que o seu desrespeito é sentido negativamente em toda parte do globo. É por isso que existe um interesse prudencial na paulatina construção desses direitos por parte dos governantes: eles não querem inflamar a revolta dos seus cidadãos, pois isso dificultaria a administração do governo. Segundo Kant, esses direitos dos Estados podem ser dividido em três momentos: direito de ir à guerra; direito na guerra; direito após a guerra.

O direito de ir à guerra, segundo o filósofo, somente deve acontecer se o Estado for violado ou retaliado, nunca o contrário. Para isso, terá que o seu inimigo ser considerado injusto, pois, obviamente, se considerarmos justo o inimigo é porque nós mesmos enquanto Estado é que estamos sendo injustos com o outro.

Mas o que seria um inimigo injusto no âmbito das relações interestatais uma vez que, como se sabe, elas se encontram num estado de natureza? Ora, da mesma forma como a justiça antecede o advento do Estado como direito natural e privado, a possibilidade de injustiça no âmbito das relações internacionais não depende que exista um Estado mundial que qualifique tal ou tal ação estatal como injusta.

No âmbito internacional, portanto, é injusto o inimigo cuja vontade, uma vez publicamente expressa e sendo universalizada, tornaria impossível a própria paz, contribuindo dessa maneira para perpetuar o estado de natureza entre os povos. Tratar-se-ia de um tipo de ação cujo princípio subjacente destrói a confiança mútua e, neste sentido, a esperança de um futuro acordo de paz. Outra condição muito

de. A teoria kantiana das relações internacionais: pressupostos morais, jurídicos e políticos, 2015, pg. 119).

importante que entra no direito de ir à guerra segundo Kant é o dever de consultar os cidadãos se estes desejam ou não aderir a ela.

Isso apenas é possível numa forma de governar que leva em conta os seus súditos também como sujeitos ativos de direito, isto é, como cidadãos, ou que, pelo menos, o detentor do poder governe como se fosse o próprio povo se autogovernando. Percebe-se que aqui se está falando da forma de governar republicana, aquela mesma que Kant acredita tender, por sua própria natureza consensual, para a paz.

O direito na guerra, por sua vez, é o mais difícil de ser tematizado. Pois, é natural que surja a seguinte dúvida: é possível falar de direitos em uma situação de guerra? Kant certamente responderia que sim, pois desde a doutrina do direito já estamos familiarizados com a ideia de que existem direitos num estado de natureza.

O estado civil, para Kant, não “cria” direitos novos, ele apenas institui os direitos que já existiam no estado de natureza. O mesmo ocorre com o estado de natureza entre os povos: enquanto não se monta um efetivo Estado dos povos, reina uma espécie de direito privado dos mesmos. Ele pode até não ter a mesma força coercitiva como os direitos civis num Estado, mas certamente são reconhecidos e exigidos pela própria racionalidade humana, sendo a guerra apenas o momento apropriado em que essas exigências racionais resplandecem com todo vigor e clareza.

Basicamente, então, ele só pode ser um direito: o de travar uma guerra de tal modo em que os princípios adotados deixem sempre em aberto a possibilidade de sair do estado de natureza. Para isso, é necessário então que a guerra não seja do tipo punitiva, pois isso pressupõe que o inimigo cometeu injustiça ao se defender, o que é em si absurdo.

Também não pode ser uma guerra que tenha em vista a subjugação ou extermínio do outro povo. Toda guerra deve ser um meio de defesa que infelizmente é o único recurso possível numa situação de ausência de condição jurídica internacional, como é o caso nos tempos de Kant e, em certa medida, do nosso.

Por último, mas não menos importante, é lembrar que qualquer meio de defesa que uma nação possa se utilizar é permitido, exceto se for o uso de seus súditos como espões, assassinos, envenenadores, franco-atiradores ou espalhadores de falsas notícias. Pois o uso dos súditos desta maneira não somente violaria a dignidade humana, obrigando os seus membros a agirem de uma maneira oposta à moral, como também arruinaria a possibilidade de uma confiança mútua

capaz de dar fim, mesmo que num futuro não tão breve, à situação de guerra ora vigente.

O direito após a guerra, por sua vez, deve versar sobre as condições em que o vencedor deve dispor ao vencido de tal maneira que com isso não venha a violar a ideia do Estado como pessoa moral. Por isso, cabe ao vencedor chegar a um acordo com o vencido e manter as negociações de paz mesmo depois de sua conclusão.

Não deve haver, portanto, cobrança ao vencido por eventual prejuízo durante a guerra, pois isso seria pressupor que o oponente lutaria uma guerra injusta, o que é contraditório, pois num estado de guerra admitir que ela é injusta para ambos os lados é o mesmo que dizer que ambos não têm direito de ir à guerra (e esse direito, como vimos, existe).

Mesmo que, por ventura, seja possível admitir que o outro lutou numa guerra injusta, a retaliação do vencedor no vencido seria de caráter punitivo, o que já por si só destruiria do direito do vencedor de cobrar, isto é, ele perderia o direito de cobrança. Os súditos do povo vencido não devem perder sua liberdade civil, o que faz com que a relação entre vencedor e vencido seja como a de uma metrópole e o seu Estado colônia. Kant cita, como exemplo, a situação da Grã-Bretanha e da Irlanda no seu tempo.

Por fim, fica claro pelo exposto que o direito após a guerra é fundamentalmente um direito de anistia. Em outras palavras, Kant está sendo coerente com a sua doutrina do contratualismo, pois só é possível considerar injusto um inimigo que porventura viola um contrato pré-estabelecido³⁷. Fora de uma situação contratual, mesmo que ideal, nenhum inimigo pode ser injusto, mesmo que seja um direito de um Estado defender-se de uma hostilidade vizinha.

3.3 Terceiro artigo definitivo: o direito cosmopolita e a cidadania mundial

Por fim, como última forma do direito público, Kant nos apresenta o direito cosmopolita. A ideia de uma cidadania cosmopolita já existia entre os Estóicos. Mas foi Kant quem inovou quando a transformou em um direito. Agora, o homem deve ser tratado como um “cidadão do mundo” (*Weltbürgerlich*). Assim ordena a pura razão prática. Ele tem, portanto, direito a ser respeitado em função de sua pessoa moral

³⁷ Em Kant, vale lembrar mais uma vez, esse contrato é uma ideia da razão, mas que tem sua realidade na própria necessidade que os homens têm diante do problema político.

mesmo que esteja em terras estrangeiras, assim como o dever de não criar condições hostis para com os nativos. Trata-se de um direito que deve ser limitado ao âmbito de uma visita, isto é, de não ser tratado com hostilidade aprioristicamente, e não um direito de estabelecimento³⁸.

É interessante notar que, segundo Kant, esse direito é uma consequência lógica dos outros dois anteriores: o civil e o das gentes. Ora, é fácil perceber que no direito cosmopolita existe mesmo tanto a ideia de uma cidadania (direito civil) e de relação entre Estado (direito internacional), na forma de um direito de cidadania mundial. É como se o direito civil correspondesse à categoria de unidade, o direito das gentes à categoria de pluralidade e, por fim, o direito cosmopolita correspondendo à categoria de totalidade.

A ideia de um direito cosmopolita é uma consequência do paradigma da modernidade que põe o centro da vida normativa no direito natural do indivíduo. Com o desenvolvimento das relações comerciais ao longo do globo terrestre, é necessário que os indivíduos humanos possam dispor de algum dispositivo jurídico capaz de os representar, mesmo fora do âmbito de sua nação. Kant entende encontrar a legitimidade desse direito na ideia de posse comunitária da superfície da terra.

Como se sabe, no estado de natureza, todos os indivíduos têm igual direito de posse sobre o solo. Assim, é necessário que um indivíduo possa ser tratado com respeito para além da cercania da sua nação, pois a totalidade do solo de alguma forma lhe pertence enquanto humanidade. Esse direito de estar em terras estrangeiras deve ser apenas de visitá-los, isto é, é apenas um direito à hospitalidade, conforme o terceiro artigo definitivo para a paz perpétua: “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”³⁹.

Mesmo as nações mais primitivas não podem ser tratadas como incapazes de um contrato, e muito menos é permitido que se aproveite da sua inocência a seu desfavor. Pois a razão, principalmente em seu uso prático, é algo que habita em todo homem, o que faz com que o desprezo desse direito se traduza em ações políticas completamente ilegítimas. A própria violação desse direito em qualquer parte do

³⁸ NOUR. À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais, 2004, p.56.

³⁹ KANT, A Paz Perpétua, 2009, p. 148.

globo é sentida por todas as nações. É em virtude disso que Habermas afirma que Kant, de alguma forma, antecipou uma espécie de “opinião pública mundial”⁴⁰.

Seja como for, é certo que esse direito restringe-se tão somente a um “direito de visita” (*Besuchrecht*), pois não é permitido ao estrangeiro (hoje diríamos o “imigrante”) que possa instalar-se de tal modo criar algum tipo de hostilidade com os nativos, nem vice e versa. Kant certamente está fazendo uma crítica das pretensões colonialistas do seu tempo. O filósofo mesmo diz⁴¹:

Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na visita a países e povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a conquista dos mesmos).

Kant tem bem em mente que a maldade da natureza humana se encontra visível sobretudo nas relações internacionais. No interior de um Estado, essas tendências insociáveis do ser humano ficam camufladas devido à coação do direito público. Mas no âmbito internacional, onde não há a possibilidade de um tipo de Estado civil mundial que impere uma coação pública, essa ânsia de domínio se mostra bem às claras.

Porém, mesmo neste domínio, vemos aqui e acolá um apelo e uma certa homenagem ao direito que, segundo Kant, seria um claro indício de que a humanidade não se encontra totalmente degenerada. Esse apelo pelo direito, ou mesmo esse medo de simplesmente desprezá-lo publicamente, mostra que há uma espécie de moralidade jurídica compartilhada por toda a humanidade. Com efeito, diz Kant na *FMC*: “[...] é-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e por que nos interessa a universalidade da máxima como lei, e portanto, a moralidade”⁴².

Por isso, é tão importante mesmo os mais débeis indícios dessa propensão na história. Sobre esse ponto em particular analisaremos com mais profundidade no terceiro capítulo, onde Kant encontrará na revolução francesa um sinal poderoso e significativo dessa tendência inerente ao próprio ser humano. Por ora, faz-se necessário adentrar na discussão não mais daquilo que a razão prática traz como parâmetro para o direito e a política (como fizemos até aqui), mas sim na discussão

⁴⁰ HABERMAS, A inclusão do outro: estudos de teoria política, p. 197.

⁴¹ KANT, A Paz Perpétua, 2009, p. 149.

⁴² KANT, Fundamentação da Metafísica dos Costumes. 2007, p. 11.

acerca de um possível conflito entre a teoria e a prática naquilo mesmo que a razão prescreve como norma para as relações internacionais.

3.4 O suposto conflito entre a teoria e a prática no direito internacional: a necessidade prática de pensar o progresso na história

Até aqui foi necessário apresentar as diretrizes da razão para o direito e a política. Nosso objetivo era apresentar o mapa que a razão prática nos ordena a seguir neste domínio das relações jurídicas e políticas entre os homens. Acreditamos que a necessidade de seguir essa via expositiva, quando se quer falar do progresso, se deve ao fato de que Kant entende o *télos* da humanidade na história como um desafio essencialmente político: “O maior problema para a espécie humana, a cuja a solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”⁴³.

Portanto, não seria razoável apresentar uma análise da tese do progresso histórico sem antes apresentar quais as categorias jurídicas e políticas que norteiam esta reflexão. Com isso, pudemos mostrar que o direito civil, o direito das gentes e, enfim, a paz perpétua, são antes de tudo desdobramentos de uma exigência prática puramente racional: o direito fundado na liberdade. Portanto, por ser tratar do âmbito da pura razão prática, pode-se dizer que até aqui mostramos o caráter de necessidade prática do progresso: ele é um dever fundado na razão.

Como meta última do direito, ela nos diz: devemos agir em com vistas à construção de uma sociedade cosmopolita. No terceiro momento desta pesquisa nos dedicaremos a analisar como esse progresso é também possível. A análise de sua possibilidade levará à análise do homem, isto é, deste único animal sobre a terra capaz de racionalidade.

Porém, por ora, é importante mostrar como Kant enfrentou o problema acerca da acusação de que sua filosofia política internacional era demasiado otimista, por pressupor que a humanidade caminha em direção ao melhor, inclusive do ponto de vista moral. O filósofo vai articular essa questão como um suposto conflito entre a teoria e a prática.

⁴³ KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 1986, p.14.

Diz-se “suposto” o conflito porque, na verdade, ele não existe: trata-se de uma deficiência na faculdade de julgar, que pretende tomar as coisas em seu sentido teórico e não atenta para o fato de que se trata de uma hipótese cuja validade é, no entanto, prática. Ela não nos dá nada a conhecer no mundo, mas trata-se de um horizonte que nasce daquela ação que se pretende moralmente prática.

Como diz Lebrun: “O ‘mundo inteligível’ não passa do horizonte de um ato⁴⁴”. O reino da liberdade prática não tem o mundo da experiência como parâmetro, portanto, não pode ser evocada a história que até então se passou para que se conclua daí em favor da impossibilidade de realização dos fins morais do homem. Trata-se, no entanto, de uma ideia prática que ganha sua força não pela sua confirmação na experiência, mas sim pela sua capacidade de dar ao dever moral de promover a paz uma espécie de cosmovisão que a torne realmente possível. É como se fosse uma teoria sobre o mundo exigida pela razão prática, quando esta vem a interrogar a humanidade sobre a possibilidade de efetivação da liberdade.

Portanto, a hipótese de que a humanidade está em constante progresso não é (e nunca será) uma proposição do tipo teórica, mas sim uma hipótese que ilumina o sentido do agir político e confere ao homem uma confiança de que os fins da liberdade são possíveis. Sem esse apoio, certamente o dever preservaria seu valor absoluto e incondicional, mas seu caráter de obrigação resultaria contraditório, pois, dessa forma, a razão nos obrigaria a algo impossível.

É a famosa fórmula kantiana de que se algo é dado como dever pela razão, então ele deve ser ao menos possível⁴⁵. Essa possibilidade significa que a hipótese prática do progresso deve, em primeiro lugar, não estar em contradição direta com os princípios da razão teórica (isto é, não contradiz a si mesma enquanto razão pura) e também que ela possa ter alguma verificação na experiência (embora não se legitime a partir dela). Dessa forma, Kant está nos dizendo que a mediação entre a teoria e a prática é feita por um ato particular do entendimento: a faculdade de julgar.

É evidente que entre a teoria e a prática se exige ainda um elemento intermediário de ligação e de transição de uma para a outra, por mais completa que possa ser também a teoria; com efeito, ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar um acto da faculdade

⁴⁴ LEBRUN, Uma escatologia para a moral, 1986, p.82.

⁴⁵ “Pois, não seria um dever intentar um certo efeito de nossa vontade, se ela não fosse possível também na experiência”. KANT, Sobre a expressão corrente: isto poder ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. 2009, p.61.

de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra⁴⁶;

É a faculdade de julgar em seu uso prático que procurará na experiência uma espécie de analogia com uma imagem moral do mundo, por sua vez compatível com os desígnios da liberdade. Essa concordância, vale deixar sempre claro, não é de ordem teórica e sim prática. Não se trata, porém, propriamente ainda da faculdade de julgar reflexiva, mas sim determinante, pois, aqui, se está falando da liberdade, onde a regra já é dada de antemão pela razão prática pura. Essa busca de elementos empíricos que, de um ponto de vista prático, coadunem com os fins da liberdade, precisa de um amplo exercício da faculdade de julgar refinada pela experiência.

Por isso, diz Kant, em analogia com a faculdade de julgar para fins teóricos, que há médicos que são ótimos como conhecedores teóricos do assunto mas que possuem imensa dificuldade para dar um bom conselho. Não podemos culpar aí a teoria, mas sim a sua falta, pois “teoria”, em sentido amplo, enquanto capacidade de contemplação de objetos, envolve tanto o domínio de conceitos como o excelente recurso do aprendizado pela experiência.

A experiência pode em si mesma não ser suficiente como prova da existência do progresso da humanidade, mas certamente ela guarda elementos heurísticos que auxiliam o homem a compreender melhor a sua própria condição e assim poder realizar, com mais facilidade, aquilo que, por conta da sua natureza racional, está destinado: o desenvolvimento de sua capacidade técnica, pragmática e moral. Pois, como lembra Luc Ferry, tanto para Rousseau como para Kant: “a particularidade do homem reside na faculdade de se aperfeiçoar”⁴⁷.

O conflito entre a teoria e a prática, como pudemos ver, não acontece no que diz respeito aos objetos da ciência, pois esta tem como seu apoio a luz da experiência, mas sim no âmbito da práxis. Portanto, ele perpassará as três formas de bem: o bem de cada homem (a moral), o bem do Estado (direito político) e o bem do gênero humano (direito das gentes de um ponto de vista cosmopolita). Kant dialoga com três pensadores que, respectivamente, representam um ceticismo quanto à possibilidade de harmonia entre o teórico e o prático: Garve, Hobbes e Mendelsson.

Ambos advogam a incapacidade (e até mesmo a contradição) de tratar o homem como se ele pudesse corresponder às altas expectativas da razão. Por

⁴⁶ KANT, Sobre a expressão corrente: isto poder ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. 2009, 2009, p.59.

⁴⁷ FERRY, Kant: uma leitura das três “Críticas”, 2012, p. 95.

estarmos tratando do tema do progresso da humanidade, interessa-nos especialmente o conflito que ocorre na dimensão do cosmopolitismo, pois é justamente neste domínio que uma reflexão sobre a humanidade e sua marcha na história se faz assaz necessária.

Evidentemente, para combater a tese de que teoria e experiência histórica não se combinam quando o assunto é o direito das gentes, requer que se ponha em cena um julgamento sobre a humanidade na história. Essa questão pode ser assim melhor formulada: haveria na humanidade indícios de que ela progride para o melhor, inclusive do ponto de vista moral?

Se sim, é razoável poder esperar que com o tempo essa aproximação ao ideal cosmopolita seja cada vez mais atuante. Se não, todo o dever do tipo moral perde o seu sentido, pois uma vez que este ideal cosmopolita seja de todo impossível pelo gênero humano, haveria uma contradição interna na razão prática.

Mendelsson, segundo Kant, era partidário da ideia de que a espécie humana, no seu todo, apenas oscila entre épocas de progresso e retrocesso. Isso lembra o mito do rochedo de Sísifo, onde este foi condenado pela eternidade a rolar uma pedra até o seu cume para, depois da queda, recomeçar incessante a mesma tarefa. Kant argumenta que uma tal imagem da humanidade estaria em direta contradição com a ideia de um Deus sábio. A ideia de um Deus sábio é uma exigência intrínseca à razão prática quando esta põe a necessidade de uma síntese entre a moralidade e a felicidade.

Portanto, uma humanidade que fosse como Sísifo seria um sério atentado à razão prática. Por isso, no que diz respeito ao problema do progresso da humanidade, é ao cético quem deve recair o ônus da prova. A natureza humana possui uma tendência (que lhe é inerente) ao autoaperfeiçoamento constante. Somos seres que aprendemos com os nossos erros. Em virtude disso, diz Kant:

Contemplar por instante esta tragédia pode talvez ser comovente e instrutivo, mas é preciso que por fim caia o pano. Efectivamente, com o tempo, isso torna-se uma farsa e embora os actores não se cansem porque são loucos, o espectador cansar-se-á; pois já tem quem chegue num e noutro acto, se puder supor com razões que a peça, sem nunca chegar ao fim, é a mesma incessantemente⁴⁸.

⁴⁸ KANT, Sobre a expressão corrente: isto poder ser correcto na teoria, mas nada vale na prática, 2009, p.103.

É interessante notar neste trecho uma referência ao “espectador”, pois essa mesma perspectiva é que será desenvolvida com mais detalhes na segunda seção da *CFA* perspectiva do espectador é uma exigência que nasce da consideração moral do progresso na história, pois, como a moralidade é algo do âmbito interno, ela exige um ponto de observação também interno (neste caso, o observador).

Esse espectador não é o indivíduo e sim a humanidade. Porém, num primeiro momento, o progresso dependerá muito mais do que a natureza fará em nós do que a educação que damos aos nossos descendentes. Kant considera que o antagonismo em sociedade, cuja fonte é a natureza do homem, acaba retirando-o da preguiça e o leva, mesmo à revelia de sua intenção, ao progresso da cultura e da civilização. É como se uma providência incognoscível para nós atuasse no mundo através das inclinações dos homens, e que no fim das contas, nos conduziria aonde de bom grado talvez não fôssemos.

