

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

Teleologia e História em Kant: a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

Bruno Nadai

São Paulo

2006

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

Teleologia e História em Kant: a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

Bruno Nadai

Dissertação apresentada no
Departamento de Filosofia da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da USP para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia, sob a orientação do
Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

São Paulo

2006

ABSTRACT

This dissertation intends to examine the article *Idea for an universal history with a cosmopolitan purpose* considering its insertion into Kant's philosophical system. The claim is to show that this article can be interpreted *according to* the system of critical philosophy

In the Transcendental Dialectic of Pure Reason's Appendix, the rational principle of systematic unity of cognitions of the understanding allows the organization of nature by teleological laws. We think that the *Idea for an universal history with a cosmopolitan purpose* was written according to this teleological representation of nature.

Adopting cosmopolitan right as a guide principle, Kant establishes the human actions as a continuous progress of humanity towards the realization of all rational natural dispositions, *as if* the species followed a principle of nature.

KEY-WORDS: History, Kant, Reason, Right, Teleology

RESUMO

Esta dissertação pretende abordar o artigo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* a partir de sua inserção no interior do sistema da filosofia kantiana. Tentaremos mostrar que a *Idéia de uma história universal* pode ser interpretada à luz do sistema da filosofia crítica.

No “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*, o princípio racional da unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento abre a perspectiva de ordenação da natureza de acordo com leis teleológicas. Segundo entendemos, é de acordo com esta representação teleológica da natureza que a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* é redigida. Adotando como fio condutor o direito cosmopolita, Kant expõe o conjunto das ações humanas como um progresso contínuo da humanidade em direção à realização de todas as suas disposições naturais racionais, *como se a espécie seguisse a um propósito da natureza*.

PALAVRAS-CHAVE: Direito, História, Kant, Razão, Teleologia.

ÍNDICE

Introdução	8
Capítulo 1 – A teleologia na <i>Crítica da razão pura</i>	17
Capítulo 2 – Teleologia e história	66
Capítulo 3 – Direito e história	95
Conclusão	125
Bibliografia	129

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, gostaria de expressar o meu agradecimento ao orientador desta dissertação, o professor Ricardo Terra, com quem trabalho desde a graduação. Se o meu texto tem algum mérito, é graças a ele. Ricardo tem uma maneira de trabalhar que se pauta, sobretudo, pela generosidade intelectual: posto que pensar é algo que se faz em conjunto com outros, ele não se furta (e não se cansa) da tarefa infinita de *formar* novas gerações.

Quero também agradecer aos professores que estiveram presentes na banca de qualificação, Maria Lúcia Cacciola e Pedro Paulo Pimenta. Gostaria de ter aproveitado melhor as sugestões feitas por eles. Além disso, quero lembrar que foi o curso da Maria Lúcia sobre a filosofia política de Kant, ainda na graduação, que me levou a estudar a filosofia da história kantiana.

Este trabalho não teria sido possível sem as discussões junto ao *Grupo de filosofia alemã*, eis aí um exemplo da maneira de trabalhar do professor Ricardo. Quero agradecer a todos os amigos e colegas do *Grupo*: Antônio Segatto, Bruno Simões, Erinson Otenio, Felipe Gonçalves, Flamarion Caldeira Ramos, Monique Hulshof, Natalie Bressiani, Raquel Weiss e Ricardo Criciuma. Gostaria de agradecer especialmente a Fernando Costa Mattos, Marisa Lopes e Rúrion Soares Melo, leitores sempre muito atentos; Maurício Keinert, que sempre teve muito a me ensinar; Francisco Prata Gaspar, amigo e camarada; Yara Frateschi, que não só me incentivou, me ajudou a revisar e concluir, como também trouxe um pouco mais de alegria à minha vida.

Agradeço aos meus pais, pelo apoio incondicional desde o primeiro momento. Se eu pude chegar à universidade, foi graças a eles. À minha mãe agradeço também pela ajuda com a revisão final do texto.

Aos amigos, sem a ajuda deles para lembrar que além da filosofia existe o mundo eu não teria conseguido concluir esse trabalho: André Salermo, Antônio José Pereira Filho, Carlos Travassos, Igor Silva Alves, Lucas Janoni, Marcio Funcia, Marina Yajima, Marie Márcia Pedroso, Miró Parma, Paulinho Timor, Raíssa Gregori, Rui Medeiros.

À Secretaria do Departamento de Filosofia, em especial a Maria Helena Barbosa de Souza, Geni Ferreira Lima e Verônica Ritter.

Agradeço também à FAPESP pela concessão da bolsa de pesquisa.

INTRODUÇÃO

Kant ocupou-se com a elaboração de uma história filosófica em diferentes momentos de sua produção filosófica¹. Em 1784, a revista *Berlinische Monatschrift* publicou a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*², primeiro artigo voltado explicitamente a questão da história da humanidade. Nesse artigo, Kant apresenta sua idéia de uma história filosófica, afirmando que é possível considerar a história da espécie humana como a realização de um plano da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatverfassung*), sendo esta o único estado [*Zustand*] no qual a humanidade pode desenvolver plenamente todas as suas disposições³.

Mas, se é verdade que Kant formula pela primeira vez sua concepção de história filosófica (em sua significação político-jurídica) em 1784 – com a publicação da *Idéia de uma história universal* – é preciso reconhecer a inserção dessa idéia no quadro de uma problemática que remete a um texto publicado em 1775, intitulado *Das diferentes raças humanas*⁴. Ambos os textos consideram a espécie humana do ponto de vista da história do

¹ Kant não dedicou nenhuma obra sistemática à história da humanidade, sua “filosofia da história” encontra-se dispersa numa série de “textos menores”. Alguns deles são, a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (de 1784), o *Começo presumido da história humana* (de 1786), *A paz perpétua* (de 1795) e *O conflito das faculdades* (de 1798).

² Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Org. Ricardo R. Terra. Trad. Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves, São Paulo, Martins Fontes, 2003. A partir de agora, nos referiremos a este texto por meio da abreviação IHU. Todas as referências a textos de Kant, exceto a *Crítica da razão pura*, virão acompanhadas da indicação, entre colchetes, da correspondência com o tomo e a página da *Akademie Textausgabe*.

³ IHU, Oitava proposição, p.17 [VIII, 27].

⁴ Kant, I. “Des différentes races humaines”, In. *La philosophie de l'histoire*. Trad.: Piobetta S., Éditions Mouton, Paris, 1947, p.37-56 [II, 429-443].

desenvolvimento de suas disposições naturais. Convém fazermos algumas observações a este respeito.

No texto de 1775, Kant tem como intuito central mostrar que todos os homens sobre a terra pertencem a uma única e mesma espécie natural. Segundo Kant, pode-se afirmar que há somente uma espécie de homens porque, independentemente das suas diferenças físicas, o cruzamento entre eles sempre dá origem a descendentes férteis⁵. Segundo Kant, “no reino animal, a classificação natural em gêneros e espécies funda-se sobre a lei comum da reprodução [...] que não é nada além do que a unidade da força de reprodução”⁶. Essa maneira de classificar as diferentes espécies, a partir de sua linha de parentesco do ponto de vista da geração, caracteriza um tipo de sistematização científica que Kant chama de “história da natureza” [*Naturgeschichte*]. Ela deve ser entendida como oposta à “descrição da natureza” [*Naturbeschreibung*], modo de divisão escolástico que classifica os animais segundo suas semelhanças.

A classificação oferecida pela “história da natureza” permite satisfazer a intenção de conhecer aquilo que as criaturas da natureza *foram* anteriormente e as “derivações em que resultaram a partir da forma primitiva do gênero original”⁷. À partir do tronco original do qual todas descendem, a diversidade de raças encontrada na espécie humana tem sua origem na

⁵ Cf. *Idem*, p.37-38 [II, 429].

⁶ *Idem*, p.37 [II, 429].

⁷ Cf. *Idem*, p.45, nota [II, 434].

maneira como as *disposições naturais*⁸ se adaptaram diferentemente em cada região do globo – em conformidade com a diversidade do clima e do solo de cada região. Neste sentido, o sistema classificatório da “história da natureza” considera a natureza a partir de um vetor *histórico-temporal*⁹, qual seja, o do modo de adaptação das disposições naturais ao longo do tempo.

Vem daí a linha de continuidade que sugerimos existir entre *Das diferentes raças humanas* e a *Idéia de uma história universal*. Ambos se reportam à espécie a partir do vetor *histórico-temporal* do desenvolvimento das suas disposições naturais. O que distinguirá a simples “história natural” da espécie humana – esboçada por Kant em *Das diferentes raças humanas* – e a “história natural” da espécie em seu sentido político-jurídico – apresentada por Kant na *Idéia de uma história universal* – é o fato de esse segundo plano de abordagem levar em conta aquelas disposições naturais humanas *voltadas para o uso da razão*¹⁰. Neste sentido, enquanto o texto de 1775 considera a história do *desenvolvimento* das disposições naturais da espécie de acordo com as diferenças de clima e de solo como causa da diferenciação da humanidade em raças, a partir de um tronco comum, o texto de 1784 leva em conta o *desenvolvimento progresso* e também a possibilidade do *progresso do desenvolvimento* das disposições naturais humanas *voltadas para o uso da*

⁸ Segundo Kant, *disposições naturais* são “os princípios de um desenvolvimento determinado que repousa na natureza de um corpo orgânico (vegetal ou animal) [...] que tem por objeto a proporção ou as relações das partes entre si” (*Idem*, p.44 [II, 434]).

⁹ “O conceito de *história da natureza*. Já notamos a relevância deste no âmbito de uma classificação natural em que o *eixo do tempo* é um elemento preponderante, aliado ao próprio conceito de tronco e derivação original ou raça. É por oposição a uma mera *descrição da natureza* [...] que o mencionado conceito cobra todo o seu sentido. É muito importante na compreensão do próprio desenvolvimento do pensamento kantiano refletir sobre a esta *relevância do fator histórico-temporal*” (Marques, A. *Organismo e sistema em Kant*, Lisboa, Ed. Presença, 1987, p.118, o primeiro grifo é nosso).

¹⁰ Cf. IHU, Segunda proposição, p.5. Ver o segundo capítulo da dissertação.

razão – o qual só pode se dar por meio do estabelecimento de uma constituição política.

Feitas essas ponderações, retornemos à história universal cosmopolita.

Como notou Paul Guyer¹¹, é difícil compreender o que Kant tinha em vista ao escrever a *Idéia de uma história universal*. É verdade que o título do artigo nos oferece uma boa pista inicial, tendo em vista o léxico kantiano: trata-se da *idéia* de uma história da humanidade. Ainda assim, nas poucas páginas que introduzem as nove proposições que compõem o artigo não encontramos indicações claras sobre o lugar que ocuparia essa história filosófica no interior do sistema da filosofia crítica. E, se lermos com atenção, vemos que, ao longo das nove proposições, Kant volta a todo o momento a se questionar sobre a pertinência dessa idéia de história da humanidade. Pelo contrário, o saldo que obtemos ao final dessas considerações iniciais é sobretudo negativo e polêmico. Pois, como afirma Kant, “não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie”¹², dado que os homens não agem nem apenas “instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo”¹³. É pela constatação dessa dificuldade, concernente à compreensão da natureza de nossa espécie, que surgirá a necessidade de se tentar encontrar um “fio condutor” para a exposição do conjunto dos acontecimentos humanos.

¹¹ Cf. GUYER, P. “Nature, freedom and happiness: The third proposition of Kant’s Idea for a Universal History”, in: *Freedom, law and happiness*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p.372.

¹² IHU, p.4 [VIII, 18].

¹³ IHU, p.4 [VIII, 17].

Desde o início da *Idéia de uma história universal*, Kant diz ser possível “esperar” que uma história filosófica encontre um “curso regular” na narrativa das linhas gerais das manifestações da liberdade humana. É o que se lê logo na abertura, quando ele afirma:

“De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais”¹⁴.

Por inusitado que possa parecer, Kant afirma ser possível tomar as ações humanas como submetidas ao curso regular de um desenvolvimento progressivo das disposições da espécie, dada sua determinação sob leis naturais universais. Isto, desde que se considere que a natureza tem um *propósito* em relação à humanidade. Mas, por agora, deixemos de lado a questão da determinação das ações humanas sob leis universais da natureza. Queremos chamar a atenção para o quanto soa estranho, aos ouvidos acostumados ao soletrar de fenômenos a partir da sintaxe da experiência possível da “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura*, a atribuição de um *propósito* à natureza.

Voltemos àquela nossa afirmação inicial de que o saldo dessas ponderações que introduzem o artigo é sobretudo negativo e polêmico. Os

¹⁴ IHU, p.3 [VIII, 17].

homens *não* procedem nem “apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo [*vernünftige Weltbürgerlich*]”. Ora, será essa dupla negativa que irá configurar o caráter polêmico do saldo dessas ponderações introdutórias, já que levará , à constatação de que não sabemos ao certo qual é o conceito que descreve a nossa espécie, ao mostrar a impossibilidade de a história da humanidade ser apresentada como uma “história planificada”.

A observação da conduta humana permite constatar que a história dos homens não se mostra planificada, nem como a dos animais, nem como a dos razoáveis cidadãos do mundo. Conforme diz Kant:

“É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e freqüentemente também de maldade infantil e vandalismo: *com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie*”¹⁵.