No que se refere ao fim moral, Kant acredita que enquanto haja algum respeito e apreço, por parte das nações, pela ideia do direito, isso seria uma prova de que a humanidade não se encontraria irrecuperavelmente atolada no mal. Assim, o conflito entre a teoria e a prática no âmbito do direito das gentes se resolve através da ideia de uma natureza sábia e de um tal apreço pelo direito que pode ser, também, indicador de que há uma abertura originária do homem à moralidade.

Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará.⁴⁹

Esse progresso jamais cessará porque ele é inerente à natureza humana, que por ser uma criatura racional, possui a faculdade de se autoaperfeiçoar constantemente. Portanto, podemos admitir que o progresso da humanidade é, a princípio, possível. Porém, não basta que se conheça a essência humana, é preciso também que a história possa mostrar que a dinâmica do progresso é real, isto é, que de fato ocorre. Sem essa mediação da história a questão da realidade do progresso ficaria ainda no âmbito de uma pura abstração.

⁴⁹ KANT, Sobre a expressão corrente: isto poder ser correcto na teoria, mas nada vale na prática, 2009, p.103.

Assim como os conceitos puros do entendimento devem poder ser aplicados na experiência para serem legítimos, o dever moral de promover a sociedade cosmopolita deve encontrar na história não a sua legitimidade (pois esta não vem da experiência), mas sim indícios de que a natureza não somente não o impede, mas até mesmo o impulsiona. Se isso for mostrado, a razão prática pode, finalmente, estar segura contra a suspeita de contradição com a realidade.

Para isso, Kant apresentará a sua filosofia da história em dois momentos: através do mecanismo da natureza, que se utilizaria das inclinações do homem; e, posteriormente, através de uma vocação moral inerente à humanidade, condição essa que, por sua vez, estaria simbolizada historicamente no evento da revolução francesa. O próximo capítulo tratará de analisar os pormenores do modo como a natureza realiza esse trabalho de progresso da cultura no homem.

4 A GARANTIA DO PROGRESSO RUMO À PAZ PERPÉTUA: DA SÁBIA NATUREZA À DISPOSIÇÃO MORAL DO GÊNERO HUMANO

Este capítulo tem por objetivo analisar o modo como Kant entendeu ser possível fundamentar a tese de que a história é marcada pelo progresso da humanidade para o melhor. Não é nossa intenção discutir aqui se o progresso assume uma conotação essencialmente moral ou jurídica, ou mesmo uma mescla de ambos. Para essa discussão, sugerimos a tese de doutorado de Joel Thiago Klein, intitulada: *Kant e a Ideia de uma História Universal nos limites da Razão*⁵⁰. Nesta tese se discute pormenorizadamente a questão da natureza do progresso.

Nossa pergunta é se é possível dizer, a partir dos textos de Kant sobre filosofia da história, se haveria, pelo menos, dois momentos argumentativos acerca da fundamentação do progresso rumo à paz perpétua: o primeiro na figura de uma natureza sábia e o segundo numa suposta disposição moral da humanidade. Para isso precisamos analisar como Kant entendeu poder justificar o progresso na história.

Esse tema está direta e indiretamente colocado em várias obras do filósofo. É preciso, porém, percorrer os recortes mais significativos dessa aparente evolução do conceito de progresso. Por conta disso, elegemos três momentos fundamentais onde uma mudança de tom acerca da noção de garantia do progresso parece ficar evidente na produção intelectual kantiana: 1784, 1790 e 1798. Começaremos pelo texto da *IHU* (1784), passando pela *CFJ* (1790) e, por último, culminando na segunda seção da obra *CF* (1798).

Isso não significa que textos temporalmente intermediários não serão citados no decorrer desta exposição, pois o que se objetiva é justamente apresentar essa possível mudança de pensamento no decurso bibliográfico do filósofo. Mas acreditamos poder dizer que esse recorte se justifica na medida em que nele podemos perceber a paulatina relevância da liberdade na própria exposição da filosofia história de Kant.

Será preciso, porém, enfrentar alguns argumentos, como os de Ricardo Terra e Joel Thiago Klein, bem como os de outros comentadores, que afirmam, de um modo geral, que na obra de 1784 Kant já tinha uma plena noção das implicações de um sistema da liberdade e que o significado da ideia de progresso neste contexto já

⁵⁰ KLEIN, Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão, 2012, p.33.

seria, também, de índole iminentemente prática. Portanto, para estes comentadores, a ênfase na disposição moral da humanidade no texto da *CF* (1798) não representaria nenhuma novidade argumentativa.

A questão da liberdade está certamente presente em todas as articulações sobre a filosofia da história de Kant. Com efeito, desde a primeira *Crítica*, sabemos que essa justificação teleológica de modo algum pode ser de natureza constitutiva. Porém, acreditamos poder mostrar que a noção de uma teleologia da natureza foi, neste contexto da primeira *Crítica*, utilizada *apenas* para corrigir o uso dogmático das ideias da razão que a herança metafísica de Leibniz ainda insistia. É, portanto, um princípio regulativo, que, uma vez na consciência de sua regulatividade, serve para frear as preocupantes pretensões da razão a querer estender o seu território para além da experiência possível.

Portanto, a função da teleologia em 1784 seria essencialmente tematizada dentro do contexto e da tarefa crítica do apêndice à *Dialética Transcendental* da *CRP* (1781), mas não ainda na tarefa filosófica a qual emerge a própria *CFJ* (1790), qual seja, o problema do abismo entre liberdade e natureza. Aqui, a teleologia assume uma outra função. E essa outra função ao mesmo tempo conduz uma mudança de perspectiva sobre o fundamento do progresso histórico. Isso mostraremos no decorrer do texto.

Esperamos poder mostrar que, em 1784, a teleologia da história não está ainda suficientemente marcada pela ideia da liberdade, ao menos como um dado originário da razão. Só em 1788, com a *CRPr*, é que Kant expõe a doutrina da liberdade como um *faktum* da razão⁵¹. Isso significa dizer que a liberdade agora não seria meramente pensada como um conceito que não está em contradição com a razão teórica, como se esforça Kant para mostrar na *Dialética Transcendental* da primeira *Crítica*, mas que é, ela mesma, um elemento radicalmente intrínseco à própria razão no uso prático. É como se Kant estivesse nos dizendo que o fato de seres racionais reconhecerem a lei moral provem do fato de que a própria razão abriga originariamente a liberdade como um dado não empírico, isto é, uma espécie de fato racional. Com isso Kant pretende demonstrar que a razão pura é prática, isto é, que a vontade determina a ação.

⁵¹ KANT, *Crítica da Razão Prática*, 2008, p.65.

Este é o único fato deste tipo (*a priori*) que Kant assume, apesar de parecer inusitado que possam haver fatos não-empíricos. Sem essa pressuposição necessária da liberdade como um dado originário da razão não seria possível compreender como seria possível que seres racionais possam agir moralmente. Em outras palavras, este recurso conceitual vem a tornar possível o juízo sintético *a priori* de natureza prática, problema este central na segunda *Crítica*. Este elemento sistemático exigirá, por sua vez, que a própria história possa ser representada como obra da liberdade do homem, como esperamos poder mostrar no momento em que nos dedicarmos a analisar a segunda seção do *Conflito das Faculdades* (1798).

Em decorrência disso, reelaboração da teleologia no horizonte aberto pelo juízo reflexivo, tal como ocorre na terceira *Crítica*, já seria um sintoma da presença desse novo estatuto sistemático para a liberdade, uma vez que a função reflexiva visa uma articulação entre o domínio da liberdade e da natureza. A *Paz Perpétua* (1795), com o seu primeiro suplemento, seria um emblema dessa nova etapa sistemática da teleologia.

Mas é sobretudo na última obra sobre a filosofia da história, a saber, na segunda seção da *CF* (1798), que as implicações de um sistema da liberdade se fazem sentir em toda a sua evidência textual. Pois, agora, é a própria humanidade, enquanto portadora de uma disposição moral para o direito, a causa *última* do progresso. A teleologia da natureza, neste contexto, ficaria como elemento *a fortiori*. Ela não é, portanto, negada, mas secundarizada diante dessa necessidade de representar a humanidade como autora do progresso histórico.

4.1 O progresso como intenção da natureza (*Naturabsicht*)

O interesse pelo sentido da história talvez seja tão antigo quanto o homem. É conhecido de todos que os antigos gregos (e também outros povos) tinham uma concepção cíclica da história. Para eles, o mundo era uma eterna dança cósmica, onde reina também uma eterna alternância entre momentos de auge e queda, criação e dissolução. Não há nada a perder, nem a ganhar. Não há um progresso, mas sucessivos progressos e regressos. Poderíamos nós, ocidentais, achar que essa visão não-finalística da história seja algo demasiadamente ausente de esperança, fatalista ou determinista. Mas há quem diga, como Mircea Eliade, que os antigos enxergavam esperança nisso justamente porque uma nova chance sempre será dada:

para o homem religioso, a reatualização dos mesmos acontecimentos míticos constitui sua maior esperança, pois, a cada reatualização, ele reencontra a possibilidade de transfigurar sua existência, tornando-a semelhante ao modelo divino.⁵²

De qualquer forma, é fato que a cultura ocidental foi marcada por outra concepção de tempo e história: a linear. Trata-se de uma marca indelével da cultura cristã, que floresceu e se tornou hegemônica sobretudo nos círculos intelectuais da idade média. Mas é em primeiro lugar no judaísmo que fica visível a relevância do sentido da história numa perspectiva linear, pois a narrativa dos hebreus é a de que o mundo tem uma origem e caminha para um desfecho final, onde os justos herdarão a terra e serão recompensados por todas as suas atribuições.

O cristianismo continua essa tendência, acrescentando que haverá uma segunda vinda do messias. Santo Agostinho retoma essa questão na sua obra *A Cidade de Deus*, onde tenta defender os cristãos da acusação de serem a causa da ruína de Roma⁵³. Para ele, a humanidade caminha para a salvação em Cristo: o sentido de todo esse vale de lágrimas está em uma redenção que acontece em um plano supra-terreno. Como diz Löwith:

Para um homem como Santo Agostinho, todas nossas elucubrações acerca do progresso, das crises e da ordem mundial pareceriam pueris, porque, de um ponto de vista cristão, só existe um progresso: aquele dirigido a uma distinção mais marcada entre a fé e a sua ausência, entre Cristo e o Anticristo⁵⁴.

Aqui temos o primeiro esforço de tentar pensar o sentido da história numa perspectiva linear, onde haja a possibilidade de um progresso, um *télos*, uma espécie de perfeição a atingir no futuro. No entanto, o pressuposto teológico ainda se faz muito forte nas considerações agostinianas e até mesmo no início da modernidade, conforme se observa no pensamento de Bossuet e Vico.

Não é à toa que se prefere designar essa perspectiva sobre a história não como uma “filosofia da história”, mas como uma “teologia da história”. Foi preciso esperar mais alguns séculos de modernidade para que se pusesse em questão o sentido da história numa perspectiva laica. No entanto, a filosofia da história, mesmo na modernidade, não parece perder sua proximidade com as reflexões sobre a

⁵² ELIADE, O sagrado e o profano, 1992, p.56.

⁵³ AGOSTINHO, A Cidade de Deus: contra os pagãos, 2006. *Retractationes*, Livro II, Cap. XLIII.

⁵⁴ LÖWITH, El sentido de la Historia, 1958, p. 246.

religião, registro que fica claro, por exemplo, já no título de uma obra de Javier Herrero, intitulada: “Religião e História em Kant”⁵⁵.

Aqui, Herrero tenta mostrar que a história, se ela é promessa de realização dos fins morais da razão, então ela necessariamente levaria ao campo da filosofia da religião, na medida em que “a moral conduz à religião”⁵⁶. Mas este paralelo não nos interessa diretamente nesta dissertação. Sublinhamos a título de mostrar que apesar de historicamente a reflexão sobre a história esteja envolta de considerações teológicas, é sobretudo marca da modernidade pensar a história como algo separado do âmbito teológico⁵⁷.

O primeiro a fazer isso, e ao mesmo tempo o primeiro a propor o termo “filosofia da história”, foi Voltaire. Seu argumento era uma tentativa de explicar o sentido da história sem apelar para uma providência divina, ou alguma espécie de “harmonia pré-estabelecida”. Para ele, a história tanto cíclica quanto linear poderiam ser reincorporadas numa concepção de história como uma espiral.

Para o filósofo parisiense, o estudo da história tem uma utilidade iminentemente pedagógica: “Aniquilem o estudo da história, e verão talvez dias de São Bartolomeu na França e Cromwells na Inglaterra”⁵⁸. Tal concepção de história a vê como se estivéssemos sempre voltando aos pontos de partidas, mas numa nova oitava. Rousseau também entra nessa discussão e afirma que o tão propalado “progresso” da história apenas nos mostra o crescimento dos vícios na humanidade. A própria sociedade seria um empecilho, na medida em que quanto mais o supérfluo se torna necessário, mais fica obscura a compreensão da natureza humana em sociedade:

O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana a distanciam incessantemente de seu estado primitivo; quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante (conhecimento) de todos: é que, em certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo.⁵⁹

⁵⁵ HERRERO, J. Religião e História em Kant. Trad. José A. Geschia. São Paulo: Loyola, 1991.

⁵⁶ “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem” Cf. In: KANT, A Religião nos limites da Simples Razão, Trad: Arthur Mourão, Edições 70, 2008, p. 14.

⁵⁷ Herrero apenas postula que o significado da história só é plenamente compreendido numa crítica da religião. Op. cit, p. 7.

⁵⁸ VOLTAIRE, A filosofia da história, 2007, p.16.

⁵⁹ ROUSSEAU, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, 1999, p.43.

Kant também entrará nessa discussão, mas ao seu modo. Ele não perguntará diretamente qual o sentido da história, mas antes de tudo que sentido podemos dizer que a história tem, se é que tem algum. Não podemos simplesmente cair na ingenuidade de pensar que Kant, já em 1784, ano em que pela primeira vez publica algo sobre a história da humanidade, ignoraria a sua própria grande sacada filosófica: uma razão que descobre os limites do seu uso com respeito aos objetos da experiência.

Quando Kant fala de “plano oculto” da natureza não se trata jamais de descobrir alguma lei secreta e ao mesmo tempo intrínseca à própria natureza, como nos moldes de uma teoria mística. Trata-se, isto sim, de expor o juízo que é possível ser feito sobre a história dentro dos limites que a razão ela mesma se dá.

E nessa reflexão sobre os seus limites, ela (a razão) descobre que a ideia de uma natureza teleologicamente pensada escapa o âmbito de uma experiência possível e, por conta disso, serve apenas como fio condutor para pensar esta natureza como sistema de fins, a fim de auxiliar as tarefas do entendimento. Não é possível, a partir de 1781, e sobretudo depois dos resultados da *Estética Transcendental*, qualquer possibilidade de uma filosofia da natureza em Kant. Logo, A filosofia da história do texto de 1784 se utiliza, portanto, de uma linguagem analógica quando fala de uma “intenção da natureza” (*Naturabsicht*).

Esse pensamento teleológico funciona, como bem demonstra a primeira *Crítica*, como uma hipótese regulativa para conferir um fio condutor racional à investigação da natureza. Um trecho do apêndice à *Dialética Transcendental* nos parece ser particularmente esclarecedor a este respeito:

Também uma certa consciência, embora não desenvolvida, do verdadeiro uso deste conceito de razão, parece ter dado origem à linguagem discreta e razoável dos filósofos de todos os tempos, pois eles falam da sabedoria e da providência da natureza ou da sabedoria divina como expressões sinônimas; preferimos mesmo a primeira expressão, na medida em que se trata da razão meramente especulativa, porque modera a nossa pretensão de afirmar mais do que estamos autorizados e, ao mesmo tempo, reconduz a razão ao seu próprio campo, a natureza⁶⁰.

Neste trecho fica bem claro que se trata de um problema teórico cujo interesse é especulativo. Possui, no máximo, uma alta razoabilidade de verdade. Mas ao mesmo tempo se autoreconhece como incapaz de se afirmar como uma ontologia.

⁶⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2010, p.569.

Desconsiderar essas reticências quando se olha pra filosofia da história de Kant antes nos parece uma fuga dos problemas do que o enfrentamento deles. É preciso conceder, ainda que metodologicamente, a hipótese da coerência do autor. Diante disso, a tentativa de pensar as questões da filosofia da história como vinculadas ao sistema crítico nos parece ser uma via necessária. Portanto, a pergunta pelo sentido da história deve ser compreendida nestes termos, se não quisermos acusar Kant de uma simples recaída no período pré-crítico. Pois, como lembra Marco Antônio Zingano⁶¹, se referindo à *IHU*:

Embora apareça num escrito menor, publicado pela *Berlinische Monatsschrift* como um esclarecimento a um breve registro aparecido em uma outra revista de erudição alemã a respeito das ideias de Kant sobre a história, é um artigo publicado por excelência nos anos produtivos de Kant, os anos 80. Inegavelmente alguns pontos parecem estar em contradição com o sistema crítico que Kant publicou entre os anos de 1781 e 1790.

Logo, não nos parece ser de maneira alguma legítima essa impressão de recaída num estilo dogmático de pensar por parte de Kant, pois ela se dirigia a um público maior e, por isso, foi escrita num sentido popular, utilizando o termo “intenção da natureza” como uma figura retórica. O que quer dizer que Kant aqui não está em contradição com o sistema crítico desenvolvido em 1781, pois o próprio título da obra já nos chama a atenção para o fato de que o conteúdo que ali se desenvolve trata, antes de tudo, de uma “ideia”, e não de uma “teoria” da história. Em outras palavras, trata-se de um exercício especulativo acerca não dos fatos empíricos da história, mas do seu sentido como um todo.

O conceito de ideia em Kant se traduz como sendo os conceitos puros da razão, a mais alta síntese intelectual que podemos operar quando nos pomos a tentar compreender o mundo. Essas sínteses Kant prefere chamá-las de “Ideias” e é curioso observar que o filósofo nos orienta a entendê-las como (supostamente) Platão as entendia, isto é, como algo ligado ao prático⁶².

Evidente que essa é uma leitura que Kant faz de Platão e a diferença entre o sistema kantiano e o platônico são evidentes para, pelo menos, supor que são conceitos semelhantes. Kant mesmo deixa isso claro numa nota presente na primeira *Crítica* quando afirma que não segue Platão na sua “dedução mística” das ideias.

⁶¹ ZINGANO, Razão e História em Kant, 1989, p.11.

⁶² KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2010, p. 309-310.

Para o filósofo alemão, as ideias são antes de tudo conteúdos da razão em sua máxima abstração e não é possível dizer que seriam também imanentes ao próprio mundo.

Mais do que isso: tais ideias têm também uma estreita ligação com o uso prático da razão. Isso é interessante para nosso texto na medida em que o texto de 1784 que ora analisamos tem em seu título o termo “ideia”, ao mesmo tempo que ali se fala, também, de um “sentido cosmopolita”, que por sua vez é um tema que se situa no âmbito prático-político.

Essa ideia de uma história universal (*Weltgeschichte*), regulativa num sentido teórico, mas extremamente útil num sentido prático, mostra a articulação natural que o tema da história desde o início tem entre a razão teórica e a prática. Essa articulação, no entanto, se dá, aqui, a partir de uma ideia regulativa, qual seja, a de uma ordenação da natureza como conforme a fins, a famosa figura metafórica da “natureza sábia”.

A filosofia da história de Kant será, como podemos ver, primeiramente articulada nestes termos, isto é, como problema especulativo. Portanto, aqui, a tarefa do princípio da conformidade a fins (que por sua vez postula leis teleológicas) é claramente teórico-especulativa: conferir inteligibilidade aos fenômenos da ação humana ao longo da história⁶³. Muito embora na primeira *Crítica* este princípio não seja usado para pensar as ações humanas, não significa que ele esteja por isso mesmo desautorizado a fazer um uso nesta direção, pois, como diz Kant: “as ações humanas, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”⁶⁴.

Kant, portanto, não pensa a história a partir de uma suposta providência divina, como em Bossuet⁶⁵, mas a partir da própria “natureza”, porque esse termo é mais adequado aos limites da razão humana⁶⁶. Obviamente que esta “natureza” não é aquela que nasce das categorias do entendimento da Analítica Transcendental, mas uma expressão de um princípio da razão pura para a ordenação do conhecimento

⁶³ Diferente será a função desse princípio quando articulado com a faculdade de julgar reflexiva, onde estará a serviço de uma fundamentação desta vez especificamente do juízo histórico como progresso, mas, desta vez, articulado também com o fim moral do homem. No momento apropriado nos deteremos mais nesta investigação.