A partir da observação do jogo da liberdade humana em seu conjunto, é possível “esperar” a descoberta de um “fio condutor” para a história da humanidade. Mas essa história não se apresenta como uma “história planificada”, posto que da observação da conduta humana obtemos somente o “dissabor” experimentado diante de algo tolo e que, portanto, desconhecemos qual é o conceito que caracteriza adequadamente a nossa espécie. De posse desse saldo polêmico, Kant insistirá na necessidade de se encontrar uma outra maneira para a exposição do conjunto das ações humanas, capaz de lhe dar sentido. Ora, é justamente a essa exigência de encontrar um outro lugar do

¹⁵ IHU, p.4 [VIII, 17-18]. Grifo nosso.

qual se possa falar da história que se refere a oposição entre *Weltgeschichte* e *Historie*, estabelecida por Kant na última proposição da *Idéia de uma história universal*¹⁶. O resultado do trabalho do historiador que, desprovido de um *fio condutor* racional, observa o conjunto das ações humanas não poderá ser outro senão a elaboração de uma *Historie*, isto é, de uma história composta empiricamente, que nos apresenta somente um *agregado* sem plano das ações humanas. E Kant parece dar razão àqueles que são tomados de “desgosto” ao observar o conjunto (o agregado exposto pela *Historie*) das ações humanas: sem que nos desloquemos para um ponto de vista que permita descobrir um *fio condutor* “de certo modo *a priori*”¹⁷, que possibilite apresentar o conjunto das ações humanas como um *sistema*, em uma *Weltgeschichte*, parece mesmo haver mais motivos para deplorar do que para exaltar o (absurdo) curso das coisas humanas:

“Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história”¹⁸.

A simples observação da conduta humana não permite ao filósofo expor o seu conjunto nos moldes de uma “história planificada”, pois que ela não revela senão um curso absurdo. Se a exposição desse conjunto prescinde de um fio condutor “de certo modo *a priori*”, ela não faz mais do que justificar esse

¹⁶ Cf. IHU, Nona proposição, p.22 [VIII, 30].

¹⁷ “[...] esta idéia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori* [...]” (IHU, Nona proposição, p.22 [VIII, 30])

¹⁸ IHU, p.4 [VIII, 18].

“absurdo”. Se, porém, for possível nos deslocarmos para um outro ponto de vista, que nos permita expor o conjunto das ações humanas como um *sistema* – cujas partes estão reciprocamente ordenadas conforme um certo fim – então, a história da espécie se apresentará como história racional, *Weltgeschichte*. A finalidade da humanidade, já sabemos, é “estabelecer uma constituição política”, único estado em que a humanidade pode desenvolver completamente as suas disposições. O ponto de vista que permite falar da história *como se ela fosse organizada com vistas a este fim* é o do *propósito da natureza*.

Portanto, é preciso antes de tudo, nos voltarmos para a investigação do que vem a ser essa concepção *teleológica* de natureza (natureza à qual se pode atribuir um propósito) no interior da filosofia crítica de Kant. Se, conforme tentamos esboçar acima, a história filosófica proposta por Kant tem como condição de possibilidade a atribuição de um *propósito da natureza* para a espécie humana, então, descobrir como uma tal concepção teleológica da natureza se insere no quadro da filosofia crítica é agora a nossa principal tarefa. Se não for possível atribuir uma *intenção*, uma *finalidade*, um *propósito* à natureza, então não será possível escrever uma história de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a tal propósito.

* * *

Veremos ao longo desta dissertação que a história filosófica kantiana se faz possível na medida em que considera o conjunto das ações humanas a

partir de uma concepção teleológica da natureza. No primeiro capítulo, buscaremos mostrar que a *Crítica da razão pura* fundamenta a possibilidade da organização do sistema de conhecimentos da natureza segundo leis teleológicas.

Do ponto de vista desta “doutrina teleológica da natureza”, todas as disposições de uma criatura têm de se desenvolver completamente e conforme a um fim¹⁹. Mostraremos no segundo capítulo que o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas *voltadas para o uso de sua razão* – cuja realização progressiva só pode ser pensada da perspectiva de humanidade como idéia da razão – exige a articulação entre teleologia e história.

Veremos também que o desenvolvimento completo das disposições naturais voltadas para o uso da razão só pode ser alcançado na medida em que a humanidade proporciona a si mesma uma convivência sob leis de uma constituição política perfeita. Deste modo, no terceiro capítulo buscaremos explicitar o papel do direito na relação entre disposições racionais, teleologia e história. Mostraremos que o direito aparece na história filosófica kantiana como fio condutor da sistematização da experiência histórica: ao mesmo tempo *critério de avaliação* dos progressos alcançados e *meta* em direção a qual a humanidade tem de orientar os seus esforços.

¹⁹ Cf. IHU, Primeira proposição, p.5 [VIII, 18].

CAPÍTULO 1

A teleologia na *Crítica da razão pura*

O ponto de vista racional a partir do qual Kant pôde escrever sua história filosófica da humanidade é o da teleologia da natureza¹. Conforme ressaltamos na Introdução, o progresso da humanidade em direção à realização de suas disposições aparece na filosofia kantiana *como se fosse* um propósito da natureza. O presente capítulo tem a intenção de responder à pergunta: qual o lugar da teleologia da natureza na filosofia crítica de Kant, tal qual ela se encontrava desenvolvida quando da publicação da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*?

É sabido que a teleologia ocupa um lugar central na *Crítica da faculdade do juízo*. O tema de uma certa estrutura sistemática unitária da natureza que revela uma espécie de conformidade desta às nossas faculdades de conhecimento, a partir da qual pressupomos uma “conformidade a fins” da própria natureza, é uma das questões centrais que organiza toda a obra². No entanto, não é apenas com a publicação da *Crítica do juízo* que esse tema encontra lugar na filosofia crítica de Kant pela primeira vez. Alguns intérpretes³, particularmente ocupados com as mudanças internas no sistema da filosofia

¹ “A aplicação da razão à história é, desde o início, ligada à afirmação da finalidade” (Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUC, 1969, p.223).

² Cf. Kant, I. “Primeira introdução à crítica do Juízo”, (“Seção IV e V”) e “Introdução à Crítica do Juízo,” (“Seção IV”). Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. In *Duas introduções à Crítica do Juízo*, org. Ricardo R. Terra. São Paulo, Editora Iluminuras, 1995.

³ Cf. Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993, cap. VIII. Cf. também Marques, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa, Editorial Presença, 1987, cap. II. Cf. ainda Keinert, M.C. *Da idéia ao Juízo: o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*, Dissertação de mestrado. Dep. De Filosofia, FFLCH-USP, São Paulo, 2001.

kantiana da primeira para a terceira *Crítica*, chamam a atenção para esse fato. Eles ressaltam que a questão da passagem de uma unidade sistemática da natureza para uma natureza teleológica já fora tratado por Kant na própria *Crítica da razão pura*.

Desde o “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*, Kant investigava a exigência da razão por uma “unidade coletiva” dos conhecimentos do entendimento⁴. A exigência racional por uma tal unidade – unidade que o entendimento por si só não é capaz de fornecer – nos coloca diante do princípio da unidade sistemática do conhecimento da natureza.

O movimento das duas partes que compõem esse “Apêndice” mostrará que, embora não constitua o conhecimento das coisas da natureza, a idéia de sua organização sistemática permite regular a atividade do entendimento e conferir-lhe sempre uma maior unidade e extensão. Mostrará também que devemos admitir relativamente, sem referência direta à sensibilidade e por analogia com as coisas reais, um objeto de tal idéia, pois sem este não temos como concebê-la.

Conforme se lê no “Apêndice,” não temos outra maneira de representar a unidade do conhecimento em um sistema da natureza, senão conferindo-lhe um objeto, por meio de um esquema, ou melhor, de um análogo de um esquema da sensibilidade. A idéia teológica, isto é, Deus, corresponde, neste sentido, ao esquema da unidade sistemática, como se mostrará. Por meio desta idéia, pode-se atender à razão em sua exigência pelo encadeamento do

⁴ Cf. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Ed. Fundação Calouste-Gulbenkian, 1989, p. 534 (B672). Doravante nos referiremos à esta obra pela abreviação CRP.

mundo segundo princípios em um único sistema. A partir daí abre-se a perspectiva de considerar todas as coisas *como se* fossem oriundas desse único ser, causa suprema e onisuficiente do mundo. Portanto, a razão exige que essa unidade formal suprema do sistema da natureza (a unidade sistemática) possa ser considerada *como se* fosse efeito dessa causa intencional. Ou seja, para ser representado, o princípio de unidade sistemática exige a idéia de Deus. E essa exigência nos leva a considerar todas as coisas da natureza, em sua ordenação sistemática, *como se* fossem organizadas de acordo com a intenção dessa causa suprema. O que nos abre a perspectiva de representar a natureza segundo leis teleológicas.

Se conseguirmos desvelar a possibilidade de uma teleologia da natureza no contexto da primeira Crítica (ou seja, desde 1781), então teremos condições de entender como Kant pôde escrever uma história filosófica articulada teleologicamente antes da terceira Crítica, ou desde 1784⁵. Portanto, nos parece-nos ser uma chave interpretativa justificável considerar a *Idéia de uma história universal* à luz do “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*.

⁵ A consideração do “Apêndice à dialética transcendental” à luz da terceira *Crítica* permite descobrir uma passagem da primeira para a terceira *Crítica*. Pode-se entendê-la seja como correção de um “deslize” teológico mal justificado, seja como o aprofundamento de uma investigação que encontrará, por fim, o lugar sistemático do organismo na filosofia transcendental; seja ainda como o estabelecimento de um novo modelo que a partir de um terceiro termo, o Juízo reflexionante, reformula as relações entre razão e natureza (essas três fórmulas, respectivamente, caracterizam, de modo sucinto, as posições de Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, *op.cit.*, de Marques em *Organismo e sistema em Kant*, *op.cit.*, e de Keinert em *Da idéia ao Juízo: o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*, *op.cit.*). O que nos propomos, no entanto, é considerar o “Apêndice” a partir do contexto teórico da primeira *Crítica*, sem adotarmos um ponto de vista interpretativo *retroativo*.

A esse respeito convém mencionar a interpretação de Yirmiahu Yovel, apresentada em seu livro *Kant and the Philosophy of History*⁶. De acordo com Yovel, a *Idéia de uma história universal* comete o erro dogmático de prescrever à natureza um plano teleológico⁷, o que entraria em conflito claro com a *Crítica da razão pura*, a qual, segundo ele, só admite princípios mecânicos na natureza. Assim, esta idéia de história seria “um vestígio de seu [de Kant] pensamento ‘dogmático’, cronológica, mas não sistematicamente simultânea com o início do período crítico”⁸. Ela seria cronologicamente simultânea ao período crítico pelo fato de ter sido publicada em 1784, mas sistematicamente não simultânea por fazer uso de uma explicação causal supostamente excluída da filosofia crítica em 1781.

Perguntado-se como explicar que Kant, em 1784, pôde aderir de maneira tão direta a um princípio dogmático proscrito três anos antes, Yovel responde: “a teleologia é o maior problema da filosofia dogmática, o qual Kant não foi completamente bem sucedido em resolver, mesmo depois da primeira *Crítica*”, mas “a intuição teleológica, mais tarde chamada de ‘reflexão’, é muito direta e genuína para ser completamente descartada”⁹. Assim, segundo ele, é só “com a *Crítica da faculdade do juízo* [...] que ela [a teleologia] é restituída a um contexto crítico legítimo”¹⁰, e só então Kant poderá escrever uma filosofia

⁶ YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

⁷ “A *Idéia* parece cometer um erro dogmático maior. Ela atribui à natureza um tal plano oculto teleológico, pelo qual a totalidade da história empírica está para ser explicada e predita”. (Yovel, *op.cit*, p. 154).

⁸ Cf. Yovel, *op.cit*, p. 155.

⁹ *Idem*, p. 156.

¹⁰ *Idem*, p. 156.

da história que esteja cronológica e sistematicamente de acordo com a filosofia crítica¹¹.

Cabe aqui mencionar a interpretação de Marco Zingano¹². De acordo com este autor, e ao que parece ao contrário do que pensa Yovel, é possível considerar que a *Idéia de uma história universal* esteja em acordo com os limites da filosofia crítica kantiana. Entretanto, Zingano se aproxima de Yovel ao interpretar aquelas expressões em que Kant atribui fins à natureza. Segundo ele, tais expressões “discordam frontalmente com sua [de Kant] concepção crítica de natureza”¹³. A solução apresentada por Zingano é conceder um uso metafórico a tais expressões: enquanto princípio subjetivo, estas serviriam para a orientação do pensamento ali onde faltam princípios propriamente objetivos¹⁴. Assim, a interpretação deste autor recorre ao artigo *Que significa orientar-se no pensamento* para encontrar um lugar sistemático para a *Idéia* e não ao “Apêndice à dialética”, como nos parece mais frutífero. Embora a solução de Zingano seja sugestiva, na medida em que dá conta da história no interior do sistema crítico, nos parece que é possível dizer mais sobre teleologia da natureza e história¹⁵.

¹¹ A interpretação de Yovel, que só encontra uma filosofia crítica da história no contexto da *Crítica da faculdade do juízo*, depende também da distinção entre história moral e progresso “natural” político, que, segundo ele, só teria sido feita depois da segunda *Crítica*. (Yovel, *op.cit*, p.155, nota 32). A distinção kantiana entre *civilidade* e *moralidade*, apresentada na quarta e na sétima proposições da *Idéia de uma história universal* indicam que Kant já distinguia história moral e progresso político desde antes da primeira *Crítica* (ver nota 43 do 3º capítulo).

¹² Zingano, M.A. *Razão e história em Kant*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

¹³ *Idem*, p. 249.

¹⁴ Cf. *Idem*, p. 250.

¹⁵ Para Zingano, neste contexto, a história aparece como o lugar de um “mecanismo natural” responsável pela inversão de uma vontade que acolhe o mal. Ou seja, ela é responsável pela inversão dos resultados da ação de uma razão prática que opta por referir todo fim meramente à sua vontade particular. Na história o mal radical é “invertido quanto mais desejado [...] ele não engendra a faculdade moral, ele desobstaculiza seus obstáculos, ele civiliza os costumes” (Cf. Zingano, *op.cit*, p. 251).

O princípio de unidade sistemática

A “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura* termina em um “Apêndice”, composto de duas partes, intituladas: “Do uso regulativo das idéias da razão pura” e “Do propósito final da dialética natural da razão humana”.

Kant inicia a primeira parte do “Apêndice” resumindo as conclusões a que chegou o exame da dialética em que se envolve a razão, no campo da razão pura:

“O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não só confirma o que provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante”¹⁶.

A “Analítica transcendental” já mostrara que não há uso legítimo dos conceitos puros do entendimento fora do campo da experiência possível: se não se reportam à sensibilidade, as categorias são formas vazias do pensamento. A “Dialética transcendental” acabara de mostrar que as idéias da razão e os raciocínios que delas partem tendem a ser dialéticos. Isto é, trazem consigo, naturalmente, a ilusão de se referirem a objetos aos quais não temos nenhum acesso teórico (a imortalidade da alma, a liberdade da vontade, a

¹⁶ CRP, opus cit., p.533 (B670).

existência de Deus), porque se situam fora do campo onde têm aplicação os conceitos puros do entendimento.

Ao longo do “Apêndice” Kant se põe a investigar essa “particularidade” da razão, segundo a qual a dialética da razão pura se mostra como um “pendor natural”. O filósofo visa, assim, verificar se por trás da ilusão que engendram as idéias não se encontra alguma validade em seu uso. Segundo Kant, as idéias transcendentais são para a razão humana “tão naturais como as categorias para o entendimento”¹⁷. Donde seria natural perguntarmos: se os conceitos puros do entendimento têm um uso legítimo no interior do campo da experiência possível, não seria de se esperar que as idéias da razão – para além de nos levarem naturalmente a uma aparência inevitável – também possuam o seu uso legítimo?

Na seqüência do texto do “Apêndice”, Kant afirmará que sim, pois “tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem que ser adequado a um fim e conforme o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades”¹⁸. Portanto, parece-nos que as investigações da “Dialética transcendental”, levadas a cabo até aqui, tiveram por objetivo justamente chamar nossa atenção (despertar-nos) de modo a “evitar um certo mal entendido”, qual seja, a ilusão dogmática de que os conceitos puros da razão, suas idéias, nos permitem o conhecimento de objetos situados fora dos limites da experiência possível. Kant estaria preparando o terreno para que se possa descobrir qual seria o uso legítimo das idéias da razão.

¹⁷ Cf. CRP, p.533 (B670).

¹⁸ CRP, p.533 (B670-671).

A legitimidade do uso dos conceitos e princípios do entendimento se restringe à sua aplicação no campo da experiência possível; ou seja, eles são legítimos quando de sua utilização *imane*nte a tal campo¹⁹. Portanto, talvez seja possível esperar que, assim como os conceitos e princípios do entendimento, também as idéias encontrem a legitimidade de seu uso em algum tipo de utilização imane

nte. Mesmo que não saibamos, ainda, ao certo a que se refere essa imane

ncia. É o que lemos no trecho que segue:

“Tanto quanto se pode supor, as idéias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um uso *imane*nte, embora, no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos das coisas reais, possam ser transcendentais na aplicação e por isso mesmo enganosas”²⁰.

A afirmação de que também as idéias possuem um uso *imane*nte permitirá que suspeitemos que elas também possuem um uso legítimo. Entretanto, se o uso dos conceitos (e princípios) do entendimento é dito *imane*nte, quando aplicado a um objeto da experiência possível, dado que – por definição – as idéias da razão não encontram na intuição nenhum objeto que lhes corresponda²¹, será preciso esclarecer que significado pode ter a palavra *imane*nte, quando referida ao uso que se faz das idéias.

Kant faz exatamente isso, logo em seguida, quando afirma:

“Não é a idéia em si própria, mas tão-só o seu uso que pode ser, com respeito a toda a experiência possível, *transcendente* ou *imane*nte, conforme se aplica

¹⁹ Para ilustração do que Kant entende por *imane*nte – aquilo cujo uso permanece restrito ao campo da experiência possível – em oposição a *transcendente*, e também por *transcendente* em oposição a *transcendental* ver CRP, p.296 (B352-353).

²⁰ CRP, p.533 (B671).

²¹ Cf. CRP, p.307 (B367).

diretamente a um objeto que supostamente lhe corresponde, ou então apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objetos com que se ocupa²².

Portanto, podemos dizer que uma idéia da razão está sendo usada de modo *imane*nte quando sua aplicação se restringe ao “uso do entendimento em geral em relação aos objetos com que se ocupa”. Tentemos entender então o que isso significa.

A “Analítica” e boa parte da “Dialética” da razão pura tentaram indicar porque as pretensões dogmáticas da razão levam à ilusão e ao erro. Mostraram, por um lado, que os conceitos puros do entendimento só tem significação em sua referência empírica e, por outro, que as idéias da razão não podem encontrar nenhum correspondente na intuição sensível. Neste sentido, esse mesmo gesto teórico que confere positividade à ciência da natureza – ou, para falar como Kant, lhe assegura realidade objetiva, necessidade e universalidade – nega que os princípios de síntese pelo qual esta mesma ciência se constitui em sua objetividade (a apercepção transcendental e as categorias) possam sistematizá-la em um todo organizado sob um princípio.

Assim, os conceitos do entendimento só podem ter significação em sua aplicação aos possíveis objetos de uma intuição empírica. Mas o entendimento – ele mesmo – não pode responder pela *unidade total* das séries empíricas assim constituídas, já que uma tal totalidade não pode ser um elemento *das* séries empíricas, ou seja, não pode ser dada a nós como objeto de uma intuição. Caberá, pois, à razão essa tarefa de *unificar* os conhecimentos do

²² CRP, p.533 (B671).

entendimento, conferindo-lhes uma certa unidade *a priori*. É o que Kant já afirmava desde a “Introdução” da “Dialética da razão pura”:

“Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento”²³.

E é também o que ele afirma na seqüência do texto do “Apêndice”:

“A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico [...] A razão tem, pois, propriamente por objeto apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim [*zweckmässig*] e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das idéias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim [*Ziel*], aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva”²⁴.

Para explicitar o papel que cabe à razão, mediante a utilização imanente de suas idéias, Kant prossegue a comparação entre o uso da razão e o uso do entendimento. O entendimento constitui objetos (isto é, determina-os mediante conceitos). Ele se ocupa unicamente do encadeamento *pelo qual se constituem*, segundo conceitos, as *séries* de condições. A razão, por seu turno, não constitui objetos, ela apenas *ordena* os objetos dados entendimento, conferindo a este a maior unidade possível.

²³ CRP, p.300 (B358).

²⁴ CRP, p.534 (B671).

Se, ao contrário do entendimento, a razão não “constitui” objetos, é porque, “as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo que, por si próprio, forneça conceitos de determinados objetos. E, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos)”²⁵, insiste Kant. É nesse sentido que a “unidade coletiva”, posta pela razão como meta, é resultado de um uso que, distinto do *uso constitutivo*, recebe o nome de *uso regulador*. A tarefa desse *uso regulador* da razão é orientar o entendimento em direção a um fim posto pela razão, qual seja, a idéia da totalidade das séries empíricas. Idéia tal que o entendimento por si só não é capaz de alcançar. É certo que esse fim, essa meta, não pode ser um objeto da experiência (neste caso, a idéia estaria sendo usada de modo constitutivo e transcendente). E, por isso, Kant lhe dará o nome de *focus imaginarius*, “um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, [mas que] serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão”²⁶.

Conforme a definição da “Arquitetônica da razão pura”, a ordenação de conhecimentos em uma unidade sob princípios é o que caracteriza um *sistema* do conhecimento²⁷. Compreende-se, deste modo, a seqüência do texto do “Apêndice”:

“Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte que a razão propriamente dispõe e

²⁵ CRP, p.534 (B672).

²⁶ CRP, p.534 (B672).

²⁷ “A arquitetura da razão pura”: “por *sistema* entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma idéia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes” (CRP, p.657, B860), grifo nosso.

procura realizar é a *sistemática* do conhecimento, isto é, seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta idéia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual este não é apenas um agregado accidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias. Não se pode dizer que esta idéia seja o conceito de um objeto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento”²⁸.

O papel que cabe à razão é, pois, decisivo: só esta pode responder pela unidade das séries empíricas em um sistema. Só ela poder responder pela ordenação da totalidade das séries empíricas sob um princípio que garanta a necessidade do encadeamento de tais séries. Considerando-se que a própria natureza (*materialiter spectata*²⁹) deve ser entendida como o conjunto de todos os fenômenos em sua determinação sob as regras do entendimento, pode-se dizer que, na ausência do princípio racional da unidade sistemática, ela própria se apresenta como um agregado não necessário de fenômenos – accidental e, portanto, contingente.

Para indicar de que modo a razão pode pressupor essa “idéia de um todo do conhecimento que precede o conhecimento das partes”, Kant introduz a distinção entre uso apodíctico e uso hipotético da razão, até então ignorada. O filósofo caracteriza esta distinção nos seguintes termos:

²⁸ CRP, p.535 (B673).

²⁹ Para a definição de *natura materialiter spectata* ver CRP, p.166 (B165), ver também CRP, p.387 (B446). Na verdade, a própria natureza nesse sentido material, substancial, conjunto de todos os fenômenos, é uma simples idéia.

“Se a razão é a faculdade de derivar o particular do geral [*Allgemeinen*³⁰], então o geral ou já é dado e *certo em si*, pelo que só exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é desse modo determinado necessariamente, e é o que eu denomino o *uso apodíctico da razão*; ou o geral só é considerado de uma maneira *problemática* e é uma simples idéia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta conseqüência é ainda um problema, então aferem-se pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para saber se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possam indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos. É o que eu denomino o *uso hipotético da razão*”³¹.

O que Kant tem em vista, ao introduzir o conceito de uso apodíctico da razão, é o modelo de funcionamento do entendimento na determinação dos objetos da experiência. A dedução das categorias, tal qual mostrou a “Analítica”, nos indica que organizamos a experiência de acordo com certos conceitos puros, que são condições universais e necessárias da síntese pela qual determinamos os objetos de uma experiência possível. Podemos nos aproximar do significado desse uso apodíctico da razão ao considerar que os conceitos puros do entendimento são o exemplo mais característico desse *Allgemeinen* “já dado e *certo em si*”, a que se referia a última citação. De posse dos conceitos puros do entendimento, desse *Allgemeinen* “dado e certo em si”, o entendimento exige do juízo somente a subsunção do particular; nesse caso uma intuição sensível, para assim determiná-lo.

³⁰ Sabe-se da dificuldade que se encontra na língua portuguesa para a tradução do termo alemão *Allgemeinen*, que, a depender do contexto, se traduz por *geral* ou por *universal*. Há casos, no entanto, que o contexto não nos fornece elementos suficientes para decidir por um ou por outro correspondente – esse nos parece ser um desses casos. Os tradutores optaram aqui pelo termo português “geral”, embora nos pareça ser mais apropriado o termo “universal” já que só a universalidade pode dar conta da necessidade que deve trazer consigo o uso apodíctico da razão. Além do mais, a opção pelo termo “universal” favorece a interpretação de que o uso hipotético da razão antecipa, ainda que não em todo o seu alcance, a formulação do juízo reflexionante. Como permite constatar a reivindicação de universalidade presente no juízo de gosto – para alguns, o que mais se aproxima de algo como um juízo reflexionante “puro.

³¹ CRP, p.535-536 (B674-675).

No caso do uso hipotético da razão não temos um exemplo igualmente característico, mas a explicação de Kant parece suficientemente clara: quando o caso particular é certo, mas a *Allgemeinheit* da regra da qual ele deriva não foi demonstrada (sendo, por isso, ainda *problemática*), é possível reunir vários outros casos particulares – também certos – para concluirmos pela *Allgemeinheit* da regra que se assume como hipótese (deste que estes casos – e todos os outros particulares que se possam indicar – também possam ser deduzidos dessa regra).

A introdução da distinção entre uso apodítico e uso hipotético da razão visa dar suporte conceitual ao princípio de unidade sistemática, em sua validade lógico-subjetiva, e ao uso regulador que, a partir dele, é feito das idéias da razão. Conforme diz Kant,

“o uso hipotético da razão, com fundamento em idéias admitidas como conceitos problemáticos, não é propriamente *constitutivo* [...] É pois unicamente um uso regulador, isto é, serve, na medida do possível, para conferir unidade aos conhecimentos particulares e *aproximar* assim a regra da universalidade”³².

E a respeito da relação entre unidade sistemática e uso hipotético da razão, o filósofo afirma:

“O uso hipotético da razão tem, pois, por objeto a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento [...] Reciprocamente, a unidade sistemática (como simples idéia) é apenas uma unidade *projetada*, que não se pode considerar dada em si, tão só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse

³² CRP, p.536 (B675).

modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados”³³.

O uso da idéia de unidade sistemática pode parecer arbitrário, por pressupor a idéia de um todo do conhecimento que é anterior às suas partes, e por apresentar como meta uma unidade total que não corresponde a nenhum objeto empírico. Mas, o fato desta unidade ser apenas “problemática”, apenas “projetada”, parece suplantar essa aparente arbitrariedade. Como objeto do uso hipotético da razão, que tem fundamento em uma idéia da qual é feita um uso regulador, a unidade sistemática, por princípio, não se refere a nenhum objeto. Ela apenas “serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso”.