⁶⁴ KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 1986, p.9.

⁶⁵ MENEZES, *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau*, 2006, p. 9.

⁶⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2010, p. 154.

teórico num sistema todo coerente: o princípio da conformidade a fins. Como diz Kant novamente no Apêndice à *Dialética Transcendental* da *CRP* (1781):

Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática.⁶⁷

Uma natureza conforme a fins pode nos fornecer um valioso fio condutor para entender a história humana, assim como auxilia um cientista a operar conceitualmente o fenômeno da vida no mundo natural. Como pudemos observar, o conceito de progresso histórico em Kant não é uma naturalização da liberdade, mas uma ideia que tem sua legitimidade no uso correto do princípio da conformidade a fins. Essa correta aplicação consiste no reconhecimento do caráter meramente regulativo de uma tal noção. Devido à proximidade natural que existe na reflexão filosófica entre o tema da teologia e da teleologia este assunto foi abordado logo após o resultado da teologia transcendental na primeira *Crítica*. Porém, a teleologia deve ser separada da teologia e a disciplina da razão pura leva a isso.

Portanto, negar que em 1784 Kant não teria já um conceito de teleologia bastante rico e suficiente para poder pensar a história (pelo menos enquanto tarefa especulativa) nos parece ser temerário. Um trabalho acadêmico que explora essa relação de suficiência entre a teleologia da primeira *Crítica* com o texto da história de 1784 é o de Bruno Nadai⁶⁸, intitulado: *Teleologia e História em Kant: a Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*.

Mas ao mesmo tempo, à diferença de Nadai, estamos afirmando que a teleologia que se utiliza em 1784 não está pensada no horizonte da liberdade prática e sim meramente no nível teórico-especulativo, ainda que exista uma utilidade prática dessa visada especulativa. Isso ficará mais claro quando abordarmos a história de um ponto de vista reflexivo. Por enquanto, cabe-nos expor a origem do pensamento acerca da possibilidade de uma visada filosófica sobre a história em Kant. E essa

⁶⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2010, p. 560.

⁶⁸ Cf. NADAI, B. *Teleologia e História em Kant: a ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras

origem se dá no âmbito da noção de teleologia como tarefa crítico-especulativa, concepção esta inaugurada pela primeira *Crítica*.

O estatuto epistemológico da noção de progresso é, em 1784, uma noção que funciona a partir de um princípio que só pode ser pensado dentro de seu caráter regulativo. Ele não é uma nova ideia da razão, mas uma consequência do interesse da razão em se dar a si mesma um parâmetro último e criticamente suficiente ao edifício especulativo. Como tarefa especulativa orientada pela (e para) a razão teórica, a teleologia de 1784 não precisa esperar o surgimento da problemática dos juízos reflexivos. Este último surge no contexto já de uma articulação clara entre a natureza e a liberdade em sentido prático. Portanto, em 1784 não se trata ainda de uma teleologia reflexiva.

Dessa forma, a reflexão kantiana sobre a história se insere em uma perspectiva do progresso que não é constitutiva e também não é amparada numa teologia, ou mesmo refém de algum mecanismo cego. Sua tese nasce de um novo olhar sobre a relação da natureza com uma razão que, depois de tanto tatear na metafísica, agora é sabedora dos seus limites. Entre Deus e uma natureza como mecanismo cego o filósofo deve apostar na última saída possível: a possibilidade de pensar, mesmo que como mera hipótese racional, uma natureza teleológica. Como diz Kant⁶⁹:

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

O progresso histórico não ocorre como dependente da intenção consciente dos homens, nem tão pouco de uma providência divina externa, mas sim como “intenção da natureza”, desde que se possa pensá-la teleologicamente e não como mero mecanismo. Essa possibilidade, como vimos, já está assegurada sistematicamente na primeira *Crítica*⁷⁰. Mesmo que se admita que a questão da teleologia sofre uma melhor exposição quando tomada como reflexiva na terceira

⁶⁹ KANT, Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita, 1986, p. 10.

⁷⁰ Cf: Kant e o fim da metafísica. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.381.

Crítica, o conceito de teleologia da primeira *Crítica* é rico o suficiente para dar conta da possibilidade filosófica da ideia de história. Lebrun,⁷¹ por exemplo, defende que a terceira *Crítica* está em linha de continuidade com a primeira, vindo a aclarar alguma ambiguidade residual que pudera ter ficado presente nesta última:

“O fato de que a Primeira introdução seja uma retomada do fim da *Dialética* parece-nos, ao contrário, fundamental: ele indica que, ao final desta, a metafísica clássica não estava completamente destruída, ou também que a *Crítica* ainda não tinha encontrado seu equilíbrio.

De qualquer forma, é certo que sem o recurso racional-heurístico da teleologia não é possível fazer um juízo sobre as ações humanas na história. Esse é o horizonte sistemático em que nasce a problemática da história da humanidade em Kant. Mesmo como hipótese racional amparada no princípio da conformidade a fins, essa concepção de história se apresenta como tendo a natureza por autora. Essa perspectiva, como tentaremos mostrar ao longo deste capítulo, não será definitiva na filosofia da história de Kant e a década de noventa é um prova disso.

É preciso, agora, apresentar como a natureza dispôs o homem no mundo e logo em seguida a perspectiva teleológica nos mostrará o desenvolvimento das suas disposições originárias. É isso que faremos a seguir, onde analisaremos mais detidamente o conteúdo dessa história universal como intenção da natureza.

4.2 As nove proposições da História Universal

Paul Guyer⁷² já havia notado que é difícil compreender o que realmente Kant tinha em mente quando resolveu escrever filosoficamente sobre a história em 1784. Seja como for, a obra que ficou conhecida como a *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita* apareceu pela primeira vez numa revista mensal prussiana chamada *Berlinische Monatsschrift*, numa época de pleno desenvolvimento do sistema crítico-transcendental. A revista foi presidida por Johann Erich Biester e Friedrich Gedike, ambos entusiastas do iluminismo. Muitos intelectuais ali debatiam os diversos temas em pauta na sua época. Kant publicou não somente este texto mas também outros, como o *O que é o Esclarecimento?* (1784) e

⁷¹ LEBRUN, Kant e o fim da metafísica, 2002, p.323.

⁷² Cf. GUYER, P. “Nature, Freedom and Happiness: The Third Proposition of Kant’s Idea for Universal History”, in: *Freedom, Law and Happiness*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p.372.

Determinação do conceito de uma raça humana (1785). Como já dissemos, Kant aqui destina suas palavras ao grande público e por isso faz uso de uma linguagem menos técnica, embora igualmente profunda e rica em conceitos.

O texto está estruturado em nove proposições, onde se é possível observar um nexó lógico-conceitual que vai desde questões de astronomia, anatomia e biologia até a criação de um corpo político internacional, desde um fio condutor natural-teleológico. Há nele várias ideias que serão melhor desenvolvidas na sua posterior filosofia jurídico-política. Por isso, se pode dizer que esse opúsculo é um condensado de ideias que Kant desenvolve ao longo de toda a sua produção intelectual⁷³.

No começo do opúsculo, Kant chama a atenção para o pressuposto básico de todo o possível discurso sobre a história que se pretenda filosófico: “as ações humanas como todo outro evento natural, são determinadas por leis naturais universais”. Mesmo que individualmente nossas escolhas não pareçam seguir nenhum nexó causal como ocorre com os fenômenos naturais, de um ponto de vista mais amplo, isto é, no quadro geral das ações humanas em escala global, podemos perceber certos padrões de comportamento.

A estatística se baseia neste fenômeno. Kant mesmo traça textualmente uma analogia com os fenômenos atmosféricos. Mas é bom lembrar que não é lícito avançar inescrupulosamente nesta analogia, pois a criatura humana é capaz de racionalidade e isso faz com que ela seja também apta à construção da cultura. E o elemento cultural não pode simplesmente ser deduzido da natureza, pois as rochas, plantas e animais não constroem cultura.

Faremos a seguir uma breve análise de cada proposição a fim de expor o modo como Kant introduz a problemática da história em sua filosofia, para depois seguirmos com a análise das possíveis variações semânticas desta problemática nos seus escritos posteriores.

Na primeira proposição, Kant diz: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”⁷⁴. A observação anatômica dos animais tende a confirmar essa posição. Todo órgão do corpo de um animal tem uma finalidade que é a manutenção da vida. E os

⁷³ De certa forma, também se pode dizer que essa obra é um retrato de como Kant entendia o seu tempo e, por isso mesmo, como ele entendia também a sua própria contribuição na história das ideias. É, portanto, para um exame mais atento, um lugar auspicioso para ver como o filósofo enxerga o seu próprio sistema.

⁷⁴ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.11.

próprios organismos em geral possuem mecanismos de progressivo desenvolvimento dos seus órgãos.

Essa observação experimental não permite, todavia, deduzir que existiria na natureza uma espécie de inteligência formadora dos organismos, mas nos aponta para o fato de que sem o apelo a um nexos final não podemos compreender a existência desses organismos. Esse mesmo nexos final nos diz que todas as disposições naturais de um organismo se desenvolvem conforme a um fim essencial: a manutenção e perpetuação de sua própria existência⁷⁵.

Na *Dialética Trancendental* Kant nos lembra que este princípio era corriqueiro na práxis médica e que o único perigo para a ciência estava em não se conhecer a sua natureza meramente regulativa:

Eis porque a fisiologia (dos médicos) também amplia o seu tão reduzido conhecimento empírico das finalidades da estrutura de um corpo orgânico, mediante um princípio inspirado simplesmente pela razão pura, até o ponto de admitir, ousadamente, e com a aprovação de todos os entendidos, que tudo no animal tem a sua utilidade e a sua intenção boa, pressuposto esse que, se fosse constitutivo, iria muito mais longe do que é legítimo admitir pela observação feita até hoje; de onde se pode depreender, que não é mais que um princípio regulador da razão para atingir a mais alta unidade sistemática, mediante a ideia da causalidade final da causa suprema do mundo, *como se esta, enquanto inteligência suprema, fosse autora de tudo segundo o mais sábio desígnio*.⁷⁶

Se isso é válido para o reino animal, então também é válido para o animal racional chamado homem. Isso nos leva imediatamente à segunda proposição: “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”. Se é legítimo aplicar a teleologia nos organismos vivos, então nada poderia ser um obstáculo para que se possa aplicá-la também ao homem, uma vez que, de um ponto de vista geral, ele também pertence a esta classe de seres,

⁷⁵ Aqui podemos claramente perceber a linguagem que Kant utilizava em seus escritos sobre a história natural, principalmente quando ele nos fala de “disposições naturais”. O filósofo era conhecedor das obras de Buffon, Lineu, Maupertius e Blumenbach, dentre outros. Porém, daí não podemos simplesmente deduzir que a história da humanidade em Kant seria uma mera continuação da história natural. Contudo, tal linguagem pode ser uma pista exegética de que a história aí pode estar sendo pensada, em primeiro lugar, com vistas à satisfação de uma questão ainda teórica e não como um problema prático. A tarefa crítica aqui estaria muito mais próxima de uma questão do âmbito epistemológico (condições de possibilidade de um juízo sobre a história humana) do que a partir de uma perspectiva prática (como obra da liberdade no homem). A presente pesquisa, como ficará claro no decorrer do capítulo, defende esta variante exegética.

⁷⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2010, p. 561.

embora não lhes seja permitido pensar que a ela se reduza. E essa não-redução do homem ao animal se dá fundamentalmente pelo fato da racionalidade.

A razão, portanto, é aqui entendida como uma disposição natural, que, como diz Kant: “é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para os seus projetos”⁷⁷. Porém, esse instrumento natural chamado por nós de “racionalidade”, ainda que nos seja dado pela natureza, não age de maneira instintiva: opera por tentativas e ensaios. Precisa, por tanto, ser repassada, ensinada, e isso transcende o mero indivíduo.

Por isso que é correto afirmar que tal progresso da disposição racional só se torna visível na espécie: “O deslocamento é sutil, porém significativo, por procedimento analógico passamos das disposições originais de um organismo vivo para as disposições originais em relação com o uso da razão no homem e do indivíduo para a espécie”⁷⁸.

Trata-se de um processo pedagógico da razão, onde cada geração transmite o patamar a que chegou aos seus descendentes. Por isso, dirá Kant em sua obra *Sobre a Pedagogia*: “O homem é a única criatura que precisa ser educada”⁷⁹. Por isso a história desde sempre tem essa conotação profundamente pedagógica para Kant.

Até aqui podemos sintetizar o itinerário reflexivo das duas primeiras proposições da seguinte maneira: se as disposições naturais de uma criatura tendem a se desenvolver conforme a um fim (primeira proposição), então, no homem, como única criatura racional sobre a terra, tais disposições se desenvolvem completamente apenas na espécie, devido ao caráter não-instintual da racionalidade (segunda proposição).

Agora, é de se perguntar o que se pode dizer do propósito da natureza ao dotar o homem de razão. E essa indagação nos leva justamente à terceira proposição: “A natureza quis que o homem tirasse de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão aquela que ele proporcionou a si mesmo, livre do instinto, por meio

⁷⁷ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.11.

⁷⁸ PEREZ, O. *Os significados da história em Kant*, 2006, p.82.

⁷⁹ KANT, I. *Sobre a Pedagogia*, 2006, p.11.

da própria razão”. É interessante notar, como bem notou Omar Perez⁸⁰, que esta proposição surge como uma consequência lógica das duas anteriores: analisar as disposições originais (primeira proposição) no homem (segunda proposição). Há aqui “uma espécie de passagem entre do orgânico para o racional e finalmente moral.”⁸¹

Outra questão interessante é sobre o visível *télos* moral da história nesta proposição, na medida em que é uma exigência da própria condição racional humana a busca pela felicidade a partir de um mérito próprio. Como se sabe, essa junção entre felicidade e dignidade de ser feliz é uma exigência da moralidade pura. É inclusive dito que essa “autoestima racional”⁸² é preferida ao mero bem-estar. Na *FMC*, Kant afirma que a “natureza racional existe como fim em si mesma”.⁸³

Logo, se a história humana só pode ser narrada a partir da perspectiva do desenvolvimento dessas disposições naturais, e elas também apontam, no homem, para um desenvolvimento de tipo moral, então é lícito dizer que a filosofia da história de Kant tem, ao menos no limite, um sentido moral e não meramente jurídico. Um trecho é particularmente significativo neste sentido:

“Pois neste curso das coisas humanas é toda uma multidão de dificuldades que espera o homem. Parece que a natureza não se preocupa com que viva bem, mas, ao contrário, com que trabalhe de modo a tornar-se digno por sua conduta, da vida e do bem-estar”.⁸⁴

É desnecessário dizer que aqui não se está afirmando que a natureza engendra a moralidade. Isso seria arruinar completamente tudo o que Kant escreveu já no mesmo ano (1784), mas que publicara no ano seguinte, a saber, na *FMC*. Nela Kant diz, referindo-se à produção de uma boa vontade, “para o que a razão era absolutamente necessária”⁸⁵, que a natureza de resto agiu apenas no tocante à repartição das faculdades e talentos. O que se está dizendo aqui é que essa é uma passagem do técnico-pragmático ao moral apenas no âmbito da exposição argumentativa sobre a possibilidade de um discurso filosófico da história.

Agora, após defender o uso da doutrina teleológica da natureza no homem e em seguida expor em que sentido esse *télos* se desdobra, é preciso mostrar de que

⁸⁰ PEREZ, O. Os significados da história em Kant, 2006, p. 82-83.

⁸¹ Idem, *Ibid.*

⁸² KANT, I. Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita, 1986, p.13.

⁸³ KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, 2007, p.69.

⁸⁴ KANT, I. Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita, 1986, p.12.

⁸⁵ KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, 2007, p.25.

maneira a própria natureza vai extorquir, dessa “madeira tão retorcida”⁸⁶ que é a humanidade, as condições que tornam possível o florescimento dessas disposições originárias. E aqui entramos na quarta proposição, onde Kant explicitamente irá nos apresentar o seu conceito mais fundamental quando se está a meditar sobre o sentido da história humana, a saber, o conceito de “insocial-sociabilidade” (*Ungesellige Geselligkeit*):

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas em sociedade, na medida em que ele se torna, ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta mesma sociedade.⁸⁷

Para que haja o desenvolvimento contínuo e seguro das disposições naturais numa criatura dotada de capacidade racional, como o homem, é preciso que se desenvolva em algum momento uma sociedade regulada por leis, pois este é o ambiente mais favorável onde elas podem florescer.

Portanto, aqui, vê-se que o filósofo nos deixa a entender que uma sociedade do tipo civil nasce como uma espécie de “imperativo da natureza”, isto é, como necessidade construir um ambiente adequado para as disposições originárias da espécie racional sobre a terra. A espécie humana é levada a esse estágio do seu desenvolvimento porque sente, incontornavelmente, a necessidade de encontrar uma solução racional para o conflito que ela mesmo engendra. Esse conflito potencial existe na medida em que o homem é, em geral, movido pela “busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça, a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*”⁸⁸.

Essa qualidade insociável radica numa propensão natural a querer fazer uma exceção para si diante da lei moral, isto é, numa vontade que antes de tudo acolhe o mal. Porém, Kant só poderá aprofundar as razões desse estatuto da vontade humana como mal radical apenas anos mais tarde, no seu texto *A religião nos limites da simples razão*, pois aqui, na *IHU*, ainda não é o lugar de meditar sobre “a razão na consciência de sua incapacidade”⁸⁹.

⁸⁶ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.16.

⁸⁷ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.14.

⁸⁸ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.13.

⁸⁹ KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*, 2008, p. 58.

Neste texto, a perspectiva é a da humanidade enquanto espécie racional sobre a terra e não do indivíduo atravessado por suas paixões. Entre esses dois domínios, o da religião (indivíduo) e da história (a espécie humana) é possível algum paralelismo, mas deve-se admitir, antes de tudo, que são âmbitos de reflexão distintos quanto ao objeto (embora não necessariamente quanto aos fins).⁹⁰ Explorar essas nuances exegéticas infelizmente fugiria do tema que nos propomos inicialmente examinar.

Interessante também notar que, para Kant, o antagonismo social é o motor da passagem da mera sociabilidade para a cultura. O filósofo fala que com o desenvolvimento do gosto tem-se um “progressivo iluminar-se”⁹¹, onde é possível a fundação de um modo de pensar capaz de nos situar no horizonte de um certo discernimento moral comum.

O processo de moralização da humanidade, portanto, pressupõe um certo desenvolvimento da cultura. Esse desenvolvimento da cultura, por sua vez, é pressionado pela natureza tensa da sociabilidade humana. Logo, se pode dizer que o processo do esclarecimento tem a ajuda da natureza, embora não seja produzido diretamente por ela.

Kant chega mesmo a nos sugerir que agradeçamos à natureza por toda esta instabilidade humana em sociedade⁹². É como se a natureza revelasse uma ordenação providencial. Por isso que, no final dessa proposição, Kant menciona que este estado coisas nos sugere a disposição de um criador sábio e não de um espírito mau⁹³. Este trecho nos parece ser exegeticamente interessante, na medida em que sugere uma proximidade semântica entre as questões da teleologia da natureza e a teologia, assunto que o filósofo retomará com mais amplitude e com maior atenção na CFJ.

⁹⁰ Cf: ZINGANO, Razão e História em Kant, 1989, p. 243.

⁹¹ KANT, I. Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita, 1986, p.13.

⁹² “Agradeçamos, pois, a natureza, pela irritabilidade, pela vaidade, que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar!”. Cf: KANT, I. Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita, 1986, p.14.

⁹³ Essa noção de que até mesmo o amor-próprio tem uma utilidade se pensarmos numa perspectiva mais abrangente já estava presente num texto que ficou conhecido como Reflexões sobre o Otimismo, onde o filósofo diz: “O amor próprio, que tem apenas a auto-satisfação como intento e que parece ser obviamente a causa da desordem moral que nós observamos, é a origem daquela bela harmonia que admiramos. Tudo que é útil por si está, ao mesmo tempo, dentro da necessidade de ser útil para os outros”. KANT, Reflexões sobre o otimismo, 2015, p. 217.

Carlos Adriano Ferraz, por exemplo, chama a atenção para a significação da teleologia no projeto crítico como uma espécie propedêutica à teologia moral⁹⁴. Mas nossa atenção aqui para a proximidade entre teleologia da natureza e teologia tem o intuito de apenas ilustrar em que lugar semântico Kant propriamente se situa a problemática da teleologia: para evitar tanto o extremo do mecanicismo cego como a teologia dogmática na consideração da natureza em sua totalidade⁹⁵.