Kant conclui essa primeira aproximação ao princípio de unidade sistemática pontuando que ele é um princípio *lógico* e subjetivo³⁴. Afirmar que o princípio é lógico e subjetivo significa dizer que ele tem uma utilidade que se poderia chamar de “metodológica”: objeto de um uso hipotético da razão, a unidade sistemática projeta a idéia de uma unidade total dos conhecimentos do entendimento, que se estabelece como meta a ser metodologicamente perseguida. No entanto, as razões que justificam um tal recurso metodológico, por meio do qual se constrói um sistema lógico do conhecimento são meramente subjetivas. Ou seja, não dizem respeito aos próprios objetos do conhecimento, mas somente à maneira pela qual nós ordenamos logicamente estes objetos.

³³ CRP, p.536 (B675).

³⁴ Cf. CRP, p.536 (B676).

Até esse momento, o princípio de unidade sistemática se mostra como decorrência necessária das investigações da *Crítica da razão pura*. Ao princípio de unidade sistemática, e às idéias da razão, cabe o papel da ordenação racional sistemática dos conhecimentos do entendimento (em função do que os conhecimentos da natureza *materialiter spectata* se apresentam como um todo necessário), mas sem que se excedam, com isso, os limites da experiência possível. Como princípio lógico – objeto de um uso regulador, imanente, não constitutivo, cuja validade é meramente subjetiva – a unidade sistemática se mostra complementar e necessária para a constituição de um sistema da ciência da natureza.

Veremos a seguir que Kant não se limitou a apresentar a validade lógico-subjetiva do princípio de unidade sistemática e das idéias da razão. Buscou oferecer-lhes, ainda, uma fundamentação transcendental e objetiva.

A passagem da validade lógico-subjetiva para a validade transcendental-objetiva da idéia de unidade sistemática

A tentativa kantiana de encontrar uma fundamentação transcendental para o princípio lógico-subjetivo de unidade sistemática levará a supor que o conjunto dos conhecimentos do entendimento – e, por conseqüência, a própria natureza, entendida como conjunto de objetos da experiência possível – se destina à unidade sistemática. Como iremos constatar, o único meio que a razão tem para conceber a idéia de um sistema total dos conhecimentos do

entendimento (isto é, de unidade sistemática da natureza) é conferindo esquematicamente um objeto (Deus) a esta idéia. Veremos também que essa ordenação sistemática corresponde a uma ordenação conforme a um fim. Isto é, ela pode ser considerada *como se fosse* efeito da intenção de uma razão suprema³⁵.

O trecho a seguir, no qual pela primeira vez no “Apêndice” Kant se refere à necessidade dessa passagem, apresenta o cerne da dificuldade. Já vimos acima de que maneira o princípio de unidade sistemática encontra um uso lógico-subjetivo legítimo imanente aos limites da experiência possível. O filósofo prossegue seu argumento:

“Decidir, porém, se a natureza dos objetos [*Beschaffenheit der Gegenstände*] ou a natureza do entendimento [*Natur des Verstandes*], que os conhece como tais, se destina em si à unidade sistemática, e se esta, em certa medida, se pode postular *a priori*, mesmo sem atender a um tal interesse da razão, e poder dizer, portanto, que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre os quais os empíricos) têm unidade racional e obedecem a princípios comuns de onde se podem derivar, não obstante a sua diversidade, eis o que seria um princípio *transcendental* da razão, que tornaria necessária a unidade sistemática, *não só subjetiva e logicamente*, como método, mas também objetivamente”³⁶.

Kant é bastante explícito com relação à dificuldade que se lhe impõe.

Encerrado em sua validade lógica, o princípio da unidade sistemática mostra-

³⁵ É a partir daí que se apresenta o problema formulado por Keinert, em *Da idéia ao Juízo...*, *op.cit.*, sobre o lugar do “Apêndice” na *Crítica da razão pura* (cf., por exemplo, p.36-37): Seguindo o autor, se, por um lado, o problema do uso regulador e final das idéias da razão pura se insere numa linha de continuidade com as indagações da “Analítica” e da “Dialética”, por outro lado, a dedução transcendental das idéias da razão e o recurso ao “esquematismo analógico” levam a dificuldades cuja solução caracterizaria o caráter “reflexivo” do texto do “Apêndice”, “um texto que antes de solucionar uma questão, aponta, por meio dela, para alguns temas e questões que necessitam de uma outra abordagem. É nesse sentido que podemos pensar a ligação do ‘Apêndice’ com a ‘Primeira Introdução’ [da *Crítica da faculdade do juízo*]”.

³⁶ CRP, p.536-537 (B676).

se como uma exigência subjetiva da razão – ou, ainda, como uma exigência posta pela finitude de nosso entendimento. Exigência esta que não diz respeito aos objetos da experiência, mas sim ao método pelo qual os ordenamos em um sistema lógico. O problema surge quando começamos a perguntar sobre a pertinência, ou não, da postulação *a priori* de uma tal unidade sistemática: se os objetos da experiência e o entendimento como um todo se destinam em si mesmos à unidade sistemática, se esta pode ser postulada *a priori*, então ela é um princípio também *transcendental* e, desse modo, objetivamente necessário.

Kant começa a esclarecer o que tem em vista ao perguntar pela validade objetiva do princípio, recorrendo ao exemplo do conceito de força em geral³⁷. Segundo o filósofo, a diversidade de fenômenos de uma mesma substância mostra, de um lado, que nela atua uma grande heterogeneidade de forças, enquanto que, de outro lado, o princípio lógico da unidade sistemática exige que se restrinja essa aparente diversidade, por meio de uma comparação entre as diversas forças que seja capaz de unificá-las em um mesmo gênero, sob a idéia de força em geral (ou força fundamental)³⁸. E, prosseguindo sua explicação, Kant dirá:

“Ora, ao atentar no uso transcendental do entendimento descobre-se que esta idéia de uma força fundamental em geral não se destina apenas, como problema, a um uso hipotético, mas apresenta uma *realidade objetiva* pela qual se postula a unidade sistemática das diversas forças de uma substância e se estabelece um *princípio apodítico da razão* [...] a razão supõe a unidade sistemática de forças diversas, porquanto as leis particulares da natureza se subordinam às mais gerais e a economia dos princípios não é só um princípio econômico da razão, mas uma *lei interna da natureza*”³⁹.

³⁷ Cf, CRP, p.537 (B676-677).

³⁸ Cf, CRP, p.537, (B677) “Essa unidade da razão”, no entanto, “é meramente hipotética. Não se afirma que se verifique na realidade”, ressalta Kant (CRP, p.538 B677).

³⁹ CRP, p.538 (B678). Grifo nosso.

Como se vê, a partir da comparação entre as diversas forças, o princípio lógico nos permite encontrar uma “força fundamental”. Mas, deslocando-nos para um ponto de vista transcendental “descobrimos” que a idéia de uma força fundamental não é apenas objeto de um uso hipotético, regulador, não é apenas um conceito problemático. Ela é mais do que isso. A idéia de uma força fundamental apresenta também realidade objetiva, como um “princípio apodítico da razão”.

Acreditamos que, por hora, Kant se furta a explicar como é que “descobrimos” essa verdade sobre a unidade das forças na natureza. O que ele parece querer ressaltar é que o encaixamento de leis particulares sob leis mais gerais é, sem que saibamos ainda o porquê, uma “lei interna da natureza”. As afirmações seguintes são bem claras a esse respeito:

“De fato, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária. Pois, com que direito pode a razão exigir que, no uso lógico, se trate como unidade simplesmente oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer e se derivem estas, tanto quanto se pode, de qualquer força fundamental, se lhe fosse lícito admitir que seria igualmente possível que todas as forças fossem heterogêneas e a unidade sistemática da sua derivação não fosse conforme a natureza?⁴⁰”.

O texto kantiano é bastante preciso: a idéia de unidade sistemática, em seu uso lógico, não poderia exigir a busca por uma unidade da diversidade de forças em uma força fundamental – como de fato ocorre – se não for lícito

⁴⁰ CRP, p.538 (B678-679).

admitir que essa unidade em meio a heterogeneidade seja, de direito, “conforme a natureza”. Neste ponto, o filósofo avança duas possíveis razões pelas quais a postulação da unidade sistemática como princípio transcendental (como “inerente aos próprios objetos”) se faz necessária. Primeiro, se assim não fosse, a razão procederia contra seu destino e daria “a si própria por alvo uma idéia totalmente contrária à constituição da natureza”⁴¹. Segundo, não é possível que a unidade sistemática tenha sido extraída da constituição contingente (empírica) da natureza, pois, sem que na própria natureza leis particulares possam pudessem ser subsumíveis a leis mais gerais (sem que o princípio de unidade sistemática seja transcendental, “inerente aos próprios objetos”), não haveria sequer possibilidade para o uso do entendimento, isto é, para a atividade de subsumir fenômenos dados sob leis gerais. E, sem o entendimento não existiria sequer critério de verdade empírica. Portanto, não é possível que a constituição empírica contingente da natureza responda pela unidade sistemática em sua necessidade e universalidade⁴².

Ainda antes de explicar propriamente em que sentido pode-se considerar que o princípio da unidade sistemática seja transcendental, Kant continua a apresentar exemplos que indicam a necessidade de o investigador da natureza supor uma fundamentação transcendental para o princípio lógico, sem a qual este último não poderia encontrar aplicação. Esses exemplos são três princípios de sistematização da natureza amplamente utilizados na investigação da natureza: o princípio lógico dos gêneros, o princípio lógico das

⁴¹ CRP, p.538 (B679).

⁴² Cf. CRP, p.539 (B679).

espécies, e o princípio lógico da continuidade entre gênero e espécies.

Vejam os três princípios:

“Que todas as diversidades das coisas individuais não excluam a identidade da *espécie*, que as diversas espécies se devam apenas considerar como determinações diversas de um pequeno número de *gêneros*, e estes, por sua vez, derivam-se de *classes* mais elevadas, etc., e que se deva, portanto, procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais, é uma regra clássica ou princípio lógico, sem o qual não haveria nenhum uso da razão”⁴³.

Essa “unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis” é um princípio lógico “sem o qual não haveria nenhum uso da razão”. A razão, no sentido lato de conjunto de nossas faculdades de conhecimento, só conhece objetos por meio do entendimento. Ora, conforme a “Estética transcendental” e a “Analítica transcendental” puderam mostrar, ao nosso entendimento finito só cabe um conhecimento *discursivo*; ou seja, nosso entendimento não *intui* objetos e só podemos conhecê-los por meio de conceitos: o entendimento deve reunir o diverso da intuição sensível sob a esfera de um conceito e por meio dos conceitos se formular juízos (e juízos, por sua vez, se formam mediante o encaixamento de conceitos de esfera menor sob conceitos de esfera maior). Nesse sentido, sem que haja a possibilidade de que todos os conceitos empíricos possíveis possam ser reportados a representações mais gerais, e sem que todas as representações particulares (conceitos) possam encontrar outras tantas representações particulares a elas submetidas, não pode haver

⁴³ CRP, p.539 (B679-680).

uso empírico do entendimento e não há lugar para nenhum uso da razão (razão em sentido lato).

Dito isso, voltemos ao transcendental que parece estar pressuposto por trás dessa exigência lógica. Para Kant, a regra escolástica dos filósofos, segundo a qual os princípios não devem ser multiplicados sem necessidade, esconde justamente essa pressuposição transcendental. Esta regra supõe que se encontre *na* natureza uma tal harmonia – a unidade sistemática – que possibilite a aplicação lógica dos três princípios referidos acima:

“Com isso se afirma que a própria natureza das coisas [*Natur der Dinge*] oferece a matéria [*Stoff*] à unidade racional e que a diversidade, em aparência infinita, não deverá impedir-nos de supor por detrás dela a unidade das propriedades fundamentais de onde se pode apenas derivar a multiplicidade, mediante determinação sempre maior”⁴⁴.

Consideremos agora, por alto, os três princípios lógicos e sua contrapartida transcendental. Quanto à lei lógica dos gêneros, Kant afirma:

“Se houvesse tal diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito em geral; conseqüentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa. *O princípio lógico dos gêneros supõe, pois, um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza* (entendo aqui por natureza só os objetos que nos são dados)”⁴⁵.

Em relação ao princípio das espécies, Kant afirma:

⁴⁴ CRP, p.539 (B680).

⁴⁵ CRP, p.540 (B681-682). Grifo nosso.

“Ao princípio lógico dos gêneros, que postula a identidade, contrapõe-se um outro princípio, o das *espécies*, que requer a multiplicidade e diversidade das coisas, apesar da sua concordância em um mesmo gênero, e prescreve ao entendimento estar tão atento às espécies como aos gêneros [...] Vê-se, porém, facilmente, que também esta lei lógica não teria sentido nem aplicação se não se fundasse sobre uma *lei* transcendental da *especificação* [...] [que] prescreve ao entendimento a busca de sub-espécies, em cada espécie que se nos apresenta, e de diversidades menores em cada diversidade”⁴⁶.

Já o terceiro princípio lógico a que nos referimos – da continuidade entre gêneros e espécies – é conseqüência da conjunção dos dois anteriores. De acordo com ele, é sempre possível, em um uso lógico, passarmos de conceitos empíricos da esfera lógica inferior a conceitos cuja esfera lógica é mais abrangente e, destes, por generalização, a conceitos ainda mais superiores. E, por outro lado, sempre podemos passar de um conceito cuja esfera lógica é mais abrangente a conceitos cuja esfera lógica é menos abrangente e, destes, por especificação, a outros ainda mais inferiores. Portanto, este terceiro princípio lógico estabelece uma continuidade lógica entre todos os conceitos. Por ser o resultado da conjunção dos dois princípios lógicos anteriores, cuja exigência por uma validade transcendental já se fez notar, não é difícil compreender que também este terceiro princípio traz consigo a pressuposição de validade transcendental⁴⁷.