Essa teleologia da natureza nos trouxe até o fato da necessidade de se desenvolver uma sociedade regulada por leis. Porém, isso não é tudo: para que as disposições originárias floresçam não é suficiente somente a ausência de conflito, mas é necessário, sobretudo, uma sociedade justa. Uma sociedade regulada por leis não significa que essas leis estejam ancoradas necessariamente no conceito de liberdade e dignidade, isto é, que sejam leis justas.

Esse passo para a justiça é o tema da quinta proposição, que declara: “O maior problema para a espécie humana, a cuja a solução a natureza a obriga, é alcançar uma *sociedade* civil que administre o direito”.⁹⁶ O fato de Kant declarar que este é “o” maior problema da espécie humana fica mais claro na proposição seguinte.

Porém, é fácil já perceber de onde vem essa dificuldade: uma sociedade civil justa não depende tanto do que a natureza fará conosco, mas do aperfeiçoamento do modo de pensar das pessoas, isto é, de um processo de Iluminismo na cultura. Por isso Kant dirá, neste mesmo ano, que sua época ainda não é iluminada, mas em vias de esclarecimento:

Se for feita então a pergunta: “vivemos agora em uma época esclarecida [aufgeklärt]”? A resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento [Aufklärung]”. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual, em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem.⁹⁷

⁹⁴ Cf: FERRAZ, C.A. Do Juízo Teleológico como Propedêutica à Teologia Moral em Kant, 2005, p.13.

⁹⁵ Na primeira Crítica por exemplo, a meditação sobre a teleologia sucede à a teologia transcendental. Na terceira Crítica, a teleologia antecipa a teologia moral. Isso é um outro forte indício exegético para corroborar a compreensão de que a teleologia reflexiva está em direta articulação com a moralidade, diferente da teleologia hipotética da primeira Crítica, que está articulada diretamente com a razão teórica. É como se Kant tivesse aos poucos ganhado consciência do problema da relação entre natureza e liberdade, sendo o tratamento diferente dado ao conceito de teleologia nas duas críticas um elemento que tornaria mais visível essa progressiva repolarização do sistema num horizonte que seria prático-moral.

⁹⁶ KANT, I. Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita, 1986, p.14.

⁹⁷ KANT, I. Resposta à pergunta: “O que é o Esclarecimento?”, 2005, p. 69.

Como se pode ver, o papel da natureza tem um limite: é necessário que a humanidade queira estar em uma constituição civil justa. Porém, é importante lembrar que, para nós, essa restrição do papel da natureza não isenta o fato de que, apesar disso, é a natureza mesma quem está sendo representada neste conceito de história como autora do progresso. Pois, por mais que uma decisão pela justiça esteja sempre circunscrito ao horizonte da liberdade humana, a humanidade é paulatinamente levada a ter que optar por essa via por meio do antagonismo social. A história pode até ser obra do homem, mas é a natureza quem lhes dar uma inteligibilidade própria.

Na sexta proposição Kant apenas acrescenta que, “Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que mais será resolvido por último pela espécie humana”⁹⁸. Além dessa dificuldade já retratada na proposição anterior, será o desafio que por último será resolvido pela humanidade, pois o homem é uma criatura que, quando vive entre seus pares, precisa de um senhor. Este senhor, que exercerá o poder, também deve ser um ser humano e, na medida em que está sob a natureza humana, tenderá a abusar do seu poder em seu favor pessoal. O chefe deverá ser justo e, não obstante, humano⁹⁹. Por isso, somente a contínua aproximação a essa ideia nos é exigido pela natureza. Para que possamos enquanto humanidade caminhar ao menos no sentido dessa aproximação, é necessário:

[...] conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar esta constituição – estes três pontos, todavia, muito dificilmente podem ser encontrados juntos e, quando isto acontece, ocorre somente muito tarde, após muitas tentativas frustradas.¹⁰⁰

É interessante observar que este aparente pessimismo quanto ao progresso rumo a uma sociedade justa não parece se coadunar com o otimismo expresso por Kant sobre o evento da revolução francesa. Inclusive essa exigência de uma “boa vontade” do chefe parece ter sido suprimida no opúsculo da *Paz Perpétua*. Pois, “as reformas das instituições são exigidas pelo próprio desenvolvimento histórico, o progresso inscrito na própria natureza da sociedade”¹⁰¹

⁹⁸ KANT. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.15.

⁹⁹ KANT. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.16.

¹⁰⁰ KANT. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.16.

¹⁰¹ TERRA. *A Política Tensa*. 1995, p. 168.

Seja como for, isso mostra que há sinais textuais claros que indicam que Kant pode ter, durante o desenvolvimento do sistema da liberdade, reavaliado alguns pontos de sua filosofia política e até mesmo ter realizado uma espécie de remanejamento semântico de sua filosofia da história: de um horizonte teórico-especulativo para um horizonte essencialmente prático.

E assim chegamos à sétima proposição, onde Kant nos chama a atenção para o seguinte ponto: o “estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja”¹⁰². O mesmo problema que levou os homens a optarem por uma república reaparece no âmbito da relação entre os Estados. Aqui novamente se faz presente o mecanismo da natureza: a social-insociabilidade. Enquanto reinar um estado de natureza entre as nações o trabalho em prol de uma constituição civil no interior de cada sociedade estará dificultado, o que não significa que seja inválido ou que possamos nos considerar isentos do dever de trabalhar em prol deste tipo de constituição.

Porém, aqui, mais uma vez, o que os homens de bom grado se recusam a fazer a natureza vem em seu auxílio: esse clima de hostilidade internacional acaba por ficar cada vez mais insustentável, levando os corpos estatais a, depois de muito choque, guerras e devastações, construírem, aos poucos, alianças para se protegerem mutuamente. Pouco a pouco, com a formação de outras alianças, o mundo caminha para um estado de pública segurança estatal em escala planetária¹⁰³.

Começa como uma liga entre nações e objetiva um dia a formar uma federação das nações, que não deveria ser como um Estado mundial (pois cada nação é e deve permanecer soberana), mas sim como uma espécie de mediação institucional de inspiração republicana disponível como elemento de resolução de conflitos. Até que “seja alcançado um estado que, semelhante a uma república (*gemeine Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato”.

Poderíamos chamar esta sétima proposição de “a proposição da garantia da paz perpétua”, pois nela Kant está nos mostrando o papel da natureza quanto à possibilidade de realização desse ideal jurídico. No entanto, é importante lembrar que

¹⁰² KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p.16.

¹⁰³ Interessante notar que no opúsculo *A Paz Perpétua* Kant mencionará que o comércio é um fator chave para se compreender esta natural tendência à diminuição do conflito em âmbito internacional. Aqui, Kant ainda só faz menção a esta questão na oitava proposição. Cf: KANT, *A Paz Perpétua*, 2009, p.161.

esse papel, como vimos, tem seus limites. A natureza inclina, mas não determina as ações necessárias ao estabelecimento da confederação das nações. Kant deixa isso claro nesta obra já desde a terceira proposição, como anteriormente mostramos.

Porém, é nesta mesma proposição que Kant nos anuncia aquilo que facilmente poderia se considerar o pilar central de toda a discussão sobre a possibilidade de uma história filosófica: a razoabilidade que existe em se pensar que, se é pelo menos razoável admitir a ideia de um nexos final na consideração dos organismos, então é possível considerar, também, a ideia de um nexos final no que diz respeito à espécie e, em especial, a espécie racional sobre a terra. Como diz o filósofo: “- tudo leva aproximadamente à seguinte questão: será mesmo racional aceitar a finalidade das disposições naturais em suas partes e, no entanto, a ausência de finalidade no todo?”¹⁰⁴.

Essa pergunta é ao mesmo tempo uma resposta àqueles que se perguntam se todo o progresso que a civilização humana fizera até então era fruto do mero acaso ou se foi fruto de uma atividade reguladora intrínseca à própria natureza. A resposta do filósofo é clara: tudo o que podemos dizer é que é “razoável” supor uma tal finalidade na natureza, desde que essa razoabilidade seja consciente do seu caráter regulativo. Essa razoabilidade radica na transposição da teleologia do organismo à espécie. Se essa transposição é, em si mesma, razoável, então podemos concordar com a oitava proposição, que diz:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatverfassung) 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.¹⁰⁵

Esta talvez seja a proposição que mais tenha chamado atenção dos leitores de Kant depois da publicação da obra. Fala, sem hesitar, de um plano oculto da natureza, linguagem mais apropriado ao discurso dos místicos, os quais Kant tanto combateu. Porém, numa análise mais demorada, sabemos que se trata apenas de um desdobramento natural da aplicabilidade do princípio teleológico na natureza.

¹⁰⁴ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p. 18.

¹⁰⁵ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p. 20.

Não há experiência suficiente dessa noção que a possa tornar uma espécie de certeza empírica. Talvez porque sejamos “míopes demais”¹⁰⁶ para desvendar este mecanismo secreto. Mas é possível ainda afirmar algo do pouco que até agora temos como experiência histórica: “Ademais, 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”¹⁰⁷. Para Kant, os poucos sinais de que os Estados estão caminhando para um futuro grande corpo político (*Staatkörpe*) desperta em todo homem esclarecido um sentimento de importância da preservação do todo social que é capaz de fornecer alguma esperança racional nesta meta.

Portanto, uma tentativa filosófica de pensar a história é não apenas possível, mas até mesmo favorável ao propósito da natureza. Como diz Kant na nona (e última) proposição: “Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza”¹⁰⁸.

Essa passagem mostra claramente que, apesar de ter como motor um mecanismo natural, a perspectiva da história como progresso também concorre, ela mesma, por favorecer o advento do mesmo. E não importa se ela diz algo que em última instância seja verdadeiro ou não, pois aqui não cabe as categorias de verdade ou falsidade (teórica), mas de utilidade ou de inutilidade (prática). Sua utilidade fica visível, por exemplo, quando se quer pensar teleologicamente a paz. Como diz Perez:

Quer dizer, o “propósito da natureza” é um conceito que coloca uma finalidade teleológica estabelecida como hipótese para pensar as condições jurídico-políticas de possibilidade de realização das disposições naturais do ser racional finito que o leva a ser digno da própria felicidade.¹⁰⁹

¹⁰⁶ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p. 22.

¹⁰⁷ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p. 22.

¹⁰⁸ KANT, I. *Ideia de uma História Universal em um sentido cosmopolita*, 1986, p. 22.

¹⁰⁹ PEREZ, O. *Os significados da história em Kant*, 2006, p.89.

4.3 Significado geral da história em 1784: uma hipótese teórica útil à razão prática

Em síntese, após percorrermos as nove proposições da *IHU*, podemos dizer que, segundo Kant, o homem é um ser que não age sempre pela boa vontade (como os anjos) nem simplesmente segundo o seu instinto natural (como os animais). Por isso, uma história planificada desta espécie não pode ser posta pela razão. No entanto, é possível dizer que, se a natureza não faz nada em vão, as disposições originárias desta criatura tenderão a se desenvolver algum dia. Mas tal plano só seria possível de ver na espécie como um todo, pois a vida de um indivíduo é muito curta para que se possa ver, em si mesmo, a perfeição de sua natureza.

Desse ponto de vista (o da espécie) é possível dar ao aparente sem sentido das ações do homem na história um caráter sistemático e racional. E é justamente este caráter que permite que o juízo “o sentido da história é o progresso” seja legítimo e tenha seu lugar justificado perante o tribunal da razão. Essa justificação, porém, se dá através da noção especulativa de uma natureza intencional.

Essa é a concepção de teleologia que Kant utilizará em 1784. Ao que parece, se essa concepção de teleologia não guarda diferenças significativas frente a teleologia reflexiva de 1790, ao menos é possível dizer que elas operam em zonas semânticas diferentes. No primeiro momento, ainda na década de oitenta, a filosofia crítica ainda estava a poucos anos na etapa de fundamentar os juízos sintéticos a priori de instância cognitiva. A liberdade já era tematizada na terceira antinomia da razão, mas simplesmente como ideia reguladora e por isso meramente como não-contraditória com as exigências do entendimento.

Porém, a liberdade, na primeira *Crítica*, ainda não estava dada em sua positividade, como ocorre na segunda *Crítica*. Ainda não se havia dado um tratamento propriamente crítico à liberdade enquanto tal. É devido a isso que a teleologia é retomada como princípio da faculdade de julgar na terceira *Crítica*. Nesta última, o juízo reflexivo tem explicitamente a função de conciliar o plano da natureza e da liberdade. Isso já nos mostra uma mudança no conceito de progresso: agora ele está estrita e explicitamente vinculado a uma perspectiva prática, e não mais meramente teórico-especulativa, como é o caso ainda na *IHU*.

A história, dessa forma, poderia ser vista como o palco onde a natureza desenvolve progressivamente as disposições próprias da criatura racional chamada homem. Essas disposições são de ordem técnica, pragmática e moral. A ordem do desenvolvimento destas disposições não deve necessariamente ser compreendida como sucessivas, mas simultânea. Pois não é razoável pensar que sem um mínimo de tendência à moralidade o homem venha a preferir, por exemplo, uma constituição conforme a liberdade, como é o caso da constituição republicana¹¹⁰.

Porém, em 1798, Kant afirma que uma história *a priori* é possível quando aquele que pergunta “faz e organiza aquilo que previamente anuncia”¹¹¹. Não se faz mais uma menção explícita a uma sábia natureza ou a providência, mesmo em sentido reflexivo, como causa do progresso.

Como se sabe, Kant, na década de noventa, acredita que a revolução francesa nos serve suficientemente como sinal de que há, na espécie humana, a atuação de uma tendência à moralidade, e isto seria visível através do entusiasmo que os espectadores expressaram diante dos acontecimentos revolucionários. Essa tendência seria, doravante, a derradeira causa de um progresso constante. Kant teria, desse modo, revisto sua concepção de história?

Acreditamos poder dizer que existe aí, no mínimo, uma espécie de “virada prática” da significação do conceito de progresso. É visível a falta de referência a uma teleologia em CF (1798) quando a pergunta é pela possibilidade de uma história *a priori*. Aqui, nesta obra, Kant, sem nenhuma cerimônia, nos diz que essa história é possível por conta da ação humana. Se não obstante a história é (e sempre foi) pensada como obra do homem, nem por isso o homem era retratado como o sujeito da história, pelo menos até a publicação deste texto de 1798. É inegável que ao menos a exposição textual (e por isso mesmo acreditamos também poder dizer: conceitual) do progresso histórico mudou de campo semântico.

Quando se discute esta questão em torno da filosofia da história de Kant surgem muitos comentadores e opiniões as mais variáveis. Estamos nos movendo em

¹¹⁰ Apesar do progresso da civilização preparar as condições favoráveis ao desenvolvimento da moralidade, esta já atua nos bastidores através de um vivo interesse da humanidade como um todo pelo direito, a justiça e a paz. A situação de consolidação progressiva dos Estados-nações no tempo de Kant era para ele uma prova de que, pelo menos, a disposição pragmática já estava ativa na história. Através de um interesse puramente pragmático, a humanidade havia aos poucos saído da condição feudal e entrado na monarquia absolutista. O tempo de Kant, então, era representado pelo passo republicano.

¹¹¹ KANT, O Conflito das Faculdades, 1993, p. 96.

um terreno bastante disputado dentro desse campo de interpretação dos textos kantianos.

Alguns, que chamaremos aqui de “unitaristas”, acreditam que é possível pensar o conjunto dos textos de história como girando em torno de uma problemática central e que, portanto, não haveria nenhuma reformulação semântica sobre a história ao longo da produção intelectual kantiana.

Philonenko¹¹², por exemplo, acredita que existe uma “unidade orgânica da história kantiana” a partir da questão “o que é o homem”. Aramayo (1992) acredita que a história se unifica em torno da moral. Weil¹¹³ defende que o conceito de progresso tem unicamente o sentido de fortalecer o dever moral. David Lindsted¹¹⁴ opta por defender que o conceito de “bem-supremo” seria o real fio condutor da história. Gerard Raulet¹¹⁵ acredita que a filosofia da história de Kant é dinâmica, mas gira em torno de um eixo semântico central, que seria o conceito de cidadão. Todos esses, de um modo geral, acreditam que por mais que haja uma certa mudança no linguajar kantiano ao longo das obras sobre história tal fenômeno nada mais seria, em última instância, do que meros comentários, adendos, explicitações e ampliação de temas, mas nada de uma mudança quanto ao significado mesmo da história para a perspectiva kantiana como um todo.

Do outro lado, porém, temos os que poderíamos aqui chamar de “não-unitaristas”, pois acreditam que a filosofia da história de Kant passa por uma reformulação semântica inegável e que, sobretudo, o texto CF (1798) é um emblema disso. Hannah Arendt¹¹⁶, por exemplo, acredita que o acontecimento da revolução francesa em 1789 fez Kant pensar a história não mais como mera teoria da sociabilidade humana, tal como era em 1784, mas agora como problema do âmbito da *práxis* política propriamente falando. Lyotard¹¹⁷ por sua vez chama a atenção para a introdução da nova problemática do *Geschichtezeichen* em 1798 como evidência textual de que Kant não discute mais aqui a história sob a égide do *Leitfaden*. Turró¹¹⁸,

¹¹² PHILONENKKO, La Théorie kantienne de L’Histoire. Paris: Vrin, 1986, p.225.

¹¹³ WEIL, Philosophie et réalité II. 2003b, p. 143.

¹¹⁴ LINDSTED, Progress in Universal History as a Postulate of practical Reason.1999, pp. 129-147.

¹¹⁵ RAULET, Kant, Histoire et citoyenneté. 1996, p.5-6.

¹¹⁶ “[...] talvez seja particularmente tentador inverter o argumento e afirmar que Kant só tornou-se cômico da política enquanto distinta do social, como parte e parcela da condição humana no mundo, muito tarde em sua vida, quando já não tinha nem vigor nem tempo para elaborar sua própria filosofia sobre esse tema particular”. ARENDT, Lições sobre a filosofia política de Kant, 1993, p.16.

¹¹⁷ LYOTARD, El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia, 1997, p.59.

¹¹⁸ TURRÓ, Tránsito de la Naturaleza a la Historia em la Filosofia de Kant, 1996, p. 247.

por sua vez, acredita ser possível dizer que a história até a década de oitenta teria uma orientação iminentemente hipotética e especulativa e que somente a partir da década de noventa ela se torna uma teoria praticamente fundada.

Aqui no Brasil esse debate reaparece com toda a força nos anos dois mil, sobretudo na discussão a respeito do significado geral da obra *IHU* entre a escola semântica e outra tradição de interpretação dos textos kantianos que se convencionou chamar de “histórico-crítico-sistemática”¹¹⁹.

A primeira defende uma perspectiva não unitarista. A segunda, uma perspectiva unitarista. Ricardo Terra, um representante da segunda, acredita que a filosofia da história de Kant se unifica em torno da figura do direito e que em 1784 Kant já tem uma reflexão suficientemente desenvolvida acerca da liberdade como autonomia¹²⁰. Loparic, representante e propositor da primeira, acredita que a história de 1784 pode ser entendida no quadro de uma história natural e que nesta época Kant ainda não tinha um conceito suficiente de liberdade em sentido propriamente prático¹²¹. Daniel Omar Perez, que se filia à “escola semântica” de Loparic, acredita que, ainda que possa ser verdadeiro dizer que em 1784 Kant tenha já um rico conceito de liberdade e que a *IHU* assinale significativas mudanças quanto à história natural (tematizada no período pré-crítico), a história da espécie humana é sempre pensada no âmbito de uma intenção da natureza, e que isso é um sinal claro de que o filósofo não a pensa ainda num horizonte suficientemente prático, tal como ocorre em 1798 com a publicação da obra *CF*¹²².

Sabemos que o que marca o debate entre essas duas visões no Brasil é uma diferença de método, e que por isso mesmo há uma diferença fundamental de pontos de partida que “nem sempre permitem que o confronto possa se produzir no mesmo registro de discussão”¹²³. Seja como for, é preciso que aqui fique claro que nossa proposta não se pretende como uma defesa do método da escola semântica, senão que a assinalamos aqui apenas a título de uma amostra argumentativa sobre a possível polissemia da filosofia da história kantiana.

¹¹⁹ PEREZ, Os significados da história em Kant, 2006, p.144.

¹²⁰ TERRA, História universal e direito em Kant, 2004, p.13.

¹²¹ LOPARIC, O problema fundamental da semântica jurídica de Kant, 2000, p.23

¹²² PEREZ, História e teleologia na filosofia kantiana. Respostas às críticas de Ricardo Terra conta a “Escola semântica de Campinas”, 2014, p.147.