⁴⁶ CRP, p.540-542 (B682-684). Cabe ressaltar que a validade transcendental da lei da especificação “não exige das coisas, que possam tornar-se objetos [*Gegenstände*] para nós, uma *infinidade* real quanto às diferenças [...]”, pois “o entendimento conhece tudo só por conceitos; por conseguinte, por muito que avance na divisão, nunca conhece nada pela simples intuição” (CRP, p.542, B684).

⁴⁷ Ressaltemos ainda que a utilização empírica desses princípios lógicos encontra sempre uma dificuldade, eles são indeterminados. Por serem conceitos problemáticos, as idéias da razão não encontram nunca referência objetiva direta e aquilo que elas projetam como meta está sempre além do que se pode encontrar em sua referência empírica indireta. As idéias da razão apenas oferecem uma orientação geral sob a qual regulamos a atividade do entendimento. Daí Kant afirmar, por exemplo, a respeito do princípio do *continuum specierum*: “Não podemos

A dedução das idéias da razão

Até o momento, Kant não demonstrou a validade transcendental do princípio da unidade sistemática, embora tenha apresentado certos indícios – a idéia de uma força fundamental e os três princípios tratados acima – que permitem esperar que se encontre um fundamento transcendental, por trás da utilidade lógica do princípio que exige a elaboração de um sistema empírico da natureza. Mas, a validade transcendental das idéias – fundamento do uso hipotético da razão, por meio do qual se pode “projetar” a “simples idéia” de unidade sistemática a ser perseguida no uso empírico da razão – precisa ainda ser deduzida.

Nas três primeiras páginas da segunda parte do “Apêndice”, Kant apresentará a dedução transcendental das idéias da razão. Segundo ele, se não for possível apresentar algum tipo de dedução transcendental para as idéias da razão, não se poderá afirmar que elas possuem validade objetiva, mesmo que indeterminada. O “esquematismo da razão pura” será a chave desta dedução⁴⁸.

fazer nenhum uso empírico determinado desta lei, visto que ela não nos indica o menor sinal da afinidade pelo qual devemos procurar a sucessão gradual da sua diversidade, mostrando-nos até onde é possível chegar, mas dando-nos apenas uma indicação geral de que devemos procurá-la” (CRP, p.545 B689).

⁴⁸ Não saberíamos indicar o motivo pelo qual Kant, ao contrário do que ocorre com a dedução transcendental das categorias e a apresentação do seu esquematismo, trata do “esquematismo das idéias” antes de apresentar a dedução transcendental que confirma a legitimidade de seu uso.

Reconhecendo que os princípios da razão pura não são passíveis de nenhuma aplicação direta à sensibilidade, mas exigindo que, ainda assim, possam ter alguma validade objetiva, Kant se pergunta:

“Os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não pode dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objeto *in concreto*. Se renuncio ao uso empírico desses princípios, como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso?”⁴⁹.

Aqui, o que há de novo na formulação do problema é a introdução deste elemento: o esquema. Vejamos em que ele pode contribuir para a solução do problema. Conforme afirma Kant:

“O entendimento constitui um objeto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os atos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-los a leis empíricas. Porém, tal como os atos do entendimento, sem os esquemas da sensibilidade, são *indeterminados*, de igual modo a *unidade da razão* é *indeterminada* em si mesma, com respeito às condições, relativamente às quais o entendimento deverá ligar sistematicamente os seus conceitos e quanto ao grau até onde deverá fazê-lo”⁵⁰.

Explicita-se na citação acima o limite que vem se impondo à analogia entre razão e entendimento. Por mais que o entendimento constitua um objeto para a razão, assim como a sensibilidade para o entendimento, a analogia esbarra no limite de que é impossível encontrar uma referência sensível para as idéias. Como já vimos, por não possuírem uma referência empírica direta, somente de maneira indeterminada as idéias podem orientar o entendimento

⁴⁹ CRP, p.547 (B692).

⁵⁰ CRP, p.547 (B692-693).

em direção a uma unidade racional. Motivo pelo qual a unidade da razão é dita “indeterminada em si mesma”. O engenho de Kant será encontrar algo “análogo” ao esquema do entendimento, que assegure validade objetiva às idéias da razão, apesar de sua não referência empírica direta. Como diz o filósofo:

“Embora se não possa encontrar na *intuição* nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um *análogo* desse esquema, que é idéia do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio [...] a idéia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como a aplicação dos conceitos do entendimento aos seus esquemas sensíveis), mas tão-só uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento”⁵¹.

O *esquematismo* do entendimento tem a função de possibilitar a aplicação dos conceitos puros do entendimento à intuição sensível. Segundo Kant, o conhecimento de objetos se dá pela aplicação dos conceitos do entendimento aos objetos da intuição. Aplicar um conceito a um objeto é o mesmo que subsumir o objeto ao conceito, pelo que se diz que o objeto está contido sob o conceito. Em toda operação de subsunção, portanto, é preciso que as representações a serem ligadas por meio de síntese sejam homogêneas umas às outras, de modo a que uma possa estar contida sob a outra. Entretanto, os conceitos puros do entendimento e as intuições empíricas são representações de ordens totalmente heterogêneas e nenhum acréscimo de clareza e distinção pode nos fazer passar de uma a outra. Daí surge o

⁵¹ CRP, p.547 (B692-693).

problema: como ligar essas duas representações de ordens totalmente distintas?

A solução encontrada por Kant foi buscar um terceiro termo, ao mesmo tempo homogêneo ao conceito e à intuição, capaz de superar a heterogeneidade radical entre ambas as ordens de representações. O esquema transcendental é essa representação homogênea à categoria e ao fenômeno. Ele é a um só tempo intelectual e sensível, isto é, possui a forma da universalidade e é condicionado sob a forma do tempo. Conforme a explicação de Kant:

“O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral, o tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a sua unidade) na medida em que é *universal* e assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsunção* dos fenômenos na categoria”⁵².

De que maneira, então, o “análogo” do esquema do entendimento pode ajudar a resolver o problema posto pelos princípios racionais que são meramente reguladores, e que, ao mesmo tempo, têm a pretensão de possuir validade objetiva? O esquematismo dos conceitos puros do entendimento tem a função de fornecer um terceiro termo, por meio do qual se torna possível a subsunção de uma representação (a intuição sensível) a outra que lhe é

⁵² CRP, p.182 (B177-178).

heterogênea (o conceito do entendimento), de modo a que possamos conhecer objetos. Será possível atribuir esse mesmo papel ao “esquematismo da razão”?

As idéias da razão não têm qualquer referência na sensibilidade. Assim, esse análogo do esquema sensível, que estamos chamando de “esquematismo da razão”, deve guardar já uma diferença para com o seu termo de comparação: por intermédio do “esquematismo da razão”, insiste Kant, não se abre a possibilidade do conhecimento de objetos. Tal esquematismo oferece “tão só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento”⁵³. Conforme afirma o filósofo, “a idéia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com essa diferença: *a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto*”⁵⁴.

Como vimos, o entendimento constitui um objeto para a razão. As representações de ordem diversa, cuja conexão o esquema da razão deve tornar possível, são o princípio de unidade sistemática, proveniente da razão, e os conceitos puros, provenientes do entendimento. A analogia entre os dois procedimentos esquemáticos sugere, à primeira vista, que a categoria está para a intuição no esquema do entendimento, assim como o princípio da unidade sistemática está para a categoria no esquema da razão. No primeiro caso, teríamos a aplicação da categoria ao esquema e, em seguida, do esquema à intuição. No segundo caso, teríamos a aplicação do princípio da unidade sistemática ao esquema e, em seguida, do esquema ao conceito do entendimento. No entanto, como indica a última citação feita, no procedimento

⁵³ CRP, p.547 (B693).

⁵⁴ CRP, p.547 (B693), grifo nosso. Este texto já foi citado anteriormente.

esquemático da razão se dá o inverso do que a analogia poderia sugerir. Nele, não ocorre a aplicação da idéia de unidade sistemática ao esquema e deste aos conceitos do entendimento. Mas sim, “a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão”.

O procedimento esquemático do entendimento pode ser representado assim: conceitos do entendimento (categorias) ? esquema sensível ? objeto da intuição. O conceito se aplica ao esquema e este, na medida em que é uma determinação transcendental do tempo (que é forma de toda representação sensível), se refere à intuição, determinando o objeto. Já o procedimento esquemático da razão pode ser representado assim: conceito do entendimento ? esquema da razão ? unidade sistemática dos conhecimentos. O conceito do entendimento se aplica ao esquema da razão, e este, por sua vez, se refere, como regra, à máxima unidade sistemática do uso do entendimento, permitindo uma referência indireta aos objetos empíricos.

O importante a ser retido é que, no caso da razão, o resultado da esquematização não é tornar possível a aplicação do conceito puro do entendimento à sensibilidade. O esquema da razão oferece apenas o princípio da unidade dos conhecimentos do entendimento em um sistema. Como ressalta um comentador, “a razão produz um ‘esquema’, ou melhor, o ‘análogo de um esquema’, cujo resultado – que não pode ser a exibição de um conceito na intuição – é, na verdade, uma *compreensão* das sínteses do entendimento, através da ordenação ou sistematização delas”⁵⁵.

⁵⁵ Suzuki, M. *O gênio romântico*, São Paulo, Iluminuras, 1998, p.26. A caracterização do tipo de relação da razão frente ao entendimento como compreensão remete à distinção entre *entender* [*Verstehen*] e *compreender* [*Begreifen*]: “Os conceitos da razão servem para *compreender*,

É o que Kant procura fazer ao afirmar que,

“tal como todo o princípio, que assegura *a priori* ao entendimento a unidade integral do seu uso, vale também, embora indiretamente, para o objeto da experiência, os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a esse objeto, não para *determinar* algo nele, mas tão só para indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo, em virtude de se ter posto em relação, *tanto quanto possível*, com o princípio da unidade completa e daí ter sido derivado”⁵⁶.

Os princípios da razão terão validade objetiva, isto é, referir-se-ão à experiência possível, na medida em que oferecem uma regra para o uso sistemático do entendimento: eles apenas servem para “indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo”. O “esquematismo da razão” será, então, o processo pelo qual se pode conceber a validade objetiva – ainda que indeterminada e relativa à unidade sistemática – dos princípios da razão.

Passemos a considerar agora diretamente a dedução das idéias da razão, pela qual ficará provada sua validade objetiva indeterminada e relativa⁵⁷.

Para levar a cabo a dedução, será de crucial importância a distinção entre algo que me é dado como “objeto puro e simplesmente” e algo que me é dado como “objeto na idéia”. O objeto que se admite em idéia, não se oferece a nós como objeto de uma intuição sensível, que possa ser determinado por

assim como os do entendimento para *entender* (as percepções)” (CRP, p.307 B367, tradução modificada).

⁵⁶ CRP, p.547-548 (B693-694).

⁵⁷ “As idéias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie das categorias; mas, para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas meras entidades da razão (*entia rationis ratiocinantis*), têm de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efetuar com as categorias”.(CRP, p.550, B697-698).

meio da aplicação de um conceito do entendimento. Este objeto é, propriamente, apenas um esquema. Trata-se de um objeto que é admitido em idéia, que não é, ele mesmo, um objeto empírico, mas apenas o esquema da máxima unidade sistemática dos conhecimentos. Kant é bastante claro a este respeito: em algo que me é dado como objeto na idéia “há na verdade só um esquema, ao qual não se atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa idéia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente”⁵⁸.

O esquema da razão deve fazer as vezes do “objeto na idéia”. Conforme a definição anterior, este “análogo” de esquema é entendido como “a idéia do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento em um único princípio”. Como veremos, as três idéias transcendentais, a idéia psicológica, a idéia cosmológica e a idéia teológica, são o “análogo” de esquema – o qual faz as vezes de um “objeto na idéia”.

Tomando o exemplo mais característico, a idéia teológica⁵⁹, Kant dirá:

“Afirmando que o conceito de uma inteligência suprema [a idéia de Deus] é uma simples idéia, isto é, que a sua realidade objetiva não consiste na referência direta a um objeto (porque nesse sentido não poderíamos justificar sua validade objetiva); é apenas o *esquema* de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão, na medida em que, de certa maneira, o objeto da

⁵⁸ CRP, p.550 (B698).

⁵⁹ Afirmamos que a idéia teológica é o exemplo mais característico de que as idéias transcendentais são o próprio esquema da razão porque, ao final, veremos, a idéia teológica é que permite o sistema total dos atos do entendimento, oferecendo acabamento sistemático inclusive aos dois outros “sub-sistemas” (o termo é nosso), postos como meta pelas idéias psicológica e cosmológica.

experiência se deriva do objeto imaginário dessa idéia, como de seu fundamento ou causa”⁶⁰.

Conforme a caracterização feita acima, podemos compreender agora que, ao utilizar o “esquematismo da razão”, será possível *falar* desse “objeto na idéia” de maneira não constitutiva, ou heurística, *como se* falássemos de coisas que podem ser objetos da experiência possível (sendo este *como se*, a partir de agora, sempre o índice do registro heurístico do discurso). Ou seja, podemos predicar tais “objetos na idéia”, por meio daqueles predicamentos (as categorias) cujo uso constitutivo deve se limitar à aplicação aos objetos da experiência possível.

Para um leitor não familiarizado com as poucas e desconcertantes páginas do “Apêndice”, uma afirmação como a de que “o objeto da experiência se deriva do objeto imaginário dessa idéia [de uma inteligência suprema], como de seu fundamento ou *causa*” seria tomada como dogmática, ou como ilegítima no interior da filosofia crítica kantiana. Aos olhos pouco atentos às páginas finais da “Dialética da razão pura”, tal afirmação parece se utilizar, transcendentemente, do conceito de causa, referindo um conceito puro do entendimento a um objeto situado fora do campo da experiência possível. É preciso lembrar, no entanto, como afirma Suzuki, “que o campo de significações não se esgota na experiência, uma vez que, ‘mesmo sem as condições formais da sensibilidade e ‘sem uso transcendental algum’, os conceitos puros podem ter uma ‘significação transcendental’”⁶¹. De modo que,

⁶⁰ CRP, p.551 (B698).

⁶¹ Suzuki, M., *op.cit.*, p.24.

por meio do “esquematismo da razão”, torna-se possível referir categorias a objetos supra-sensíveis, em um registro heurístico.

Vale insistir que, nessa aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão, não se está utilizando as categorias para além dos limites da experiência possível. O “esquematismo da razão” serve apenas para consolidar o uso do entendimento em sua maior unidade possível. E nesse sentido, a aplicação da categoria à idéia pode ser considerada *relativamente* imanente à experiência. Esse é o significado *heurístico* do uso das idéias da razão. Para ressaltar que essa utilização das idéias não é transcendente em relação aos limites da experiência possível Kant enfatiza:

“Desde que se possa, então, mostrar que, apesar das três espécies transcendentais (*psicológicas, cosmológicas e teológicas*) não poderem referir-se diretamente a nenhum objeto que lhes corresponda, nem à sua *determinação*, todas as regras do uso empírico da razão conduzem, no entanto, à sua unidade sistemática, mediante o pressuposto de um tal *objeto na idéia*, e dilatam sempre o conhecimento da experiência, sem nunca lhe poder ser contrárias; proceder de acordo com essas idéias será, por conseguinte, uma *máxima* necessária da razão. *E esta é a dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa*, não enquanto princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento, mas enquanto princípios *reguladores* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, que desse modo melhor se corrige e consolida nos seus limites próprios, do que sem essas idéias e pelo simples uso dos princípios do entendimento”⁶².

⁶² CRP, p.551 (B699). O último grifo é nosso.

A idéia teológica

A clausula do *como se*⁶³, permite que nos coloquemos em um certo ponto de vista a partir do qual podemos falar do objeto (suposto) da idéia de maneira análoga àquela pela qual falamos dos objetos empíricos. Deste ponto de vista, é possível organizar a experiência de modo a atender a exigência racional por um sistema. Esta maneira de falar será responsável (e esta é a validade objetiva das idéias da razão) por consolidar o uso do entendimento na constituição das séries empíricas, guiando-o em direção à sua máxima unidade empírica. Ou seja, permitirá que o próprio entendimento busque a constituição sistemática da natureza no interior dos limites da experiência possível. Kant esclarece um pouco mais o uso heurístico das idéias da razão – pelo qual falamos do objeto na idéia *como se* falássemos do objeto da experiência – e o seu papel em relação à consolidação da unidade empírica da experiência possível, nos seguintes termos:

“Excluimos do objeto da idéias as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que são também as únicas que nos concedem um conceito determinado de uma coisa qualquer. Pensamos então algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com conjunto dos fenômenos, análoga à

⁶³ Sobre a utilização heurística das três idéias transcendentais, Kant esclarece: “Tomando as idéias como princípios, vamos *primeiramente* ligar (na psicologia), ao fio condutor da experiência interna, todos os fenômenos, todos os atos e toda receptividade do nosso espírito, *como se* este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal [...] *Em segundo lugar* (na cosmologia), temos de procurar as condições dos fenômenos naturais, tanto internos quanto externos, numa investigação jamais terminável, *como se* fosse infinita em si e sem um termo primeiro ou supremo, muito embora se não possa negar que, exteriormente a todos os fenômenos, haja fundamentos primeiros, meramente inteligíveis, mas sem nunca os podermos integrar no conjunto das explicações naturais [...] *Em terceiro lugar* (em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, embora condicionada nos limites da experiência possível, mas também, *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo único e omni-suficiente, ou seja, uma razão originária, criadora e autônoma [...] *como se* os próprios objetos proviessem desse protótipo da razão” (CRP, p.551-552, B700-701).

que os fenômenos têm entre si [...] Portanto, ao admitirmos esses seres ideais, não ampliamos propriamente o nosso conhecimento para além dos objetos da experiência possível, mas apenas a unidade empírica desta, *mediante a unidade sistemática*, cujo esquema nos é dado pela idéia, tendo esta, por conseguinte, o valor de princípios simplesmente regulador e não constitutivo”⁶⁴.

Passemos agora a considerar a idéia teológica. Essa idéia responde pela orientação do entendimento em direção à unidade sistemática *total* da natureza, a partir da unidade sistemática do sistema dos fenômenos da natureza interna e externa⁶⁵. Como diz Kant: “a terceira idéia da razão pura, que contém uma suposição simplesmente relativa de um ser considerado como a *causa única* e totalmente suficiente de *todas as séries cosmológicas*, é o conceito racional de Deus”⁶⁶.

Com relação à idéia teológica Kant afirma:

“O conceito transcendental e o único determinado, que nos dá de Deus a razão puramente especulativa, é *deísta* na mais rigorosa acepção; isto é, a razão nem sequer nos dá o valor objetivo de tal conceito, apenas nos concede a idéia de algo sobre o que se funda a suprema e necessária unidade de toda a realidade empírica e que só podemos pensar por analogia com uma substância real que, segundo as leis da razão, seria a causa de todas as coisas”⁶⁷.

E, mais a frente, o filósofo continua:

“Quando admito um ser divino, não tenho o mínimo conceito da possibilidade interna da sua suprema perfeição, nem da necessidade da sua existência, mas

⁶⁴ CRP, p.553 (B702).

⁶⁵ Se a idéia teológica responde pela idéia de um sistema total da natureza, as idéias psicológica e cosmológica respondem, respectivamente, pela unidade sistemática dos fenômenos do sentido interno e pela unidade sistemática dos fenômenos do sentido externo (ou seja, pelo “sub-sistema” dos fenômenos de nossa natureza interior e pelo “sub-sistema” dos fenômenos da natureza exterior).

⁶⁶ CRP, p.560 (B713). Grifo nosso.

⁶⁷ CRP, p.553 (B703),

posso, todavia, dar resposta satisfatória a todos os outros problemas que se referem ao contingente e dar inteira satisfação à razão, quanto à máxima unidade que pode obter no seu uso empírico”⁶⁸.

Como se vê, Kant insiste em afirmar que não temos o menor conceito a respeito da possibilidade interna, ou da necessidade da existência de Deus. O uso da idéia teológica encontra validade somente como fundamento pressuposto da unidade empírica perseguida pelo entendimento. Ou seja, apenas enquanto esquema do princípio da unidade sistemática da razão, sobre o qual se funda a unidade empírica da natureza – sem que possamos, no entanto, afirmar nada sobre a necessidade de sua existência.

Para explicitar a ressalva de que o conceito de Deus, que nos dá a razão, não nos fornece o mínimo conceito da necessidade de sua existência, Kant introduz mais uma distinção conceitual. Trata-se da oposição entre *suppositio relativa* e *suppositio absoluta*. Aquilo que traz em seu conceito a necessidade de sua existência deve ser admitido absolutamente. De acordo com Kant, a idéia especulativa de Deus, surgida como resultado da dedução transcendental das idéias, não é objeto de *suppositio absoluta*, mas sim de uma *suppositio relativa*.

A refutação da prova ontológica da existência de Deus – que pretendia provar a existência de Deus totalmente *a priori* – por meio da análise do conceito de ser absolutamente necessário – mostrou que suprimindo-se a “existência” de uma coisa, suprimem-se também todos os seus predicados: existência é a posição absoluta do objeto de um conceito, de modo que

⁶⁸ CRP, p.554 (B703-704).

suprimida a coisa suprimem-se também todos os seus predicados. Toda proposição que atribui existência a um sujeito é uma proposição sintética *a posteriori*, que exige o recurso à experiência. Não é possível, pois, que o conceito transcendental de Deus seja objeto de uma *suppositio absoluta*, porque a existência não pode ser atribuída *a priori* ao objeto dessa idéia. Por outro lado, tampouco se pode atribuir existência ao conceito de Deus por meio de uma síntese *a posteriori*, porque o conceito desse objeto ultrapassa o campo da experiência possível. Assim, preciso descobrir em que sentido é possível admitir o objeto dessa idéia.

Deus não é um objeto empírico possível. Mas, no entanto, podemos falar dele *como se* falássemos de uma coisa real. O conceito de uma causa suprema do mundo necessariamente coloca-se como exterior ao próprio mundo. Mas, no entanto, podemos falar dela *como se* falássemos das coisas do mundo. Sob a cláusula do *como se*, em um registro heurístico, somos autorizados a admitir esse “objeto na idéia”. Tal suposição é feita somente *em relação* à maior unidade empírica possível dos conhecimentos do entendimento, à qual a unidade sistemática como princípio transcendental dá suporte. E, por isso, ela é dita *relativa*, ou seja, não se admite absolutamente a existência do objeto da idéia, mas ele é admitido *em relação* à unidade empírica. Essa admissão relativa é o que caracteriza a *suppositio relativa*. Conforme explica Kant, quando se trata de algo que é objeto de uma *suppositio relativa*:

“Não posso nunca supor em si a existência dessa coisa, porque para tanto não bastam os conceitos que me permitem pensar de maneira determinada um

objeto, e as condições de validade objetiva dos meus conceitos são excluídas pela própria idéia [...] Ora, eu *posso admitir, relativamente ao mundo dos sentidos*, mas não em si mesmo, um tal ser incompreensível, objeto de uma simples idéia [...] não só tenho o direito (*befugt sein*), mas até a obrigação (*genötigt sein*) de realizar essa idéia, ou seja, de conferir-lhe um objeto real, mas unicamente como um algo em geral, que de modo algum conheço em si mesmo e a que só como um fundamento dessa unidade sistemática e em relação a ela concedo essas propriedades análogas aos conceitos do entendimento no uso empírico”⁶⁹.

Portanto, por analogia com aqueles conceitos que determinam coisas reais (as categorias de substância, causalidade, necessidade, etc.) podemos e temos a obrigação de *pensar* um ser que possui estes predicados na mais alta perfeição. E, continua Kant,

“posto que essa idéia assenta apenas na minha razão, poderei conceber esse ser como *razão autônoma*, que, mercê das idéias de máxima harmonia e da maior unidade possível, é causa do universo [...] considerando todas as ligações [empíricas] *como se fossem disposições de uma razão suprema*”⁷⁰.

Como se vê, a validade da idéia teológica é admitida apenas de modo relativo, isto é, sem que se possa afirmar nada sobre a necessidade de sua existência. Trata-se de uma validade objetiva relativa, ou seja, admitida em relação a sua utilidade para a consolidação da unidade empírica que a unidade sistemática põe como meta para o entendimento, mas que não é ela própria um objeto.

Kant poderá agora mostrar de que modo a idéia teológica, tomada como fundamento originário sobre o qual se funda toda a unidade empírica da natureza, nos leva a considerar todas as ligações no mundo empírico *como se*

⁶⁹ CRP, p.554-555 (B705-706), grifo nosso.

⁷⁰ CRP, p.555 (B706)

fossem “disposições de uma razão suprema”, *como se* fossem efeitos cuja causa é uma “razão autônoma”.

Da unidade sistemática total à unidade das coisas conforme um fim

A partir de B708, Kant se propõe a “pôr claramente diante dos olhos” o resultado de toda a “Dialética Transcendental” e “determinar rigorosamente a intenção última das idéias da razão pura”. Assim, primeiro ele nos lembra que a unidade da razão, como unidade do sistema, não serve objetivamente à razão como princípio para determinar algo nos objetos. Ela serve apenas, de modo subjetivo, como máxima para estender a unidade sistemática a todo conhecimento empírico dos objetos. No entanto, em seguida, Kant faz a ressalva de que, por promover não só a extensão, mas também sua correção, o princípio é também objetivo, ainda que de modo indeterminado. Isto porque, de posse do princípio – dada sua dedução transcendental – podemos supor que a natureza mesma do entendimento se destina à unidade sistemática, o que permite consolidar ao infinito o uso empírico da razão.

Kant então retoma a afirmação de que podemos admitir relativamente o objeto da idéia. Na verdade, não só podemos, mas também temos a obrigação de admitir esse ser de razão (o “objeto na idéia”), posto que esta é a única maneira de conceber o fundamento pressuposto da unidade sistemática. O recurso heurístico à idéia teológica se impõe como *ponto de vista*, único e

necessário, pelo qual a razão estende ao máximo a unidade sistemática a toda experiência⁷¹. Nas palavras de Kant:

“A razão, porém, só pode conceber esta unidade sistemática, dando ao mesmo tempo à sua idéia um objeto, que não pode todavia ser dado por experiência alguma [...] Este ser de razão (*ens rationis ratiocinatae*) é, sem dúvida, uma simples idéia, e não se admite *em si próprio* como algo real, só problemáticamente se põe como fundamento (pois não o podemos atingir por conceitos do entendimento), a fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível *como se tivessem fundamento* nesse ser de razão [...] põe-se simplesmente como ponto de vista, a partir do qual unicamente se pode estender a unidade tão essencial à razão e tão salutar para o entendimento”⁷².