¹²³ PEREZ, História e teleologia na filosofia kantiana. Respostas às críticas de Ricardo Terra conta a “Escola semântica de Campinas”, 2014, p.146.

No entanto, não há como negar que esse debate norteia esta pesquisa no que diz respeito especificamente à reflexão sobre o significado geral da filosofia da história em 1784. É importante para os fins desta pesquisa os dois pilares centrais em torno dos quais gira a problemática do estatuto da *IHU* neste debate: 1- a tese de que a história de 1784 está no quadro semântico da história natural e 2- a tese de que Kant não teria nesta época um conceito suficientemente prático de liberdade. Acreditamos que não é possível afirmar a primeira tese, mas concordamos com a segunda.

Por isso é necessário discutir neste momento se existe uma real proximidade semântica da obra de 1784 com a obra pré-crítica sobre a origem das raças humanas (1775), e, em seguida, mostrar que embora com uma perspectiva cosmopolita a *IHU* ainda não está suficientemente situada no horizonte de uma liberdade prática, fator esse que levará Kant a proceder a uma certa revisão semântica do fundamento do progresso nas obras posteriores.

Até aqui pudemos perceber que a concepção de história que Kant utiliza neste período (década de oitenta), apesar de apelar para um desígnio oculto da natureza, tem como objetivo falar da história da humanidade no sentido também do seu desenvolvimento político e não meramente natural ou biológico, como é o caso da forma como a humanidade é investigada nos textos que falam das diferentes raças humanas. Como se sabe, antes da *IHU*, ainda no período denominado de “pré-crítico”, Kant escreve um texto que tinha por intenção apresentar o que seria uma “história da natureza”. Trata-se do texto escrito em 1775, intitulado *Das Diferentes Raças Humanas*.

Porém, não se pode esquecer que Kant já havia falado em uma “história da natureza” em seu texto da juventude chamado *História Geral da Natureza e Teoria do Céu* de 1755. No entanto, neste texto, Kant estava tentando articular uma metafísica da natureza ainda nos moldes da filosofia de Leibniz, que depois da “virada crítica” será denunciada como uma filosofia dogmática, uma vez que não põe, como questão fundamental, a pergunta pelos limites da razão. O que interessa a Kant neste texto de 1755 é a possibilidade de uma cosmologia que possa conciliar a metafísica de Leibniz com a física de Newton.

Já no texto de 1775, portanto vinte anos após a exposição dessa cosmologia ainda pré-crítica, cujo propósito era preparar um curso de geografia¹²⁴, muda-se o registro em que operava a discussão, pois, neste novo contexto, não se trata mais da tarefa de uma meditação cosmológica, mas migra para o plano de uma análise empírica do ser humano. Trata-se de saber se é possível seguir um método mais útil ao entendimento acerca da questão da pluralidade racial da espécie humana. É aqui que Kant chama a atenção para a diferença entre uma “descrição da natureza” e uma “história da natureza”:

Nós habitualmente tomamos as denominações de *Descrição da Natureza* e *História da Natureza* no mesmo sentido. Mas está claro que o conhecimento das coisas da natureza, como elas agora são, sempre deixa a desejar o conhecimento daquilo que elas *foram* anteriormente, e por qual, e por qual série de alterações passaram para chegar ao seu estado presente em todos os lugares.¹²⁵

Kant dirá neste texto que a primeira é útil somente à memória, enquanto a última atende mais propriamente ao entendimento através de um interesse mais especulativo, isto é, reporta também ao passado. Kant era leitor de Buffon e acreditava que a espécie humana tem um tronco comum. Essa hipótese, para Kant, é imediatamente mais razoável do que qualquer outra na medida em que evita uma “opinião que multiplica o número de causas sem necessidade”¹²⁶.

Se tratando agora não mais da história da terra e sim dos organismos vivos, Kant percebe que é preciso utilizar um método diferente de análise que não fosse meramente uma mera coleção de semelhanças. É preciso encontrar alguma característica empírica que possa submeter as diferenças naturais dos organismos a uma lei. Assim como Buffon, Kant então aceita o fator da reprodução como elemento de classificação, mas, diferente deste, a reprodutibilidade não é vista apenas como um dado empírico qualquer, mas sobretudo como expressão de um modo de interrogar natureza que é mais adequada ao nosso entendimento¹²⁷.

¹²⁴ “Em março de 1755 vinha a público, simultaneamente em Leipzig e em Königsberg (e sob a edição de Johann Friederich Petersen), a ‘História Geral da Natureza e Teoria do Céu’; opúsculo de Immanuel Kant (1724-1804) – conspícuo e inexcédível filósofo alemão – que exhibe a sistematização maior de sua denominada cosmologia pré-crítica. VITTE, A história geral da natureza e teoria do Céu de Immanuel Kant: sua imagem de cosmos e seu clamor por uma geografia física. 2012, p.2.

¹²⁵ KANT, Das diferentes raças humanas, 2010, p.16.

¹²⁶ KANT, Das diferentes raças humanas, 2010, p.11.

¹²⁷ “Aquela proporciona um sistema escolar para a memória, essa última um sistema natural para o entendimento: a primeira tem por objetivo unicamente intitular as criaturas, a segunda colocá-las sob leis”. KANT, Das diferentes raças humanas. 2010, p.10.

A vida tem um fator que escapa à mera descrição da natureza: ela tem a capacidade de se autoproduzir, de levar adianta a si mesma como se houvesse, em si mesma, uma espécie de prefiguração interior. Porém, ainda que sendo um texto pré-crítico, e ainda que se movendo no contexto das leis empíricas, é possível ver a preocupação iminentemente metodológica de Kant. O fato de a ordem orgânica ser incompreensível por meras leis mecânicas é justamente o que faz necessário ligá-la a uma razão que “garanta sua presença sem explicar sua montagem”¹²⁸ Essa preocupação metodológica fica cada vez mais evidente na sequência dos textos que virão sobre este tema, como, por exemplo, em *A Determinação do conceito de uma raça humana* (1785) e principalmente no texto *Sobre o uso de princípios teológicos na filosofia* (1788).

Não é nossa intenção se aprofundar aqui nos meandros conceituais do conceito de história natural em Kant. O que se pretendeu aqui com essa breve menção a estas obras do período pré-crítico é procurar indícios que possam sustentar ou mesmo refutar a tese de que a história de 1784 seria uma continuação da história natural de 1775.

Essa tese se apoia no fato de que Kant na *IHU* ainda está utilizando conceitos que foram desenvolvidos em seus textos de história natural, como por exemplo o conceito de “germe” (*keime*) e “predisposição natural” (*naturanlagen*). Um trecho particularmente sugestivo neste sentido está colocado neste texto das raças humanas, quando Kant está a dizer que um empreendimento que visasse criar uma espécie de “raça pura” deve ser evitado por uma natureza sábia:

Um empreendimento [*Anschlag*] que, em minha opinião, é em si mesmo factível, mas provavelmente evitado pela **sábia natureza**, uma vez que justamente na mistura do mal com o bem residem os grandes motivos [*Triebfedern*] que põem em atividade as forças [*Kräfte*] latentes da humanidade, e as forçam [*nötigen*] a desenvolver todos os seus talentos e a se aproximar da perfeição da sua determinação [*Bestimmung*] (**grifo nosso**).¹²⁹

¹²⁸ LEBRUN, Kant e o fim da metafísica, 2002, p. 638.

¹²⁹ KANT, Das diferentes raças humanas. 2010, p. 13.

Porém, em 1775, como lembra Ricardo Terra¹³⁰, ainda não é o lugar de uma história enquanto narrativa das ações humanas, isto é, como tentativa de encontrar um fio condutor para o aparente caos da trajetória dessa criatura racional chamada homem. Nesse período pré-crítico, Kant está interessado em falar de uma história das raças humanas do ponto de vista de uma mera geografia física e não ainda num ponto de vista onde existiria uma teleologia das disposições originárias da natureza humana como aptidão para desenvolver a cultura, civilização e a moralidade como em 1784. Há evidentemente um significativo deslocamento semântico de 1775 para 1784: a entrada da natureza humana como natureza racional. É essa “nova” natureza que nos faz migrar da história natural (*Geschichte der Natur*) para a história humana (*Menschengeschichte*).

Porém, a *IHU*, mesmo que habitando numa “intenção cosmopolita”, não se pode daí concluir que a teleologia da história de 1784 esteja já impregnada do conceito prático de liberdade. Loparic, por exemplo, é da opinião que somente é possível falar de liberdade propriamente prática após a segunda *Crítica*. Segundo o mesmo, essa tarefa falha na *FMC* (que é do mesmo ano da *IHU*) na medida em que Kant fundamenta a liberdade na razão prática¹³¹.

Ricardo Terra, no entanto, acredita que os textos da mesma época, como, por exemplo, *FMC*, *no Naturfeyerabend* e no texto *Respostas à questão: o que é o Iluminismo?* são suficientes para se perceber que Kant já possuía uma concepção positiva da liberdade¹³². Neste ponto, acreditamos, conforme Omar Perez, que esse é um fato “contra o qual não faz o menor sentido ser contra”¹³³.

¹³⁰ “Na década de 1780, torna-se importante para Kant articular a concepção de história da natureza ‘biológica’ (distinta da mecânica) com a história, o direito e a moral: articular as leis da natureza com a liberdade de outra maneira, ou seja, articular finalidade e liberdade – questão que aparece no *Naturrecht Feyerabend*, na *Fundamentação* e, é claro, na *Ideia*.” TERRA, *História e Direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da “Escola Semântica de Campinas”*. 2012, p. 185.

¹³¹ “A *Fundamentação da metafísica dos costumes* é a primeira obra de Kant que formula explicitamente o problema da possibilidade dos juízos a priori sintéticos-práticos, mas reconhecidamente fracassa na tentativa de solucioná-lo, em parte por buscar a resposta no estudo da ‘faculdade racional prática’ do ser humano a considerações de ordem metafísica. A solução é encontrada tão-somente doze anos depois, na *CRPr* (1788), e consiste na tese de que a consciência da necessidade da nossa vontade pela lei moral – necessidade que nos impõe a obrigação de agirmos segundo máximas universalizáveis – é a evidência factual ou sensível suficiente da efetividade dessa lei e, portanto, também da sua possibilidade”. LOPARIC, *O problema fundamental da semântica jurídica de Kant*. 2000, p.23. Percebe-se que Loparic aqui comete um erro textual quanto à questão das datas, pois da *FMC* (1784) até a publicação da *CRPr* (1788) não contam 12 anos e sim 4 anos.

¹³² TERRA, *História e Direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da “Escola Semântica de Campinas”*. 2012, p. 13.

¹³³ PEREZ, *História e teleologia na filosofia kantiana. Respostas às críticas de Ricardo Terra conta a “Escola semântica de Campinas”*, 2014, p.148.

No entanto, a ideia de uma intenção da natureza se move no quadro de uma concepção fundamentalmente teórico-hipotética da teleologia, na medida em que se move no quadro da discussão acerca do princípio de conformidade a fins da *Dialética Transcendental* da primeira *Crítica* (1781). Uma prova de que a teleologia tal como é pensada na terceira *Crítica* a guarda uma significativa diferença frente a da primeira é o fato de que Kant só pensou os problemas que suscitariam uma crítica da faculdade de julgar bem depois, como atesta a famosa carta a Reinhold, de 28 de dezembro de 1787:

(...) ocupo-me de uma crítica do gosto na qual se descobre outra classe de princípios *a priori* diferente dos descobertos até agora, pois, as faculdades do espírito são três; faculdade de conhecer, *sentimento de prazer e dor* e faculdade de desejar. Para a primeira encontrei princípios *a priori* na CRP, para a terceira na CRPr. Estou-os buscando para a segunda; deste modo, reconheço *três partes da filosofia*, cada uma das quais tem seus princípios *a priori*, podendo enumerar e determinar a extensão do conhecimento possível pela sua mediação: a filosofia teórica, a teleologia e a filosofia prática, das quais a segunda é a mais pobre em fundamentos *a priori*.¹³⁴

No entanto, não há como negar que Kant já tivesse um rico conceito de teleologia em 1781. Porém, também não há como negar que o horizonte semântico da *IHU* ainda é o de uma estrutura heteroimposta: uma natureza que, no fim das contas, é a autora do progresso histórico. Sua função conceitual ainda seria desempenhar analogamente a mesma tarefa que a teleologia desempenhou na primeira *Crítica*, mas agora aplicada ao homem.

Portanto, a aplicação da teleologia aos assuntos humanos não invalida a tese de que a história de 1784 esteja operando num registro teórico-especulativo. Pois mesmo havendo reflexões sobre a liberdade como autonomia nos textos dessa época, elas são válidas para o âmbito do indivíduo: a espécie continua sob a égide de um mecanismo natural. Logo, nos parece não ser legítimo a tentativa de um paralelismo entre as reflexões centradas no indivíduo e outra centrada na espécie. Essa tentativa não ajuda a esclarecer o sentido dos textos e tem a desvantagem de insistir em uma analogia indivíduo-espécie que apenas torna o conteúdo do opúsculo mais obscuro.

O que estamos dizendo, em síntese, é que a filosofia da história de Kant na década de oitenta ainda não está fundamentada como uma teoria da ação – como

¹³⁴ KANT, Briefe von und an Kant. 1922, p. 345.

é o caso da década de noventa – e sim como uma mera hipótese teórico-especulativa, ainda que com alguma utilidade para a práxis política¹³⁵.

No entanto, ainda veremos o uso da teleologia da natureza no opúsculo da *Paz Perpétua*, que data de 1795. Porém, como haveremos de mostrar no momento oportuno, aqui a teleologia está como uma consequência do dever moral de trabalhar em prol da paz. É preciso, portanto, mostrar que a teleologia da década de noventa sofre uma influência radical da terceira *Crítica* e o que representa essa nova tarefa da teleologia como juízo de reflexão, para só depois, em seguida, assinalar a completa virada semântica para a práxis no *CF* (1798). É o que faremos a seguir, no próximo tópico.

4.4 A filosofia da história na década de noventa: o fundamento prático da ideia de progresso

Todo aquele que se debruça sobre a obra kantiana sabe que uma discussão sobre o princípio da conformidade a fins surge no final da primeira *Crítica* e reaparece na terceira, mas desta vez ligada ao problema da unidade das leis particulares da natureza e, por isso mesmo, associada à faculdade de julgar reflexionante. Existe um rico e intenso debate sobre a continuidade ou ruptura no que diz respeito ao papel da teleologia no *Apêndice à Dialética Transcendental* da primeira *Crítica* e na introdução à *CFJ* (1790). Em síntese, é possível dizer que existe uma divergência entre os comentadores quanto à relação entre os dois textos e à passagem de um ao outro.

Gérard Lebrun e António Marques, por exemplo, divergem quanto à questão se é possível dizer que no *Apêndice* existiria presença, ainda que não imediatamente evidente, do juízo reflexionante teleológico, ou se essa é, somente, uma marca da terceira *Crítica*. Lebrun, partidário da tese da novidade da terceira *Crítica*, fala até mesmo de um deslize metafísico de Kant no *Apêndice*, que justificaria

¹³⁵ Um ano depois Kant escreve outro texto sobre a história chamado *Início Conjectural*. Aqui, neste texto, embora Kant diga que a história é obra do homem, o horizonte desta narrativa ainda põe a natureza como a autora do progresso civil, ainda que somente para constituir uma brilhante miséria, como atesta o seguinte trecho: “[...] e, por outro lado o gênero humano se desviou irresistivelmente do progresso que a natureza lhe havia traçado, a saber, o cultivo de suas disposições para o que é bom; e, ao gozar de maneira animal e a servir de modo escravo, a espécie humana tornou-se indigna de sua existência como uma espécie destinada a dominar a terra.” KANT, *Início Conjectural da História Humana*, 2009, p.164.

a necessidade de escrever novamente sobre a teleologia em 1790, como se só então a partir deste texto é que, finalmente, houvesse Kant tomado consciência de que a “metafísica não estava inteiramente morta e a teologia estava integrada mais do que criticada”¹³⁶. Marques, por sua vez, entende que a terceira *Crítica* pode ser seguramente considerada uma continuidade do projeto delimitado no *Apêndice*¹³⁷.

Seja como for, um fato indiscutível é que na terceira *Crítica* a tarefa da teleologia é articular os domínios da natureza e da liberdade. Uma passagem da natureza à liberdade é impossível, mas isso não significa que o inverso seja necessariamente impossível, pois, aliás, como dirá Kant, essa passagem será não apenas possível como uma exigência mesma da própria liberdade. Como diz Kant, numa famosa passagem da *CFJ*:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.¹³⁸

Isso apenas pode ser possível, compreende Kant, através do juízo reflexivo. Este tipo de juízo não tem a pretensão de designar algo acerca dos objetos, mas apenas dá à própria faculdade de julgar uma regra para poder constituir uma legalidade a certos tipos de produtos que, por sua vez, não conseguem ser suficientemente compreendidos somente pela causalidade mecânica, exigindo, além disso, uma espécie de causalidade final. Como diz Kant, se referindo a essas leis empíricas: “ Porém, se merecem o nome de leis (como também é exigido pelo conceito de natureza), têm que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo”¹³⁹.

Trata-se da legalidade do contingente, que pressupõe para a sua possibilidade o princípio da conformidade a fins da natureza, isto é, que estas leis

¹³⁶ LEBRUN, Kant e o fim da metafísica. 2002, p. 322.

¹³⁷ MARQUES, Organismo e sistema em Kant. 1987, p.93.

¹³⁸ KANT, Crítica da Faculdade do Juízo, 1995, p.20.

¹³⁹ KANT, Crítica da Faculdade do Juízo, 1995, p.24.

empíricas podem ser ordenadas segundo um princípio, na medida em que é necessário considerá-las como se elas estivessem aí, previamente, dispostas de uma tal maneira que as tornassem acessíveis à nossa faculdade de conhecimento em geral, como se brotassem de uma inteligência ordenadora. Como diz Kant:

Ora, este princípio não pode ser senão este: como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza) têm leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta ideia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza.

Esse problema do lugar da liberdade na natureza, no entanto, era já detectada na segunda *Crítica*, mas não havia a possibilidade de tal ser resolvido nos limites da razão prática, pois, como se sabe, o domínio da liberdade não requer, para sua fundamentação, qualquer referência à natureza. Um exemplo textual disso é que logo após Kant ter tratado das categorias da liberdade na analítica da segunda *Crítica*, o filósofo considera oportuno lembrar ao leitor que existe ainda uma questão em aberto e que dela depende de alguma maneira a própria “manutenção” da ideia de liberdade, embora sua fundamentação já tenha sido suficientemente posta:

Resta ainda, no entanto, uma dificuldade a propósito da liberdade enquanto ela deve unir-se ao mecanismo da natureza num ser que faz parte do mundo sensível. Uma dificuldade que, mesmo depois de se ter concedido tudo o que precede, ameaça não obstante a liberdade com sua total ruína.¹⁴⁰

Na citação que acima expomos fica claro o quanto Kant realmente começa a se preocupar com o abismo aparente entre o mecanismo da natureza e os fins da liberdade logo após a fundamentação crítica desta última. Este problema, como se pode observar, tem como consequência um certo redimensionamento da teleologia: agora não mais num ambiente preocupado com tarefas exclusivamente teórico-especulativas, como era no *Apêndice* e na *IHU*, mas desta vez situada no âmbito do

¹⁴⁰ KANT, *Crítica da Razão Prática*, 2008, p.141.

juízo reflexivo, cujo foco é uma articulação possível entre a causalidade da liberdade e a causalidade da natureza.

Alguém poderia perguntar: de onde surge a necessidade de pensar a possibilidade dessa articulação? As duas críticas anteriores já haviam mostrado que ambos os domínios têm os seus próprios princípios e que, embora a contradição entres eles não fosse necessária, tampouco uma passagem de um ao outro parecia ser sequer cogitada como possível numa crítica da razão.

No entanto, nós, os seres humanos, estamos de posse de certos tipos de juízo que funcionam como se essas duas dimensões tivessem imbricadas. Tais juízos, por sua vez, estão situados como uma das muitas formas possíveis de representar os objetos e possuem, além dessa flexibilidade, uma pretensão de universalidade. São eles os juízos de gosto e os juízos teleológicos. Por isso, é necessário uma crítica da própria faculdade do juízo para que se verifique a legitimidade dessas pretensões. É, pois, somente no espaço de uma crítica do juízo que Kant poderá enfrentar filosoficamente o abismo deixado pelas duas *Críticas* anteriores.