A razão não tem outra maneira de conceber a unidade sistemática senão “dando à sua idéia um objeto”. A razão tem, não só o direito (*befugt sein*), mas a obrigação (*genötigt sein*) de conferir à idéia teológica um objeto real, como algo em geral, concedendo-lhe “propriedades análogas aos conceitos do entendimento no uso empírico”. Assim, podemos considerar “todas as ligações *como se* fossem disposições de uma razão suprema”, porque concebemos esse ser ideal “como *razão autônoma* que, mercê das idéias de máxima harmonia e da maior unidade possível, é causa do universo”. Desse modo, podemos e devemos considerar o conjunto dos fenômenos *como se* tivesse “um fundamento supremo único e onisuficiente, ou seja, uma razão originária, criadora e autônoma [...] *como se* os próprios objetos proviessem desse protótipo de toda a razão”⁷³.

A passagem da dedução das idéias da razão para a idéia teológica conferiu “cidadania filosófica” a idéia de Deus no interior da república da razão

⁷¹ Cf. CRP, p.556-557 (B708-709).

⁷² *Idem, ibidem*, p.556-557 (B708-709)

⁷³ CRP, p.552 (B700-701).

pura, instaurada pela “revolução copernicana”. Guardadas todas essas “ressalvas críticas” – isto é, a ponderação de que esta idéia é objeto de um uso regulador da razão, que ela é hipotética, que seu objeto é admitida como “objeto na idéia”, que se faz dela apenas um uso heurístico, que ela é admitida relativamente, etc. – é possível afirmar que Deus é uma “razão autônoma”, causa do universo, fundamento único e onisuficiente do mundo, razão originária. Pode-se afirmar também que todas as ligações no mundo empírico são disposições desta razão suprema. E mais: que a ordem da natureza é efeito da criação divina a partir da idéia de máxima harmonia.

O que pensar então do “propósito final da dialética natural da razão humana”? Ora, dirá Kant,

“aqui se mostra, claramente, que a idéia desse ser [de Deus], bem como todas as idéias especulativas, quer dizer apenas que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todos eles oriundos de um único ser, que tudo abrange como causa suprema e omni-suficiente. De onde resulta, claramente, que a razão não pode ter aqui outra finalidade senão a da sua própria regra formal na extensão do seu uso empírico [...] Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de *ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas* e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática”⁷⁴.

Portanto, toda a investigação da dialética da razão humana leva à abertura da perspectiva de ordenar as coisas do mundo segundo leis teleológicas. Porque podemos considerar o próprio universo, em sua ordenação sistemática, *como se fosse* efeito de uma causa soberanamente

⁷⁴ CRP, p.560 (B714-715), tradução corrigida.

inteligente, Deus. A ordenação mecânica da natureza de acordo com as regras *a priori* do entendimento parece desembocar necessariamente na ordenação teleológica da natureza, de acordo com um princípio *a priori* da razão. *Nexus effectivus* e *nexus finalis* parecem resultar de um mesmo modelo de uso da razão (razão aqui entendida em sentido lato). Ou seja, assim como o entendimento busca a unidade dos fenômenos segundo regras, a razão busca a unidade do entendimento segundo princípios – unidade que termina por mostrar-se *conforme a um fim*.

O “Apêndice” se encerra com a apresentação de um diálogo entre Kant e um interlocutor imaginário. Primeiramente, o interlocutor pergunta se há alguma coisa que, distinta do mundo, contém o fundamento da ordem do mundo. A resposta é afirmativa, mas com a ressalva de que se trata de um fundamento meramente pensável. A pergunta seguinte é sobre a constituição deste ser, se ele é uma substância, se possui realidade máxima, se é necessário, etc. A resposta é que a pergunta não tem significado, porque tais conceitos só tem sentido quando aplicados ao campo da experiência possível, mas nunca a objetos meramente pensáveis. A terceira pergunta diz respeito ao uso analógico de tais categorias, ou se não podemos pensar este ser de razão, por meio dos conceitos do entendimento, em uma analogia com os objetos da experiência. E a resposta é afirmativa, mas só enquanto se trata de um objeto na idéia, substrato desconhecido, não real⁷⁵. Algumas perguntas adiante, o interlocutor imaginário pergunta:

⁷⁵ Cf. CRP, p.566-567 (B723-726).

“Ser-me-á lícito considerar como fins intencionais, disposições análogas a finalidades, derivando-as da vontade divina, embora mediante disposições particulares estabelecidas para esse efeito no mundo?” Ao que Kant responde, “sim, também o podeis fazer, mas com a condição de vos ser indiferente que alguém diga que a sabedoria divina tudo assim ordenou para os seus fins supremos ou que a idéia da sabedoria suprema é alguma coisa de regulador na investigação da natureza e um princípio da sua unidade sistemática e teleológica segundo leis universais da natureza [...] isto é, deve ser-vos perfeitamente indiferente, quando observardes essa unidade, dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim ordenou sabiamente”⁷⁶.

“Que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim o ordenou sabiamente”, deve-nos ser indiferente uma ou outra formulação. Vem daí o elogio kantiano à “discreta e razoável linguagem dos filósofos de todos os tempos”, os quais falam da “sabedoria e da providência da natureza ou da sabedoria divina como de expressões sinônimas”. Será inclusive preferível a segunda formulação, pois ela “modera a nossa pretensão de afirmar mais do que estamos autorizados e, ao mesmo tempo, reconduz a razão ao seu próprio campo, a natureza”⁷⁷.

* * *

“É impossível *demonstrar* que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade”⁷⁸. Este é o ponto ao qual foi preciso recuar para que a elaboração de um discurso filosófico sobre a história, a partir

⁷⁶ CRP, p.568 (B726-727).

⁷⁷ Cf. CRP, p.569 (B729).

⁷⁸ CRP, p.561 (B716).

de uma representação teleológica da natureza, ganhe sentido no interior da filosofia crítica kantiana, tal qual ela se encontrava desenvolvida até 1784.

O “Apêndice à dialética transcendental” abre – no interior dos limites da filosofia crítica – “perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática”⁷⁹. Essa abertura se deve à descoberta da validade objetiva para o princípio racional lógico-subjetivo da unidade sistemática. Sem este, o sistema da natureza – para o qual a razão orienta e no qual toda a investigação sobre as condições de possibilidade da ciência da natureza desemboca – se revelaria não necessário, contingente (“e um jogo sem finalidade da natureza toma o fio condutor da razão”).

A validade objetiva do princípio de unidade sistemática se reporta a um uso das idéias da razão que é dito regulativo ou hipotético, isto é, objetivamente relativo e indeterminado. Isto porque, pode-se afirmar que há certas coisas que nos são dadas como “objeto na idéia” sem que nos sejam dadas como “objetos pura e simplesmente”. Isso, na medida em que, por meio do análogo de esquema oferecido pela razão, é possível admitir certos objetos, como coisas em geral, de maneira relativa, sem que se tenha obrigação de admiti-los como necessariamente existentes em si.

Por fim, a partir do uso regulador da idéia teológica, justificada por meio de todo esse aparato conceitual, é possível passarmos à representação do mundo segundo leis teleológicas. Não temos motivos para admitir a necessidade absoluta da existência da causa suprema e inteligente do

⁷⁹ CRP, p.590 B715, citado anteriormente.

universo. Mas podemos e devemos *admiti-la relativamente*. “Não podemos pressupor sua realidade em si, com base nos conceitos de realidade, substância, causalidade, etc.”⁸⁰. Mas, “para fornecer o substrato da máxima unidade possível da experiência, posso licitamente *pensar um ser que distingo do mundo por meio de propriedades que só pertencem ao mundo sensível*”⁸¹. Não podemos descurar da ligação mecânica na explicação dos fenômenos da natureza. Mas *o nexu teleológico pode substituir a explicação mecânica sem nunca lhe ser prejudicial*. Mesmo que se descubra depois que aquilo que acreditávamos exigir o *nexu finalis* como fundamento explicativo se mostra explicável pelo *nexu effectivus*.

Daí a questão: afinal de contas, até que ponto este Deus sábio, considerado *como se fosse arquiteto da ordem do mundo*, se afasta do Deus demiurgo da teologia e da metafísica clássica? Ou ainda, até que ponto a *Crítica da razão pura* e o Deus do “Apêndice à dialética” respondem pelo “fim da metafísica”?

A esse respeito Gerard Lebrun tece comentários sugestivos⁸². Segundo ele, “por mais radical que ela tivesse sido, a *Crítica da razão pura* tinha deslizado rápido demais para a teologia”⁸³. De acordo com Lebrun, entender

⁸⁰ CRP, p.556 (B707).

⁸¹ CRP, p.555 (B706), grifo nosso.

⁸² Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, *op.cit*, cap. VIII.

⁸³ Lebrun, *op.cit*, p. 323. Isto se deveria ao fato de que, no “Apêndice”, o deslize da unidade sistemática para a unidade final permanece ambíguo e mal justificado, pois, “que o todo da natureza forma um sistema: essa pressuposição, afinal, deveria bastar; ela apareceria claramente como uma ficção útil. Mas que o todo da natureza, para ser pensado como sistema, exija o esquema tecnológico [de um Deus sábio arquiteto do mundo], essa é uma pressuposição suplementar – mesmo se estruturalmente indispensável – que faz ressurgir a idéia de uma demiurgia pelo menos imaginável (*op.cit*, p. 319). E Lebrun arremata: “vê-se muito bem por que o *nexu finalis* não pode ser considerado como constitutivo, mas vê-se melhor ainda que, na prática, ele corre o risco de vir a sê-lo” (*op.cit*, p. 319.).

que na primeira *Crítica* “a metafísica não estava inteiramente morta e a teologia estava integrada mais do que ‘criticada’”⁸⁴ é entender o significado da *Crítica da faculdade do juízo*, uma vez que esta, principalmente em sua *Primeira Introdução*, seria uma retomada do “Apêndice”⁸⁵. Não está entre os propósitos desta dissertação compreender o significado da terceira *Crítica* e sua posição no sistema da filosofia kantiana. Cabe, contudo, permanecer atento à observação de Lebrun: embora Kant já tenha formulado no “Apêndice” uma resposta para o problema da aparente conformidade da natureza à nossa capacidade de compreensão, esta solução será retomada em 1790, quando a teleologia da natureza ganhará uma outra solução conceitual.

Ainda assim, é preciso reconhecer que ao se afirmar que a teleologia não encontra lugar no sistema da filosofia, antes de 1790, desconsidera-se o escrúpulo crítico de Kant, na construção de seu sistema filosófico, desde a primeira *Crítica*. É preciso não exigir de um sistema filosófico, ou de uma peça desse sistema, mais do que ele pode nos dar e é precisamente nesse erro que se incorre ao se interpretar a *Crítica da razão pura* a partir da *Crítica da faculdade do juízo*. Além do mais, se Kant publica duas vezes o “Apêndice” – na primeira e na segunda edição da *Crítica da razão pura*, em 1781 e em 1787

⁸⁴ Lebrun, p. 322.

⁸⁵ É oportuno aqui mencionarmos a interpretação divergente proposta por Antônio Marques em *Organismo e sistema em Kant*. Também para Marques o “Apêndice à dialética” ocupa um papel de destaque para a tentativa de compreensão da gênese da terceira *Crítica*. No entanto, o que teria levado Kant a reescrever o “Apêndice” em uma *Crítica da faculdade do juízo* seria não o fato de nele a passagem da unidade sistemática para a teleologia estar mal justificada, mas, sim, o fato de que, “se foi possível, no ‘Apêndice’, uma passagem do simplesmente lógico ao transcendental-objetivo em que se começa a falar nas propriedades das próprias coisas, parece que a passagem já não se poderá realizar para a consideração objetiva e transcendental do particular em si ou, por outras palavras, para o plano do indivíduo singular” (*op.cit*, p. 95). É claro que a terceira *Crítica* que se insinua em uma e outra interpretação são diferentes. Enquanto para Lebrun, ela significa o “fim da metafísica” e da teologia racional, para Marques, ela parece significar o alargamento da filosofia kantiana, rumo a instauração de um “lugar sistemático do organismo” no interior de um sistema da ciência.

– é porque esta solução para a questão da teleologia da natureza lhe parecia suficientemente sustentável no interior do seu primeiro exame crítico da razão, ainda que, para nós, ou do ponto de vista da terceira *Crítica*, o seu sistema estivesse em formação e tenha sido reformulado. Sendo assim, parece-nos mais apropriado dizer que, em 1781, a teleologia da natureza encontra uma fundamentação conceitual que não foi definitiva no interior do sistema da filosofia de Kant. E, se de fato, ela foi reformulada na terceira *Crítica*, isso não nos autoriza a negar o seu estatuto crítico no contexto teórico da primeira *Crítica*.

A *Idéia de uma história universal* não é, portanto, fruto de um cochilo dogmático ou de um esquecimento dos conteúdos da crítica da razão no curso do tempo. Ao falar de um “propósito da natureza” para a espécie humana, do qual a história pode ser tomada *como se fosse* a realização, Kant não fechou simplesmente os olhos aos resultados obtidos na “Analítica transcendental”. Pelo contrário, o princípio da unidade sistemática, como idéia reguladora, garante aos conhecimentos da natureza, legitimados pela “Analítica”, sua maior extensão e correção possível. Permite, ainda, a passagem para uma representação teleológica da natureza. Uma, perspectiva a partir da qual a organização da história do conjunto das ações humanas *como se seguisse* um propósito da natureza se mostra legítima⁸⁶.