Sua tarefa agora é explicitar as condições de possibilidade desses juízos que, em si mesmos, não são nem práticos nem teóricos, mas articulam em si mesmos uma certa ligação entre esses dois domínios. São esses, como já mencionamos acima, os juízos estéticos e os juízos teleológicos. São estes e não outros porque eles representam as duas possibilidades de referência que o princípio da conformidade a fins da natureza pode realizar: ao sujeito ou ao objeto¹⁴¹.

Os primeiros são representados como uma atuação do princípio da conformidade a fins subjetiva, cuja referência é o sujeito e o seu sentimento de prazer e desprazer. Os segundos são representados como uma atuação do mesmo princípio da conformidade a fins, mas dessa vez objetivo. Não é que estes últimos determinem algo no objeto, mas que se referem à relação de certos objetos com a nossa faculdade de conhecer, na medida em que tais objetos só podem ser suficientemente compreendidos constituindo-se, eles mesmos, como fins da natureza (os corpos orgânicos)

Ainda que o nosso conceito de uma conformidade a fins subjetiva da natureza, nas suas formas segundo leis empíricas, não seja de modo nenhum

¹⁴¹ “É sobre isso que se funda a divisão crítica da faculdade do juízo em faculdade do juízo estética e teleológica: enquanto que pela primeira entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal (também chamada de subjetiva) mediante o sentimento de prazer e desprazer, pela segunda entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins real (objetiva) da natureza mediante o entendimento e a razão.” KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p. 37.

um conceito do objeto, mas sim somente um princípio da faculdade do juízo para arranjarmos conceitos nesta multiplicidade desmedida (para nos podermos orientar nela), nós atribuímos todavia à natureza como que uma consideração das nossas faculdades de conhecimento segundo a analogia de um fim; e assim nos é possível considerar a *beleza* da *natureza* como *apresentação* do conceito de conformidade a fins formal (simplesmente subjetiva) e os *fins* da *natureza* como apresentação do conceito de conformidade a fins real (objetiva). Uma delas nós ajuizamos mediante o gosto (esteticamente, mediante o sentimento de prazer) e a outra mediante o entendimento e a razão (logicamente, segundo conceitos).¹⁴²

É preciso lembrar que a filosofia continua tendo apenas duas partes: a teórica e a prática. Mas é necessário que existam três críticas, pois a faculdade de julgar possui determinados tipos de juízo que carregam consigo uma pretensão de universalidade. Logo, é necessário investigar se eles possuem um princípio a priori. Essa foi a tarefa que Kant se propôs na terceira *Crítica*.

Já sabemos a essa altura que deve existir algum princípio a priori para esta faculdade e que este nada mais é do que o princípio da conformidade a fins da natureza, pois existem juízos que possuem uma adesão quase que natural em todos os sujeitos racionais, como, por exemplo, aqueles expressos pelas proposições “o amanhecer é belo” e “a natureza procura o caminho mais curto”. Juízos estes que circulam com certa naturalidade em nossa relação com os objetos da natureza, a tal ponto de quase não nos damos conta do seu caráter paradoxal. Como diz Kant:

Só que na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é *faculdade do juízo*, da qual se tem razões para supor, segundo uma analogia que também poderia precisamente conter em si a *priori*, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis; em todo caso um princípio simplesmente subjetivo, o qual, mesmo, que não convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido. (grifo do autor)¹⁴³

A explicitação das condições, da fonte e dos limites destes juízos reflexivos será o problema transcendental da terceira *Crítica*. Nosso objetivo aqui, porém, não é adentrar nos meandros e implicações desta etapa da *Crítica* como um todo. Isso demandaria a investigação de certos assuntos que apenas tornariam este trabalho desnecessariamente mais longo. Por isso, não poderemos dar um espaço de análise mais demorado na questão do juízo de gosto. O que nos interessa aqui mais

¹⁴² KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p. 37.

¹⁴³ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p.21.

diretamente é destacar a fundamentação essencialmente prática da teleologia no âmbito dos juízos reflexivos e sua implicação no conceito de história.

No que diz respeito ao primeiro ponto, já é possível perceber, com o exposto até aqui, que a teleologia na terceira *Crítica* está diretamente vinculada à tarefa de legitimar certos juízos que são proferidos como se a natureza fosse conforme aos fins da liberdade. Kant deixa bem claro que deve haver essa passagem de um domínio ao outro, mas que, no entanto, esta somente pode ser realizada pela liberdade.¹⁴⁴Essa presença da liberdade como aquilo exige a conformidade a fins da natureza é, para nós, um sinal claro de que Kant está assumindo, aos poucos, que a reivindicação da teleologia no sistema da filosofia agora é, antes de tudo, uma necessidade prática.

Portanto, a razão, motivada por um interesse prático, interroga a si mesma para ver se na consideração da natureza é possível algum território onde os fins da liberdade pudessem coexistir ao mesmo tempo com um mundo pensado como meramente constituído por forças mecânicas. Como diz o filósofo: “A possibilidade disso não é descortinável, mas a objeção segundo a qual aí se encontra uma pretensa contradição pode ser suficientemente refutada”¹⁴⁵. Este trecho nos parece ser uma espécie de emblema de todo o esforço filosófico que constitui a crítica da faculdade julgar teleológica: demonstrar que a natureza não está necessariamente em contradição com o fim moral proposto pela razão prática.

Como podemos ver, a pergunta pelas condições em que a natureza pode ser representada como conforme aos fins da liberdade é a questão chave que guia toda a análise da faculdade de juízo teleológica, como se vê já na introdução e segunda parte da obra. Essa questão pode até, a rigor, não significar uma plena ruptura, correção ou mesmo descarte do tipo de teleologia que era utilizada na primeira *Crítica*, qual seja, uma teleologia que poderia ser compreendida, antes de tudo, como uma hipótese regulativa para simplesmente garantir às leis universais da natureza uma unidade inteligível conforme a fins.

Mas certamente a teleologia, na *CFJ*, está a um passo à frente da teleologia da primeira *Crítica*, pois aquela lida agora com um contexto sistemático onde o conceito de liberdade não só já está plenamente justificado pela segunda *Crítica*, mas

¹⁴⁴ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p.20.

¹⁴⁵ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p.39.

com um conceito de liberdade que também se faz presente na natureza e acaba descobrindo em si o dever de reconstruir uma significação mais abrangente da mesma, isto é, uma natureza que não apenas possa ser pensada como um sistema de fins, mas como possuindo, além de um “fim último”, também (e sobretudo) um “fim terminal”. Höffe destaca que é espantoso como Kant pode diferenciar “fim último” de “fim terminal”, pois as palavras latinas *finis* e *ultimus* são equivalentes¹⁴⁶.

No entanto, acompanhando o léxico kantiano, podemos dizer que um fim último da natureza é um fim que possui nele mesmo a condição de possibilidade de propor fins em geral¹⁴⁷. Somente uma criatura racional pode elaborar uma significação finalista para a realidade. Na terra, só existe uma criatura deste tipo: o homem. Logo, ele pode com direito se chamar fim último da natureza. Já um fim terminal só pode ser atribuído a um ser que não pode ser pensado senão como um fim em si mesmo¹⁴⁸.

Neste, a pergunta pelos fins como que “termina”, pois não se poderia prosseguir perguntando um “para que” ele existe, pois ele só pode ser suficientemente pensado enquanto fim em si mesmo. Novamente, esta criatura na terra só pode ser o homem¹⁴⁹, mas não simplesmente como ele está dado na natureza, mas o homem *noumenal*, isto é, o homem representado como estando sob leis morais. Como diz Kant:

[...] e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada.¹⁵⁰

Ser o homem sob leis morais o fim terminal da natureza significa dizer que o conceito de uma finalidade da natureza só é possível, agora, porque o homem é um ser que está atravessado pelo fim moral. Isso significa dizer que a necessidade de pensar uma teleologia da natureza provem do fato de que nós, os seres humanos,

¹⁴⁶ “Espantosamente, Kant distingue o conceito de fim terminal do conceito de fim último. Isto é espantoso porque se pode empregar o mesmo termo latino, *finis* e *ultimus*, para designar as duas espécies de fim”. HÖFFE, O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo, §§ 82-84, 2009, p.25.

¹⁴⁷ KANT, Crítica da Faculdade do Juízo, 1995, p. 267.

¹⁴⁸ KANT, Crítica da Faculdade do Juízo, 1995, p. 275.

¹⁴⁹ “Mas sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (quem *in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza.” KANT, Crítica da Faculdade do Juízo, p. 276.

¹⁵⁰ KANT, Crítica da Faculdade do Juízo, 1995, p. 276.

somos essencialmente morais e, por isso, profundamente interrogados pela pergunta da finalidade do mundo. Como diz Kant: “Pois se a criação possui toda ela um fim terminal, então não podemos pensá-la de outro modo senão de que tem de entrar em acordo com o fim moral (o único que torna possível o conceito de um fim)”¹⁵¹.

A terceira *Crítica* possui, portanto, uma novidade significativa em relação à primeira *Crítica*: ela articula a teleologia física com uma teleologia moral, pois é preciso, agora, para dar à natureza uma significação completa e sistematicamente suficiente, falar do mundo também (e sobretudo) do ponto de vista do fim moral dos seres racionais. Isso se dá porque a criatura racional é um fim em si mesma, e, ao mesmo tempo, por conta disso, exige não apenas a natureza como sistema de fins, mas também que possa ser capaz de coadunar com os seus fins racionais e, principalmente, o maior deles, que é o seu fim moral.

Como vimos, o homem, e só ele, preenche empiricamente este conceito aqui na terra. Por ser ele o portador da própria capacidade racional de propor fins, é então legitimamente ajuizado como o fim último da natureza. Justamente pela sua capacidade racional, somente ele pode ser o lugar onde a ideia de um mundo segundo uma finalidade pode fazer sentido. Por isso, ele teria o direito ao título de “senhor da terra”¹⁵². Porém, assim, somos levados a uma segunda questão: e qual o fim último da natureza no homem?

Apenas duas respostas são possíveis: a felicidade ou a cultura. Kant não demora a mostrar que a primeira opção não parece ser favorecida pela natureza, pois a própria traz muitos obstáculos e dificuldades no que diz respeito à nossa ânsia de felicidade¹⁵³. Resta a cultura, que o filósofo dividirá em cultura da habilidade e cultura da disciplina. O termo “cultura” aqui não tem um sentido como o nosso atual, significando coletividades humanas, mas sim um sentido mais antropológico, como uma capacidade natural das criaturas racionais de se proporem fins.

A cultura da habilidade cresce graças à desigualdade entre os homens¹⁵⁴. A cultura da disciplina, por sua vez, se desdobra na necessidade de uma sociedade civil e, por fim, uma sociedade cosmopolita. Esse progresso da civilização pode até

¹⁵¹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p. 293.

¹⁵² KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p.271.

¹⁵³ “Por outro lado é muito errôneo pensar que a natureza o tomou como seu preferido e o favoreceu em detrimento de todos os outros animais” KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 271.

¹⁵⁴ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p. 272.

não moralizar o homem, mas o deixa receptivo à influência da racionalidade sobre a sua conduta, o que pode culminar num melhoramento da sensibilidade moral¹⁵⁵.

Assim, o texto da terceira *Crítica* vai articulando a teleologia da natureza aplicada ao homem. Com o desdobramento desses raciocínios Kant atravessa os temas caros à filosofia da história, como, por exemplo, o desenvolvimento da cultura através de um mecanismo natural. Isso poderia nos levar a achar que Kant estaria simplesmente repetindo neste momento as ideias já desenvolvidas em 1784, mas as páginas finais da *CFJ* nos mostram claramente que o que motiva em última instância o recurso a uma teleologia da natureza não é mais uma tarefa especulativa, como na primeira crítica, onde, através do conceito de conformidade a fins em geral, se tentava dar à natureza uma unidade sistemática, ou, como na *IHU*, em favor de uma necessidade prática, qual seja, a de dar ao homem virtuoso uma esperança razoável de que este mundo pode ser pensado, ao menos sem contradição, como adequado ao fim moral imposto pela razão.

A teleologia da história da década de noventa não tem mais apenas uma utilidade prática. Mais do que isso: é ela mesma uma teoria orientada praticamente. O conceito de o “o homem sob leis morais” se torna agora como que um fulcro central de onde a própria teleologia da história recebe sua significação última. Como diz Kant:

Com isso também concorda em absoluto o mais comum dos juízos da sã razão humana, isto é, que o ser humano somente como ser moral pode ser um fim terminal da criação, no caso de ajuizarmos unicamente esta questão e tomarmos a iniciativa de a provarmos. De que serve, dir-se-à, que este homem tenha tanto talento, que ele com isso até seja muito ativo e desse modo exerça uma influência útil no ser comum e por isso possua um grande valor em relação a tanto ao que concerne às circunstâncias da sua felicidade como proveito dos outros, se não tiver uma boa vontade?¹⁵⁶

Na *IHU* Kant destaca, na terceira proposição, a vocação da criatura racional para ser um fim em si mesma, isto é, vale muito mais a sua autoestima racional do que qualquer outro fator que a faça depender seu mérito de algo exterior. Mas na *CFJ* Kant dá um passo além e se interroga pela própria finalidade da existência dos seres racionais. Se as criaturas racionais existem, somente um mundo perpassado por uma finalidade moral é capaz de preencher de sentido uma tal configuração das coisas. E

¹⁵⁵ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p. 274.

¹⁵⁶ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p. 283.

é justamente dessa finalidade moral que, em última instância, a natureza pode receber legitimamente uma significação teleológica-física, ainda que reflexivamente.

A consideração moral do mundo, portanto, é a única forma racional de representar a finalidade da existência de criaturas racionais. E essa imagem moral do mundo não pode ser produzida por uma teleologia física. Somente um mundo que precisa de um *télos* moral pode sugerir à racionalidade ser também um mundo governado por um legislador também moral (Deus). Porém, isso somente de um ponto de vista moral e não teórico. Um ano depois da *CFJ*, em 1791, Kant reforça essa posição dizendo:

A teleologia (e através dela a físico-teologia) oferece provas abundantes da primeira experiência. Mas ela não vale como conclusão acerca da sabedoria moral do criador do mundo, pois as leis da natureza e a lei moral exigem princípios completamente distintos e a prova da sabedoria moral é aí conduzida completamente a priori, por conseguinte, não deve ser fundada de forma alguma na experiência daquilo que acontece no mundo. Ora, para que se tenha um conceito de Deus conveniente à religião (pois não utilizamos para a explicação da natureza um intento especulativo) é preciso um conceito de Deus como ser moral. Visto que esse conceito pode se fundar tão pouco sobre a experiência, quanto pode ser produzido por conceitos transcendentais de um ser absolutamente necessário, o que seria para nós um arrebatamento, então se reconhece suficientemente para a prova da existência de um tal ser não pode ser outra coisa do que uma prova moral.¹⁵⁷

Se na década de oitenta a teleologia da natureza poderia ser útil ao dever moral, na década de noventa ela se apresenta, como pudemos ver, como uma espécie de conceito sobretudo prático-moral. O que subordinou a teleologia da natureza a uma teleologia moral foi justamente a exigência racional do fim terminal da criação: o homem sob leis morais. Em outras palavras, é como se Kant tivesse dizendo que a existência de uma criatura racional exige que a teleologia da natureza seja completada por uma teleologia moral, a fim de abarcar também os fins morais impostos pela razão.

Agora, não é mais porque a natureza parece perseguir fins que podemos ter a esperança na consecução dos fins morais (como na *IHU*), mas é porque devemos perseguir fins morais que temos o direito de representar a natureza em sua totalidade como adequada a estes fins (como na *CFJ*). O esquema do raciocínio muda: não é porque algo “é” que algo deve “ser”, mas é porque algo “deve ser” que algo “é”.

Este é o único sistema em que a razão estaria em paz consigo mesma no que diz respeito ao seu aspecto prático e teórico, pois qualquer outro esbarraria ou

¹⁵⁷ KANT, Sobre Fracasso de toda tentativa filosófica na Teodicéia, 2015, p.161.

num idealismo dos fins (espinosismo) ou num realismo dos mesmos (leibnizianismo).¹⁵⁸ Nenhum desses dois sistemas é capaz de estabelecer uma ideia de Deus como sabedoria da criação, que é justamente o que se tem que colocar na base de toda especulação sobre a finalidade da existência dos seres racionais, pois estabelecem a ideia de Deus como uma necessidade teórica¹⁵⁹

Como vimos, a teleologia, doravante, não somente é suscitada por um interesse prático, mas é, ela mesma, subordinada a um conceito *a priori* prático, qual seja, o homem sob leis morais. Aliás, se seguirmos a letra do texto kantiano, podemos facilmente perceber que este é o eixo central em torno do qual a própria pergunta pelo fim da natureza é possível. Para a teleologia este parece ser (se levarmos em conta a dinâmica do texto, bem como suas novidades em relação ao *Apêndice*) o seu novo campo semântico, seu lugar de sentido, sua significação fundamental. Como diz Perez: “em 1790 Kant elabora um juízo teleológico que articula a passagem entre o teórico e o prático, essa passagem não existe em 1784”¹⁶⁰.

No final da *CFJ* Kant direciona toda essa reflexão teleológica a fim de fortalecer o argumento moral da existência de Deus e sua utilidade em favor de uma teologia moral. Sabemos que este desfecho da última obra crítica fez com que Kant logo fosse visto como alguém meramente empenhado em conciliar a teologia natural com o modo de pensar típico da nova ciência de Galileu e a física de Newton, dando à metafísica uma espécie de novo nascimento.

Seja como for, para nós aqui o importante é ressaltar a fundamentação prática com que a teleologia começa a ser explicitamente vestida na terceira *Crítica*. O filósofo parece mesmo chamar a atenção para essa fundamentação prática da teleologia da história nos textos da década de noventa. Isso fica visível nos textos O

¹⁵⁸ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, p.280.

¹⁵⁹ Kant, já em 1786, havia dito algo semelhante quando se envolveu com aquilo que ficou conhecido como “querela do panteísmo”. Nesta época, o filósofo havia escrito um texto chamado *O que significa orientar-se no pensamento?*, onde ele desenvolve o seu conceito de “fé racional”. Este conceito evitaria tanto o fatalismo espinosano como o “salto mortal” de Jacobi, pois introduz a ideia de uma necessidade prática da razão. “Em contraposição, a fé racional que se baseia na necessidade do seu uso no propósito prático poderia chamar-se um postulado da razão: não como se fosse um discernimento que satisfaria todas as exigências lógicas em relação à certeza, mas porque semelhante assentimento (pois, no homem, tudo se julga bem apenas no aspecto moral) não é inferior em grau a nenhum saber, embora seja totalmente distinto do saber quanto à natureza.” KANT, *O que significa orientar-se no pensamento?*, 2009, p.50.

¹⁶⁰ PEREZ, *História e teleologia na filosofia kantiana. Respostas às críticas de Ricardo Terra contra a “Escola semântica de Campinas”*. 2014, p. 148.

Fracasso da Teodicéia (1791), *Sobre o Dito Comum* (1793) e em *A Paz Perpétua* (1795).

No primeiro texto citado, Kant chama a atenção para o fato de que todas as tentativas de conciliar o mundo natural com a bondade de Deus fracassaram por não considerar justamente o caráter prático desse tipo de ideia¹⁶¹. No segundo texto, o filósofo, discorrendo sobre os que não creem na possibilidade de um estado cosmopolita, afirma que se apoia antes de tudo no caráter racional da ideia do dever que promana do princípio do direito¹⁶².

Já na obra *a Paz perpétua*, após uma sólida fundamentação jurídica dos requisitos necessários para a instauração de um estado de paz entre os povos, o filósofo novamente nos surpreende com a seguinte informação: mesmo que o homem, por si mesmo, seja totalmente indiferente ao mandamento moral da paz perpétua, uma aproximação constante, no entanto, é assegurada pela natureza.

O que subministra esta garantia é nada menos que a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade¹⁶³.

Não é difícil perceber que, à primeira vista, Kant provocou uma espécie de ruptura conceitual na linha de raciocínio que vinha adotando até então neste pequeno texto. Até aqui o filósofo vinha apontando as condições e os nossos deveres para que seja possível a paz, para logo em seguida, um tanto que abruptamente, introduzir a intervenção de uma sábia natureza que garantiria ao menos a marcha neste sentido. Porém, um olhar mais adentrado ao contexto do pensamento kantiano mostra que estamos tratando novamente do tema da teleologia da natureza. O que Kant estaria propondo ao evocar, pelo menos aparentemente, a mesma natureza teleológica que já aparecia em 1784?.

¹⁶¹ “Desse modo, Deus torna-se através da própria razão o intérprete da sua vontade proclamada via criação e essa interpretação podemos chamar de autêntica Teodicéia. Mas essa não é a interpretação de uma razão reflexiva (especulativa), mas de uma razão prática poderosa, a qual apresenta uma ligação sem motivos posteriores, assim que ela pode ser vista como o esclarecimento imediato da voz de Deus que oferece por meio dela um sentido à letra de sua criação.” KANT, *O Fracasso da Teodicéia*, p.169.

¹⁶² “Da minha parte, pelo contrário, confio na teoria, que dimana do princípio do direito sobre o que deve ser a relação entre os homens e os Estados e que recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre procederem nos seus conflitos de maneira a introduzir-se assim um tal Estado universal dos povos e a supor também que é possível (in praxis) e que pode existir; [...]” KANT, *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, 2009, p.109.

¹⁶³ KANT, *À paz perpétua*, 2009, p.151.

Eis uma questão que cedo intrigou os comentadores da obra kantiana. Certamente não há como negar que neste texto a teleologia da natureza parece habitar a mesma zona semântica do texto de 1784. Porém, se observamos com mais atenção ao texto, veremos que Kant ressalta a importância da ação humana como fator predominante, enfraquecendo assim o papel da teleologia.

A própria composição da obra, na medida em que principia pela exposição dos deveres que nos levariam à paz, já sugere de certa forma um primado para a *práxis*. É como se Kant estivesse nos dizendo que aquele que age pelo dever é quem pode, antes de tudo, esperar pela atuação da providência e que, além disso, como um acréscimo, um “apêndice”, é possível, olhando para a natureza com um certo fio condutor reflexivo, perceber que há boas razões para se ter esperança neste resultado, uma vez que o mundo parece concorrer favoravelmente a este propósito.

Também é interessante notar que se a guerra fora uma espécie de agente necessário do desenvolvimento em 1784 isso já não é o mesmo em 1795: agora é necessário que haja paz e o ser humano é diretamente responsável por este empreendimento, embora possa contar em certa medida com o auxílio do mecanismo da natureza¹⁶⁴. Outro registro interessante são alguns trechos onde Kant explicitamente diz que a providência está justificada no mundo na medida em que o princípio moral é algo evidente para racionalidade humana e que diante disso ela (a humanidade) sempre estará atravessada pela ideia do dever de promover a paz, mesmo que em momentos de aparente retrocesso civilizatório¹⁶⁵. Como diz Kant:

Se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efectivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até o infinito, então a paz perpétua, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzem iguais progressos se tornem cada vez mais curtos).¹⁶⁶

¹⁶⁴ “Desse jogo de forças segue a tese de que a guerra é ruim, porque torna mais homens maus do que os mata (ZeF, AA, 08:365.16-17), conseqüentemente, que o melhor meio de se atingir a paz perpétua não é a guerra (recurso estrito da natureza), porém o direito e a política”. SCHERER, Da garantia do progresso do gênero humano no Kant tardio. 2017, p.9.

¹⁶⁵ “A providência está assim justificada no curso do mundo, pois o princípio moral nunca se extingue no homem, e a razão, capaz de pragmaticamente realizar ideias jurídicas segundo aquele princípio, cresce continuamente em virtude do incessante aumento da cultura, mas com ela cresce também a culpa das transgressões.” KANT, A Paz Perpétua. Um projecto filosófico. 2009, p.176.

¹⁶⁶ KANT, A Paz Perpétua. Um projecto filosófico. 2009, p.185.

Este trecho está situado no final da referida obra. E ele é emblemático na medida em que podemos perceber que o filósofo começa associando a noção de providência à existência do dever de trabalhar em prol da paz perpétua, e só depois disso é que se faz menção a uma “esperança fundada”. Talvez essa seja a razão para o fato de nesta obra a teleologia da natureza ter sido evocada apenas como apêndice.

Seja como for, essa tendência de diminuir o papel da teleologia ao menos na exposição do conceito de história e realçar o caráter prático-jurídico da mesma se aprofunda a ponto de textualmente desaparecer a menção a uma sábia natureza num texto posterior. É esta última fase da produção filosófica kantiana que vamos analisar na próxima seção, onde o filósofo ancora a concepção de garantia do progresso agora numa suposta disposição moral voltada para o direito.

4.5 A “renovação” da pergunta sobre progresso no gênero humano: a filosofia da história conforme a obra *Conflito das Faculdades* (1798)

Quando Kant se pergunta em 1798 como é possível uma história a priori, sua resposta é surpreendente: “Se o próprio adivinho faz e organiza os eventos que previamente anuncia”¹⁶⁷. Não há aqui nenhuma menção à teleologia ou a uma sábia natureza. Porém, esse movimento conceitual já pode ser detectado numa obra de 1797, que se chama *Metafísica dos Costumes*. Nela, Kant expressamente diz que a aproximação contínua ao estado de paz entre os povos é possível justamente porque existe este dever:

Contudo, os princípios políticos dirigidos à paz perpétua, do ingresso em tais alianças dos Estados, que servem para a contínua aproximação dessa paz, não são inatingíveis. Pelo contrário, visto que a aproximação contínua dela constitui um dever, e, por conseguinte, no direito dos seres humanos e dos Estados, isso pode certamente ser atingido.¹⁶⁸

Como podemos ver, é a existência do dever enquanto um fato da racionalidade que faz com que Kant acredite ser crível que ao menos possamos caminhar nesta direção. Sabemos que se trata de um ideal político-jurídico e que, justamente por conta dessa idealidade, temos apenas a possibilidade de um progresso infinito que, porém, nunca se realiza plenamente.

¹⁶⁷ KANT, O Conflito das Faculdades, 1993, p. 96.

¹⁶⁸ KANT, A Metafísica dos Costumes, 2003, p. 193.

Porém, é perceptível que aí Kant está apostando no direito e não numa “sábua natureza”. Mesmo uma teleologia não cabendo num tipo de exposição como uma metafísica dos costumes, isso não seria obstáculo tão sério que impedisse o filósofo ao menos uma menção casual sobre uma finalidade na natureza. Pois uma menção a uma disposição natural era feita já na *FMC* como justificativa de porque a felicidade não poderia ser o princípio da moralidade¹⁶⁹.

Fica assim evidente que se o filósofo aqui não abandonou sua teleologia do progresso histórico, ele ao menos não escolhe este caminho como o único capaz de nos garantir este avanço. Sua preferência, ao menos na exposição aqui desta problemática, é pelo caminho do fato racional do dever, cuja emblema é o direito.

Um ano depois da *Metafísica dos Costumes* é publicada a *CF*, onde esta posição parece ser enfim radicalizada. Isto é o que sugere o segundo texto dessa coletânea, intitulado: *Questão renovada: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?*. A redação deste texto, porém, data de 1795¹⁷⁰.

Trata-se da reunião de três ensaios escritos em épocas e para fins diferentes. Porém, existe um eixo comum que perpassa toda a obra: a relação entre a faculdade de filosofia e o poder estabelecido. São três faculdades a quem cabe o interesse dos governos: a faculdade de teologia, de direito e medicina. São os três bens cívicos, que conclamam à necessidade de um Estado organizado politicamente.

Em cada ensaio Kant trata especificamente da relação que essas faculdades devem estabelecer com a faculdade de filosofia para o benefício da coisa pública. Kant é um eloquente defensor do direito da liberdade acadêmica e acredita que é neste espírito de publicidade que a humanidade pode manter acesa a chama do esclarecimento.

O texto parece ser voltado predominantemente para a questão do conflito da faculdade de filosofia e a faculdade de teologia. Kant volta a tratar destes temas apenas depois da morte de Frederico Guilherme II, que anos antes havia ameaçado o filósofo de perder a sua cátedra caso continuasse a escrever sobre religião. Kant foi acusado de ser um perigo para a juventude por introduzir uma maneira de pensar

¹⁶⁹ “Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina” KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2007, p.24.

¹⁷⁰ “O artigo ‘Uma Velha Pergunta É Suscitada de Novo: Está a Raça Humana em Constante Progresso?’ foi escrito em 1795 e só publicado também após a morte de Frederico Guilherme II.” HOWARD, C. *Dicionário Kant*, 2003, p. 67.

sobre as coisas da fé que, na opinião do ministro de assuntos religiosos da época, representava um ataque direto à fé cristã.

O contexto da época na Prússia era de aumento da censura devido ao receio de que os ventos da revolução francesa chegasse aquele país, que ainda vivia uma monarquia absolutista. Kant prontamente obedeceu a ordem, mas julgou que seu dever de obediência estava restrito somente àquele monarca.

Trata-se, como bem se pode observar, de uma obra sobre política. Porém, o que nos interessa mais imediatamente aqui é o conflito entre a faculdade de filosofia e a faculdade do direito. É nela que Kant colocará a questão da possibilidade de se poder falar que há um progresso na humanidade. No entanto, para que fique compreensível qual a razão que leva Kant a retomar a filosofia da história no âmbito de uma discussão com a faculdade de direito, é necessário explicar um pouco o que está realmente em jogo.

A faculdade de direito é um dos três bens cívicos e se traduz como sendo a preservação daquilo que é meu ou teu. Um jurista é o profissional designado pela academia para exercer esta atividade. Porém, ao jurista não pode ser dado o privilégio de se perguntar sobre a legitimidade ou não da lei, pois uma vez ela dada em carta constitucional, cabe a ele apenas aduzir a sua correta aplicação. Para um jurista, ao menos no exercício de sua profissão, caberia a máxima: toda lei constitucional é expressão da justiça pública e não há o que questionar quanto a este sentido.

Porém, o filósofo, que não tem (e não deve ter) um compromisso prévio com qualquer constituição historicamente estabelecida, julga as leis em nome da razão¹⁷¹. Mas, devido ao fato de que as leis históricas precisam constantemente ser atualizadas, sobretudo em razão das transformações sociais que o mundo vai passando¹⁷², a faculdade de direito precisa de um fio condutor racional para conduzir sabiamente tais transformações. Esse critério racional deve ser procurado no pensar filosófico e é em virtude disso que se faz necessário a faculdade de filosofia.

Esta faculdade oferece à faculdade do direito uma reflexão acerca do destino da humanidade capaz de servir de norte aos seus preceitos. A filosofia, portanto, através da *Weltgeschichte*, é convidada a instruir a faculdade do direito

¹⁷¹ “[...] E o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2010, p. 661.

¹⁷² “Contudo, esta vantagem é, por outro lado, a contrabalançada por um não menor inconveniente, a saber, que os códigos mundanos devem permanecer sujeitos a modificação, conforme a experiência fornece mais e melhores ideias.” KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 28.

acerca dos fins da humanidade. Pois é óbvio que nem sempre as constituições estão de acordo com estes fins, que cabe à reflexão de natureza filosófica. Um trecho deixa isso bem claro, quando Kant diz:

Porém, dado que a verdade de tais doutrinas de nenhum modo lhe pode ser indiferente e visto que elas devem a este respeito permanecer sujeitas à razão (por cujo interesse tem de velar esta Faculdade filosófica), mas tal só é possível graças à concessão da plena liberdade de exame público seu, então o conflito entre as Faculdades superiores e a inferior será, primeiro, inevitável, porque regras arbitrárias, embora sancionadas na mais elevada posição, podem não se harmonizar sempre por si mesmas com as doutrinas afirmadas pela razão como necessárias.¹⁷³

Porém, não é lícito dizer que Kant estaria aqui fazendo qualquer apologia revolucionária ou de flexibilização da obediência a um poder constituído. As ideias esboçadas na metafísica dos costumes sobre a relação do povo com o soberano estão aqui plenamente presentes. Portanto, a revolução de um povo permanece, de um ponto de vista jurídico, totalmente ilegítima. O que Kant está aduzindo é que deve ser dado uma margem de liberdade acadêmica dentro de uma sociedade para que as leis possam ser revisadas em nome do princípio racional da liberdade.

A tarefa da faculdade de filosofia é julgar as leis dadas em nome da razão, mas o cidadão filósofo deve, mesmo assim, estrita obediência ao poder estabelecido. Nesta tarefa de crítica das instituições o filósofo não se dirige ao povo mas ao governo. Por isso, não deve ser imaginado aqui que haja algum perigo para a ordem pública. Muito pelo contrário: o espaço público só tem a ganhar com a possibilidade de um contínuo aperfeiçoamento de suas instituições. E o instrumento que o filósofo dispõe para valorar as constituições que vão se aperfeiçoando é a filosofia da história.

É por isso que Kant inicia o texto do conflito da faculdade de filosofia com o direito com a seguinte questão: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor? Essa pergunta também pode ser traduzida nos seguintes termos: como é possível o juízo sintético *a priori* histórico, isto é, o que autorizaria a nós dizermos que a história humana é um progresso para o melhor? Daniel Omar Perez fala, inclusive, de uma “teoria da possibilidade das proposições históricas”¹⁷⁴.

O filósofo de Königsberg esboçará nas páginas deste texto como é possível dizer que a humanidade está progredindo para o melhor inclusive do ponto de vista

¹⁷³ KANT, Conflito das Faculdades, 1993, p.37.

¹⁷⁴ PEREZ, Os significados da História em Kant, p. 2006, p. 104.

moral do seu ser. É notável como Kant trata este tema de modo muito similar aos temas das três críticas anteriores, na medida em que procura elucidar as fontes, limites e possibilidades de uma história *a priori*. O olhar do filósofo, aqui, se dirige para o futuro a fim de poder, obviamente, julgar o presente. Trata-se de uma história profética, mas, ao mesmo tempo, filosoficamente orientada: uma espécie de divinação cujo método é a própria exegese da natureza, isto é, pelo método da ciência (*Wissenschaft*)¹⁷⁵.

Não se trata de saber se no futuro haverão novas raças de homens, mas de se é possível dizer que a humanidade caminha no melhoramento de si mesma não somente no sentido cívico mas também num sentido moral. Não se trata de medir algum suposto coeficiente de moralidade dos povos, pois isto é claramente impossível devido à opacidade epistêmica da intenção da ação. Também não seria nenhum progresso moral enquanto progresso da própria moralidade, pois sua raiz é numênica e, portanto, atemporal. Quando Kant fala em progresso moral ele está se referindo à possibilidade de julgar a história de um ponto de vista da moralidade. Como diz Kant:

De resto, não se trata de aqui também de história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da história moral e, de certo, não de acordo com o *conceito de género (singulorum)*, mas segundo todos os homens, unidos em sociedade e partidos em povos (*universorum*), quando se pergunta se o género humano (em geral) progride constantemente para o melhor.¹⁷⁶

A obra é polêmica, complexa e tem muitas problemáticas. Seria exaustivo comentar o seu itinerário reflexivo como um todo. Para os fins desta pesquisa, acreditamos por melhor nos deter em dois pontos provocativos da obra: a história *a priori* como possível através daquele que age e o trecho onde Kant parece desaprovar explicitamente o caminho da teleologia como via de explicação do progresso. É necessário a esta altura se perguntar: o que Kant quer dizer com a possibilidade da história agora a partir da ação humana e não mais por uma natureza providente? E em seguida se perguntar: Kant abandonou de vez o ponto de vista teleológico como via de explicação do progresso rumo à paz perpétua?

¹⁷⁵ “Exige-se um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro, por conseguinte, uma história pré-anunciadora que, se não se guia pelas leis naturais conhecidas (como eclipses do Sol e da Lua), se denomina divinatória e, todavia, natural, mas se não se puder de nenhum outro modo a não ser por comunicação e extensão sobrenaturais da perspectiva do futuro, augural (profética).” KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 95.

¹⁷⁶ KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 95.

Quanto à primeira pergunta o filósofo é enfático ao ancorar a resposta em uma perspectiva iminente prática: depende do ponto de vista que adotarmos como critério de julgamento de nossas ações. O exemplo dos judeus, dos políticos e dos eclesiásticos é rico como tentativa de expor esta compreensão: ao se adotar um ponto de vista sobre o ser humano tal como ele já se encontra (e não como ele deveria ser), no sentido de justificar assim os despotismos políticos de todos os tipos, então o tipo de vida civil que vai se adotando acaba sendo tão pesada (e naturalmente insustentável) que culmina por realizar ela mesma sua própria profecia pessimista¹⁷⁷.

Kant acha bom lembrar que tomar o homem tal como ele se encontra como parâmetro para a política não significa que aí se estaria tomando o homem tal como ele realmente é, mas tal como dele fizeram uso os governos e os Estados. Portanto, não é o homem como ele é, mas como ele já se fez a si mesmo¹⁷⁸. E assim a política se reduziria a uma mera arte da prudência e nada teria a ver com a moral, tornando assim sem sentido uma política liberal reformista. Para que seja possível o esclarecimento, a educação e o próprio progresso faz-se necessário tomar o homem tal como ele deve ser, na medida em que isso for pragmaticamente possível.

O filósofo faz em seguida uma breve análise das tipologias históricas que estão disponíveis e detecta a insuficiência de cada uma¹⁷⁹. O terrorismo não é possível porque o mal aniquila a si mesmo em um determinado momento. O eudaimonismo cai no contrassenso de pressupor que uma quantidade de bem crescente, e isso é impossível na medida em que a raiz do bem é uma causalidade numênica e, portanto, atemporal. O abderitismo faria com que aos olhos da razão nós, os seres humanos, jamais nos diferenciássemos do resto dos animais. A única maneira de garantir o progresso histórico seria encontrar alguma razão que nos levasse a crer que ao homem pode ser atribuída uma “vontade invariavelmente boa, embora limitada.”¹⁸⁰

Kant conclui que pela experiência não é possível decidir “imediatamente”¹⁸¹ por alguma das tipologias históricas. Não é de se estranhar que este seja o resultado, pois, afinal, o sentido moral não depende dos acontecimentos históricos e nem pode ser diretamente inferidos deles. Mas isto não significa que uma

¹⁷⁷ Profetas judeus bem fizeram em predizer que cedo ou tarde, não só a decadência, mas a total ruína ameaçava o seu Estado; com efeito, eles próprios foram os autores deste seu destino.” KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 96.

¹⁷⁸ KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 96.

¹⁷⁹ KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 97.

¹⁸⁰ KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 100.

¹⁸¹ KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p. 99.

resolução mediatizada não seja possível. O fato do sentido moral não depender da experiência não significa que a mesma não possa ser usada para “indicar” a existência desta tendência.

A história pode servir, portanto, para averiguar se é possível recortar um evento em que se “mostre” que a humanidade é portadora de uma disposição moral. Este evento nos permitiria dizer que há na humanidade uma capacidade ser autora do seu progresso. Isso é bem diferente do que dizer que a experiência mostra ações morais (o que seria um absurdo para Kant). É possível facilmente nos convencer que um evento desta natureza deve existir na história, pois, uma vez que no homem se entrecruzam a natureza e a liberdade, uma hora se poderá presenciar algum acontecimento cuja causa tenha sido moral. É como um jogo de probabilidade.

Nos é conhecida o resto desse enredo: Kant acredita ser possível encontrar no evento da revolução francesa (1789) as características que preencheriam suficientemente o conceito de “signo histórico”. O signo histórico é justamente um evento que pode ser perfeitamente ajuizado como indicador de uma causa moral atuando na humanidade. Na verdade, não é nem o evento em si o emblema da causa moral, mas o jogo de reações expresso pelos espectadores.

Não se trata de pôr o emblema da possibilidade de uma história *a priori* em feitos heroicos, mas no modo de pensar do público. A causa moral aqui é dupla: o direito de um povo de se autolegislar e de escolher um tipo de constituição tal que, por sua própria natureza, seja afastada a possibilidade de uma guerra ofensiva. O entusiasmo embora seja em si algo condenável denotaria uma participação desinteressada e universal na expectativa dos acontecimentos. E isso seria, por fim, suficiente para “indicar” que há na humanidade uma tendência a procurar a autonomia e a paz não somente por uma razão pragmática, mas também moral. O interesse moral aí é visível e prova a capacidade que a humanidade tem de ser autora do seu destino.

Em síntese, Kant está dizendo que uma história *a priori* é possível se o homem é capaz de se interessar pelo seu destino comum e também está dizendo que a revolução francesa serve de sinal histórico de que a humanidade possui essa tendência ao menos como disposição moral voltada para o direito.

Na obra *a Religião nos Limites da Simples Razão* Kant já falava de uma propensão originária ao bem, que, por sua vez, fazia com que enquanto a consciência da lei moral jamais se extinguísse seria sempre possível manter a chama acesa da

esperança de uma conversão do coração¹⁸². Na *CF*, no entanto, essa disposição para o bem é representada como uma disposição para se engajar por causas jurídicas universais, isto é, que transcendam o interesse pessoal e imediato. É essa disposição que torna possível dizer que a humanidade “pode” ser a derradeira autora do progresso.

Não existe passagem da *possibilidade* para a *realidade* do progresso senão por meio da ação humana. Porém, nada indica, ainda, que a humanidade possa ter o direito de representar a si mesma como autora deste progresso. Com a revolução francesa, e principalmente com o tipo entusiasmo que ela causou nos espectadores, Kant viu justamente essa possibilidade tal perspectiva sobre a história: a humanidade como sua derradeira autora. Doravante, o evento francês deve se tornar um ponto de meditação constante para todo aquele que reflete sobre o sentido da história, seja ela passada, presente ou até futura.

Porém, será possível dizer que Kant, ao inaugurar esse novo campo semântico para a garantia da paz, estaria descartando completamente o que ele havia escrito sobre a história de um ponto de vista teleológico, tal como em 1784 e mesmo em 1795? Um trecho particularmente intrigante a este respeito está na obra *CF*, quando Kant diz, se referindo ao ponto de vista da providência, que ele deve ser abandonado quando temos por objeto as ações livres:

De facto, este seria o ponto de vista da *Providência*, que está para além de toda sabedoria humana e que também se estende às ações *livres* dos homens, que por este podem decerto ser vistas, mas não previstas com certeza (para o olho divino, não há aqui qualquer diferença alguma); porque, no último caso, ele carece da conexão segundo leis naturais, mas no tocante a acções *livres* futuras, tem de se dispensar esta orientação ou indicação.¹⁸³

Seria este um trecho em que Kant estaria de vez abandonando a perspectiva teleológica, aquela mesma que pugnava por uma natureza sábia em 1784 e 1790? Se prestarmos bem atenção ao texto veremos que não se tem razão para pensar isso. Kant não precisa a esta altura ter problemas com a sua própria

¹⁸² “Efectivamente, não obstante a queda, ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: devemos tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo, inclusive se o que conseguimos fazer houvesse de por si só ser insuficiente e nos tornássemos assim apenas susceptíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável. - Importa, sem dúvida, pressupor aqui que um germen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, germen que não pode certamente ser o amor de si.” KANT, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, 2008, p. 51.

¹⁸³ KANT, *Conflito das Faculdades*, 1993, p.100.

formulação da teleologia da natureza, pois esta jamais teve um papel de determinação dos objetos da experiência no seu sistema. A teleologia, desde 1790, por exemplo, era já entendida apenas como reflexão e não como uma assunção do ponto de vista da providência divina. O caráter subjetivo do princípio de conformidade a fins o tira da mira desta crítica do pretense acesso ao ponto de vista da providência.

O que Kant está criticando não é somente a nossa falta de acesso ao ponto de vista da providência, mas é o caráter heteroimposto que esta noção incontornavelmente carrega. A teleologia da natureza, por mais que também não pretenda ser o próprio ponto de vista do olho divino, infelizmente carrega para a exposição de uma história *a priori* esse caráter heteroimposto, sobretudo por meio da noção de uma intenção da natureza.

Mas isso absolutamente não significa que o fio condutor da natureza ainda não seja útil e necessário quando se fala em progresso da cultura. Porém, aqui, na obra *CF*, a pergunta pela história tem uma conotação mais prático-política e menos especulativa. Trata-se de saber agora que tipo de ponto de vista sobre a história favorece as nossas exigências prático-rationais mais profundas, como, por exemplo, a noção de autonomia.

Por isso, neste ponto, tem-se o limite da teleologia: ela atenderia a um interesse mais teórico-especulativo e teria sua utilidade prática *a fortiori*. Agora, no Kant tardio, as coisas se invertem: a teleologia para a filosofia da história é que fica como *a fortiori* e cede lugar para uma dimensão mais suficiente nos limites da razão prática: o homem enquanto ser capaz de construir o seu destino.

A filosofia da história, portanto, finalmente descansa numa perspectiva da práxis. Mas não simplesmente descarta a teleologia pois ela ainda tem sua função quando o problema é o progresso da cultura. Uma prova disso é que numa obra publicada no mesmo ano, chamada *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant claramente conserva estes dois campos semânticos como dois ângulos diferentes sobre o caráter da espécie humana. Tratando do caráter da espécie tendo como ponto de vista o que a natureza faz do homem, o filósofo diz:

O caráter da espécie, tal como pode ser conhecido pela experiência em todos os tempos e entre todos os povos, é este: a espécie, tomada coletivamente (como um todo da espécie humana), é multidão de pessoas existentes sucessivamente e próximas umas das outras, que não podem *prescindir* da convivência pacífica, nem todavia *evitar* estar constantemente em antagonismo umas com as outras; que, por conseguinte, se sentem destinadas, por natureza, pela coerção recíproca de leis emanadas delas mesmas, a uma coalizão, constantemente ameaçada pela dissensão, mas em geral progressiva, numa *sociedade civil mundial (cosmopolitismus)*, ideia inalcançável em si que, no entanto, não é um princípio constitutivo (da expectativa de uma paz que se mantenha em meio à mais viva ação e reação dos homens), mas apenas um princípio regulador: o de persegui-la aplicadamente com a destinação da espécie humana, não sem a fundada suposição de uma tendência natural a ela.¹⁸⁴

Vemos aqui claramente os temas clássicos da teleologia da história: antagonismo social como uma tendência natural que empurra a espécie paulatinamente à construção de uma sociedade civil mundial. Em seguida, porém, Kant diz que se a pergunta for acerca do caráter moral que se pode atribuir sobre a raça, a resposta poderia ser negativa. Mas que justamente porque a humanidade possui essa tendência a um juízo moralmente desfavorável de si mesma é que se revela a existência de uma disposição moral em nós:

[...] se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposição moral em nós, um desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para se elevar do mal ao bem num progresso constante; assim, sua vontade é boa em geral [...].¹⁸⁵

As duas abordagens, como pudemos ver, sobre a espécie humana estão mantidas textualmente no Kant tardio. Mas agora filosofia da história, por sua vez, enquanto teoria da *práxis* política, deve se fundar, antes de tudo, na crença em uma disposição moral da humanidade, do qual a revolução francesa deve servir de indicador histórico. E só depois (portanto só *a fortiori*) é que se é permitido utilizar do fio condutor da natureza para refletir e, com isso, na maneira de um agradável jogo especulativo (importante principalmente para a saúde do ânimo), poder pensar sobre o curso do mundo como se houvesse uma espécie de sabedoria da criação, mas sempre a partir de um fio condutor racional para que não se caia rapidamente em vã quimeras.

¹⁸⁴ KANT, Antropologia de um ponto de vista pragmático, 2009, p. 225.

¹⁸⁵ KANT, Antropologia de um ponto de vista pragmático, 2009, p. 227.

Isso porque, como já foi dito, se não o fosse crível que o ser humano pudesse também nutrir algum interesse moral na paz nós não nos diferenciaríamos suficientemente dos animais. O máximo que conseguiríamos seria uma “brilhante miséria”. Porém, é possível afirmar, através da história da humanidade, que uma causa moral pode atuar em determinados momentos. E que, finalmente, é em última instância em razão da existência dessa disposição moral que o filósofo se sente capaz de dizer que a paz perpétua pode ser, doravante, esperada com algum grau de confiança.

Como pudemos observar ao longo desta dissertação, existem elementos textuais suficientes para corroborar que o Kant tardio procede a uma reformulação semântica da filosofia da sua filosofia da história. Porém, não há, a rigor, um abandono da perspectiva teleológica. Nem precisa, uma vez que ela nunca pretendeu dizer algo sobre a natureza em si mesma, mas apenas auxiliar nossa contemplação, seja para fins teóricos ou práticos. A teleologia ainda permanece como uma possibilidade reflexiva, mas desta vez como subordinada a uma instância mais originária: a possibilidade do homem de optar ser sujeito do progresso histórico. E a história oferece, segundo Kant, indícios de que a humanidade pode ter um engajamento moral neste processo. Os casos históricos talvez sejam sempre poucos, mas certamente são suficientes para despertar o olhar do filósofo. E com isso, dar uma esperança racional capaz de fortalecer o ânimo do homem de boa vontade que milita pela causa da paz perpétua.

5 CONCLUSÃO

A intenção fundamental deste texto foi mostrar que Kant procedeu a uma paulatina revisão semântica daquilo que ele passou a entender, na década de noventa, como sendo a “garantia” da paz perpétua. Na obra que leva o mesmo nome, *A Paz Perpétua*, publicada em 1795, essa garantia é entendida como provinda de uma natureza teleologicamente pensada. No entanto, em 1798, Kant nos diz que nossa esperança no progresso radica no fato de que o homem possui uma disposição moral para o direito. Ao que parece, há aqui uma mudança de perspectiva em relação ao fundamento do progresso histórico: de uma natureza sábia como autora do progresso ao homem como sujeito da história.

Para explorar as nuances dessa possível mudança de compreensão, foi preciso primeiro esclarecer e expor no que consistia o programa político-filosófico da paz perpétua. Isso foi feito a partir da análise dos seus alicerces conceituais mais básicos: o direito civil, internacional e cosmopolita. Dessa forma, tivemos a pretensão de expor primeiramente o caráter ideal da filosofia política kantiana para daí adentrar em seguida na sua parte mais concreta, onde o filósofo se debruça sobre o sentido da história.

Dessa forma, pudemos ter uma clara percepção conceitual da filosofia jurídica e política que em embasa o projeto filosófico da paz perpétua. Isso nos ajudou a salientar a estreita ligação que a sua filosofia da história possui com o direito e, sobretudo, com a moral.

O direito natural como sendo o direito originário à liberdade se estende da mera relação entre indivíduos e se expande para a relação entre Estados e povos. No entender de Kant, era necessário levar ao âmbito internacional a essência do espírito republicano: fundar um estado cosmopolita onde os conflitos possam ser mediados pelos princípios do direito e não da força. Porém, o filósofo deixa claro que não é desejável um Estado mundial, pois isso resultaria num despotismo, uma vez que macularia o princípio da soberania nacional.

Esse programa jurídico que passa pelo direito civil e culmina no direito cosmopolita são os pilares fundamentais através dos quais a humanidade pode evitar as guerras futuras ou no mínimo amenizá-las. Com isso, é possível dar seguimento ao processo do esclarecimento e das reformas institucionais necessárias ao

desenvolvimento das disposições originárias da humanidade. Portanto, trabalhar em prol da paz perpétua é antes de tudo um dever moral dos homens e dos seus governantes. Este foi os desdobramentos dos conceitos fundamentais em torno do problema da paz que realizamos no primeiro e segundo capítulo, onde então expomos a pergunta central de onde a problemática jurídica passa para a problemática da história: o que podemos esperar da humanidade quanto a este fim?

Obviamente, se o programa kantiano da paz perpétua dependesse única e exclusivamente da boa vontade dos indivíduos, ele soaria (talvez com toda razão) como um doce sonho de uma “cabeça exaltada”. É preciso buscar algum apoio na realidade para que o projeto da paz perpétua possa estar protegido de uma possível descrença do público letrado. É na tentativa de articular uma resposta suficientemente racional e realista sobre esta questão que Kant lança mão da sua filosofia da história. Devido a isso dedicamos o terceiro capítulo a uma análise especificamente da filosofia da história kantiana.

Começamos pela obra inaugural desta problemática: *A Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, escrita em 1784. Nesta obra podemos observar como Kant inicialmente entendeu isso que depois iria servir de “garantia da paz perpétua”: o fio condutor de uma natureza teleologicamente pensada. Através desta análise podemos compreender o que significa submeter a história a um fio condutor racional e porque a noção de “natureza” é evocada para pensar o sentido da história humana.

Após esta análise, saltamos para o início da década de noventa onde Kant tece algumas considerações sobre a história na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790). Fizemos este recorte histórico no intuito de salientar certa modulação semântica do conceito de progresso, reivindicada por alguns comentadores da obra kantiana. Trouxemos também comentadores que defendem não haver uma mudança significativa neste conceito se compararmos com 1784. Concluímos que estes argumentos em geral não são suficientes porque não conseguem dar conta da evidente mudança de tom apresentada nos textos kantianos e que é clara, a partir desta obra de 1790, a raiz agora prática do juízo reflexivo da teleologia da natureza.

Finalmente, passamos à análise do texto *O Conflito das Faculdades* (1798) onde Kant traz novamente a questão do progresso, mas agora como uma questão que se “renova”. Trata-se, no entender de Kant, de uma questão que se põe novamente: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor? A

resposta de Kant é surpreendente: é possível se houver razões para acreditar que o homem pode ser o autor da mesma. Não há aqui a menor menção a uma teleologia da natureza como em 1795 (mais precisamente no primeiro suplemento da obra *A Paz Perpétua*). É justamente essa aparente ruptura textual com a teleologia da história que motivou esta pesquisa.

Analisando com mais vagar esta obra (CF) pudemos finalmente notar a real diferença de abordagem sobre o tema do progresso e qual o seu significado: trata-se de uma profunda “virada prática”(termo que nós cunhamos para melhor exprimir nossa hipótese exegética) da significação da filosofia da história e, conseqüentemente, de toda a compreensão acerca da garantia da paz perpétua.

Agora, em última instância, é o homem enquanto sujeito da história a condição de possibilidade do juízo “a história humana está em progresso”, e não mais uma espécie de mão exterior, mesmo se for uma natureza teleologicamente pensada pela faculdade de julgar reflexiva.

O que não significa dizer que a perspectiva teleológica simplesmente tenha sido jogada fora do sistema: ela continua como elemento para pensar o desenvolvimento da cultura e da sociedade, embora não seja mais suficiente para fundar uma filosofia da história para um ser cuja racionalidade exige o conceito de liberdade como autonomia. O texto *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798) é a prova disso, pois ele mantém as duas abordagens como sendo diferentes perguntas que podem ser feitas sobre a relação da humanidade e o seu destino.

Portanto, podemos dizer que Kant procede a uma revisão semântica do conceito de progresso e que, porém, isso não deve significar que necessariamente ele tenha descartado a perspectiva teleológica da história. Esta foi a conclusão do terceiro capítulo e desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: contra os pagãos**. 9. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006.
- ARAMAYO, RR. **Crítica de la razón ucrónica**. Madrid: Tecnos, 1992.
- ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução e ensaio de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Dumará Distribuidora de Publicações LTDA, 1993.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. São Paulo: Mandarin, 2000.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rhoden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- COVES, Faustino Oncina. “De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: la recepción de la paz perpétua entre seus coetáneos”. In: ARAMAYO (Org.). **La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de hacia la paz perpétua de Kant**. Madrid: Editorial Tecnos, 1996, p. 155-189.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Brasília: UnB, 1985.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERRAZ, Carlos Adriano. Progreso moral e justiça em Kant. **Studia Kantiana**, v. 11, p. 217-237, 2011.
- FERRAZ, Carlos Adriano. **Do Juízo Teleológico como Propedêutica à Teologia Moral em Kant**, Porto Alegre: Edipucrs, 2005.
- FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três “Críticas”**. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.
- FETSCHER, I. “Immanuel Kant und die Französische Revolution”. In: KANT, Immanuel; GERRESHEIM, E. (org.). **Inter Nationes Bonn-Bad Godesberg**. [S.l.:s.n.], 1974. p. 27-43.
- GUYER, P. Nature, Freedom and Happiness: The Third Proposition of Kant’s Idea for Universal History. In: GUYER, P. **Freedom, Law and Happiness**. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEGEL, G.W.F. **Os princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando de Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERRERO, J. **Religião e História em Kant**. Tradução de José A. Geschia. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo, §§ 82-84. **Studia Kantiana**, n. 8. 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Arthur Mourão. 9. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, Immanuel. Das diferentes raças humanas. **Kant e-Print**, Campinas, Série 2, v5, n.5, p.10-26, jul./dez. 2010.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. Reflexões sobre o otimismo, In: KANT, Immanuel. **A importância das Reflexões sobre o otimismo para o desenvolvimento intelectual kantiano**. Traduzido por Bruno Cunha. [S.l.]: Sociedade Kant Brasileira, 2015.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?**. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto poder ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. **À paz perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: [s.n.], 2009.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 5. ed. Piracicaba: Unimep, 2006.

KANT, Immanuel. A Paz Perpétua. In: KANT, Immanuel. **À paz perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: [s.n.], 2009.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

KANT, Immanuel. Briefe von und an Kant. In: CASSIRER, Ernst. **Immanuel Kants Werke**. Berlim: Verlegt bei Bruno Cassirer, 1922.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. O que significa orientar-se no pensamento?. In: KANT, Immanuel. **À paz perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: [s.n.], 2009.

KANT, Immanuel. **Sobre Fracasso de toda tentativa filosófica na Teodicéia**. Tradução de Joel T. Klein. Natal: Sociedade Kant Brasileira, 2015.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. **A Religião nos limites da simples razão**. Tradução de Arthur Mourão. Portugal: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. Início Conjectural da História Humana. **Ethic@**, Florianópolis, v.8, n.1 p.157-168, jun. 2009.

KLEIN, Joel Thiago. **Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão**. 2012. 154f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: LEBRUN, G. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. **A teoria kantiana das relações internacionais**: pressupostos morais, jurídicos e políticos. Porto Alegre: Editora FI, 2015.

LINDSTEDT, D. Kant: progress in Universal History as a postulate of Practical Reason. **Kant-Studien**, v. 90, n. 2, 1999.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Coleção "Os Pensadores").

LOPARIC, **O problema fundamental da semântica jurídica de Kant**. Campinas: CLE, 2000.

LÖWITH, K. **El sentido de la Historia**. Tradução de J.F. Bujan. Madrid: Aguilar, 1958.

LYOTARD, J-F. **El entusiasmo**: Crítica kantiana de la história. Barcelona: Gedisa, 1997.

MARQUES, Antônio. **Organismo e sistema em Kant**. Lisboa: Presença, 1987.

MENEZES, E (Org.). **História e Providência**: Bossuet, Vico e Rousseau. Tradução de Edmilson Menezes, Humberto Aparecido de Oliveira Guido e Maria das Graças de Souza. Salvador: Editus, 2006.

NADAI, B. **Teleologia e História em Kant**: a ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 2017. 164f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal do São Paulo, São Paulo, 2017.

NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant**: filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOUR, Soraya. Os Cosmopolitas. **Kant e os “Temas Kantianos” em Relações Internacionais**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 7-46, jan./jun. 2003.

OSTER, Daniel. **Montesquieu**: Oeuvres Completes. Paris: Editions du Seuil, 1964

PEREZ, D.O. História e teleologia na filosofia kantiana: Respostas às críticas de Ricardo Terra contra a “Escola semântica de Campinas”. **Studia Kantiana**, v. 16, p. 144-159, 2014.

PEREZ, D.O. Os significados da história em Kant. **Philosophica**, Lisboa, v. 28, p. 67-107, 2006.

PHILONENKO, A. L'idée de progrès chez Kant. In: PHILONENKO, A. **Études Kantiennes**. Paris: Vrin, 1982. p. 52-75.

PHILONENKO, A. **La Théorie kantienne de L'Histoire**. Paris: Vrin, 1986.

RAULET, G. **Kant, Histoire et citoyenneté**. Paris: PUF, 1996.

RIBEIRO, Leonel dos Santos. Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República Mundial”. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 16. p. 13-54, jul.-dez. 2010.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

SCHERER, Fábio César. Da garantia do progresso do gênero humano no Kant tardio. **Studia Kantiana**, v.15, n.3, p. 05-21, dez. 2017.

TERRA, Ricardo. História universal e direito em Kant. **Revista Discurso**, n. 34, p. 9-32, 2004.

TERRA, Ricardo. **A Política Tensa**. São Paulo: Iluminuras LTDA, 1995.

TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a filosofia da história de Kant. In: KANT. I. **Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita**. SP: Martins Fontes, 2003. p. 24-67.

TERRA, Ricardo. História e Direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da “Escola Semântica de Campinas”. **Studia Kantiana**, v. 12, p. 175-194, 2012.

TURRÓ, S. **Tránsito de la naturaleza a la História en la Filosofía de Kant**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1996.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VITTE, A.C. A história geral da natureza e teoria do céu de Immanuel Kant: sua imagem de cosmos e seu clamor por uma geografia física. **Rev. Tamoios**, São Gonçalo, ano 08, n.2, p. 02-14, 2012.

VOLTAIRE, F. **A filosofia da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WEIL, Eric. **Philosophie et réalité II**. Paris: Beauchesne, 2003.

ZINGANO, Marcos. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1989.