⁸⁶ Por outro lado, sustentar que o vocabulário teleológico da *Idéia* seja apenas um recurso estilístico, mera linguagem metafórica autorizada por um princípio subjetivo, como fio condutor, para orientar o pensamento onde faltam princípios objetivos – interpretação que pode ser atribuída a Zingano (cf. Zingano, *op.cit*, p.251) – seria dizer menos do que a crítica da razão autoriza sobre “o propósito final da dialética da razão humana”. Até porque, como diz Kant, “o princípio de tal unidade sistemática também é objetivo, de modo indeterminado”. Sendo assim, nos parece que tal assertiva é insuficiente para tornar inteligível a teleologia e a história no interior da filosofia crítica, em idos de 1784. Trata-se, sim, de um discurso metafórico ou, ainda,

* * *

Esforçamo-nos por mostrar que, com o “Apêndice à dialética”, Kant abriu a perspectiva de ligar as coisas do mundo, entre elas as ações humanas, segundo leis teleológicas. A partir daí, se pôde conceber a idéia de uma história racional, de acordo com um “propósito da natureza”. A passagem da unidade sistemática para a teleologia da natureza, a partir da idéia teológica em seu uso regulador – que não nos dá a conhecer o que seja em si mesma a causa do mundo – nos autoriza a considerar a ordem da natureza *como se* brotasse da intenção de uma inteligência suprema ou de uma sabedoria da natureza. Sendo assim, ainda que numa formulação posterior essa passagem tenha recebido uma fundamentação crítica nova, em 1784 uma filosofia da história – “redigida segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais”⁸⁷ e tornada possível porque “a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final”⁸⁸ – é perfeitamente compreensível no interior dos limites (caso se queira, provisórios) da filosofia crítica.

A Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita é, portanto, uma idéia reguladora. Um fio condutor, a partir do qual se pode apresentar uma sistematização racional do conjunto da experiência histórica

conjetural, “exercícios da imaginação, guiada pela razão” (Kant, I. “Começo conjetural da história humana”, In. *Kant, Political Writings*. Trad.: Nisbet, H.B., Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p.221).

⁸⁷ IHU, Nona Proposição, p. 20 [VIII, 29].

⁸⁸ IHU, Nona Proposição, p. 20 [VIII, 29].

humana. Com ela, pode-se elaborar um *sistema* das ações humanas que torna representável aos homens o momento da completa realização de todas as suas disposições.

No capítulo seguinte explicitaremos a Idéia kantiana de história, a partir da relação entre teleologia da natureza e desenvolvimento das disposições racionais da humanidade. Buscaremos mostrar que o recurso à teleologia da natureza para a elaboração de uma história filosófica responde a exigências próprias à razão prática. Isso na medida em que a razão, enquanto faculdade de fins, enquanto fundamento da causalidade da vontade, exige ser cultivada. Mostraremos de que modo a Idéia filosófica de história recorre à teleologia a fim de poder considerar a natureza *como se tivesse* como propósito o pleno desenvolvimento das disposições racionais do homem. Ou ainda, de modo a poder considerar a história humana *como se estivesse orientada* segundo uma intenção da natureza: o desenvolvimento da razão como fundamento da causalidade da vontade dos homens.

CAPÍTULO 2

Teleologia e história

A idéia de uma história elaborada filosoficamente faz-se presente em diferentes momentos da obra kantiana. Em que pesem as possíveis diferenças de formulação, as quais não serão objeto desta dissertação, ao menos um elemento se faz presente em todos os textos kantianos que versam sobre esse tema: no sentido que lhe atribui Kant, a história da humanidade só é passível de consideração filosófica quando se toma o conjunto das ações humanas em uma perspectiva teleológica¹. Neste sentido, recorrer à investigação sobre a utilização de princípios teleológicos na investigação da natureza – desenvolvida por Kant no “Apêndice à Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura* – revelou-se como artifício interpretativo inescapável para a compreensão dos textos sobre a história que se situam cronologicamente no contexto da primeira

Crítica, como é o caso da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista*

¹ A teleologia da natureza, como ponto de vista que possibilita a filosofia da história, se faz presente desde o primeiro texto dedicado por Kant ao tema da história, o artigo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, publicado em 1784. Mas chamamos a atenção para o fato de que o recurso à teleologia da natureza se mantém nas demais publicações dedicadas ao tema, tais como *Começo conjectural da história humana*, *A paz perpétua*, *O conflito das faculdades* e mesmo o §83 da *Crítica da faculdade do juízo*. Com exceção da *Idéia* e do *Começo conjectural da história humana*, cronologicamente mais próximos do contexto da *Crítica da razão pura*, os demais textos datam da década de 1790 e situam-se mais próximos do contexto teórico da *Crítica da faculdade do juízo*. Assim, entendemos que faz sentido considerar que a *Idéia* e o *Começo conjectural da história humana* articulam-se segundo a teleologia da natureza desenvolvida no “Apêndice à Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*, enquanto que os textos da década de 90 articulam-se segundo a teleologia da natureza tornada possível a partir de princípios próprios da faculdade de juízo reflexionante teleológico, desenvolvidos na “Doutrina do método da faculdade de juízo teleológico” da terceira *Crítica*.

No capítulo anterior, nos esforçamos por mostrar que Kant podia ordenar teleologicamente a natureza, sem incorrer nos erros da razão dogmática, já no contexto da primeira *Crítica* (mesmo que a posterior descoberta do Juízo como faculdade superior do ânimo o tenha levado a reformular a teleologia da natureza). Mostramos, assim, que, portanto, não faz sentido considerar a *Idéia*, por seu recurso à teleologia da natureza em um contexto anterior ao da *Crítica da faculdade do juízo*, como um texto dogmático.

cosmopolita, artigo publicado em 1784 e escolhido como o objeto privilegiado desta dissertação.

No capítulo anterior, mostramos que a *Crítica da razão pura* permite conceber o uso de princípios teleológicos na explicação da natureza, sem resvalar para o dogmatismo da razão sem crítica. Enquanto análoga de um esquema para o princípio racional de unidade sistemática, a idéia teológica – chave da dedução transcendental das idéias da razão – permite encontrar uma validade objetiva e transcendental para o princípio lógico-subjetivo de unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento. A dedução transcendental das idéias da razão abre a perspectiva de ordenação da natureza segundo leis teleológicas o fio condutor de “leis teleológicas” – *como se* a natureza fosse uma inteligência a ordenar as suas partes conforme “sábias finalidades”². Tal dedução legítima, no interior da filosofia crítica de Kant, a possibilidade de se representar a natureza em sua unidade sistemática, *como se* fosse uma unidade *conforme a um fim*, isto é, ela abre “perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas”³. Deste ponto de vista, apenas como princípios reguladores da razão na investigação da natureza – justificam-se, por exemplo, princípios como o dos anatomistas, segundo o qual “é totalmente impossível *demonstrar* que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade”⁴. Ou, ainda, aquele dos fisiologistas, segundo o qual “tudo no animal tem sua utilidade e sua intenção boa”⁵.

² CRP, B715.

³ CRP, B715.

⁴ CRP, B716.

⁵ CRP, B716.

A primeira das nove proposições que compõe a *Idéia de uma história universal* remete explicitamente a este uso do princípio da unidade sistemática e de leis teleológicas na investigação da natureza. Conforme diz Kant, nesta proposição, “se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do *fio condutor da razão*”⁶. Conforme o próprio “Apêndice à dialética transcendental” já mostrara, “a maior unidade sistemática e, por conseguinte, a maior unidade final é a escola e mesmo o fundamento da possibilidade do uso máximo da razão humana”⁷. Assim, Kant pode afirmar na *Idéia*: “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim, afinal, “um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza”⁸.

A teleologia da natureza, tal qual desenvolvida na primeira *Crítica*, tem origem no uso teórico da razão (na exigência teórica da razão por uma máxima unidade sistemática dos conhecimentos na investigação da natureza, à qual o entendimento não é capaz de atender). Buscaremos explicitar no presente capítulo que o recurso à teleologia da natureza para a elaboração de uma história filosófica, entretanto, responde a exigências próprias à razão prática, na medida em que a razão – como faculdade de fins, como fundamento da causalidade da vontade – exige ser cultivada. Assim sendo, mostraremos que a elaboração filosófica da história recorre à teleologia de modo a poder

⁶ IHU. Primeira proposição, p.5 [VIII, 18], grifo nosso.

⁷ CRP, B722.

⁸ IHU, Primeira proposição, p.5 [VIII, 18].

considerar a natureza *como se* possuísse como fim o pleno desenvolvimento das disposições racionais do homem, de modo a poder considerar os homens *como se* trabalhassem conforme a uma intenção da natureza, a de desenvolver completamente sua razão como fundamento da causalidade da vontade⁹ – tarefa cuja realização só pode ser pensada do ponto de vista da humanidade como idéia da razão.

É o Kant deixa claro na passagem seguinte:

“este momento [do pleno desenvolvimento das disposições racionais do homem] precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade – *o que aboliria todos os princípios práticos*”¹⁰.

Assim, é em função desta exigência de garantia dos princípios práticos que se redige esta história filosófica. Uma idéia história que permite aos homens conceber, em idéia, a possibilidade do desenvolvimento da razão em direção à sua completude¹¹. A tentativa de redigir uma história filosófica deve

⁹ Como diz Kant, “tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo [...] ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo” (IHU, p.6-7 [VIII, 19]).

¹⁰ IHU, Segunda proposição, p.6 [VIII, 19], grifo nosso.

¹¹ Esta nossa formulação se apóia numa sugestão apresentada, mas não desenvolvida, por Paul Guyer no artigo “Nature, Freedom, and Happiness: The Third Proposition of Kant’s *Idea for a Universal History*”. Comentando o trecho citado acima, Guyer afirma: “as premissas de uma possível história universal seriam as condições de possibilidade do próprio desenvolvimento moral e político humano, portanto premissas que teríamos que ser capazes de adotar de um *ponto de vista prático*, pelo bem da moralidade, mesmo se não houvesse necessidade teórica de assumir estas premissas para fundamentar qualquer disciplina científica da investigação histórica” (Guyer, P. “Nature, Freedom, and Happiness: The Third Proposition of Kant’s *Idea for a Universal History*”, in: *Freedom, law and happiness*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p.374, grifo meu). Por este motivo, Guyer aproxima a idéia de história universal cosmopolita dos postulados da razão prática. Segundo ele, “as hipóteses que temos que fazer para escrever uma história universal da humanidade de um ponto de vista cosmopolita são exatamente as hipóteses que temos que fazer sobre a natureza para vermos como racional, antes do que vão e sem propósito, nosso próprio comprometimento com nossos princípios práticos. Isto, portanto, sugere que as proposições enunciadas na *Idéia de uma história*

estar atenta à questão de “como nossos descendentes longínquos irão arcar com o fardo da história que nós lhe deixaremos depois de alguns séculos”, adianta Kant, “sem dúvida eles avaliarão a história dos tempos mais antigos, da qual os documentos poderiam estar perdidos há muito, somente do ponto de vista daquilo que lhes interessa, ou seja, o que o povos e governos fizeram de positivo e prejudicial de um ponto de vista cosmopolita”¹²

* * *

Com base no recurso à teleologia da natureza, a história filosófica kantiana de 1784 se afirma como uma idéia por meio da qual podemos organizar as ações humanas segundo um fim da natureza, isto é, *como se* seguissem a um propósito da natureza, cuja realização, vale notar, distingue o homem das demais criaturas. De posse desta idéia, podemos nos dirigir ao conjunto das ações humanas de modo a avaliar quanto os homens se aproximam ou se afastam da realização do desenvolvimento completo de suas disposições, tendo por padrão crítico-normativo a instituição de uma sociedade civil regulada pelo direito – tanto no plano nacional, quanto no plano cosmopolita de uma confederação de nações – pois somente sob a sociedade civil se possibilita ao máximo a cultura da razão, necessária para o desenvolvimento de todas as disposições do homem.

universal devem ser concebidas mais como *postulados da razão pura prática* do que como condições necessárias da experiência ou da ciência” (*op.cit*, p.374, grifo nosso).

¹² IHU, “Nona Proposição, p.22 [VIII, 30-31].

Mas, então, podemos nos perguntar: se o homem é uma criatura da natureza e se, conforme dita a “doutrina teleológica”, todas as disposições de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente conforme sua finalidade, por que o desenvolvimento de todas as disposições naturais do homem só se dá na história, tendo o direito universal cosmopolita como meio? Ou seja, por que, diferentemente do que ocorre com as demais criaturas, o propósito da natureza para os homens tem como condição de sua realização o recurso à idéia de história como estabelecimento de uma constituição política perfeita?

A resposta a esta questão se dará em dois momentos. Primeiramente, trataremos – ao longo deste capítulo - apenas da relação entre o desenvolvimento das disposições humanas e a história. Em seguida, buscaremos investigar a relação entre história e direito universal cosmopolita. O que será feito no próximo capítulo.

Assim, a questão a ser respondida agora é: afinal, por que a realização das disposições naturais desta criatura que é o homem só se dá na história?

O desenvolvimento das disposições naturais do homem exige a idéia de história porque a sua realização se dá de maneira distinta das demais criaturas: o homem é uma criatura animal dotada de razão e a razão é uma faculdade que precisa ser *cultivada*. É esta particularidade do desenvolvimento das disposições do homem, como criatura animal dotada de razão, que exigirá a perspectiva de uma história filosófica.

O vínculo necessário entre desenvolvimento das disposições racionais do homem e história remete à oposição kantiana entre indivíduo e espécie. É a partir da Segunda proposição” da *Idéia* que esta oposição entrará em cena. Como diz Kant, “no homem (a 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”¹³. Veremos com mais detalhes adiante que o desenvolvimento das disposições racionais do homem só podem se realizar completamente na espécie porque a razão não atua de maneira instintiva. Ela é uma faculdade que precisa ser cultivada e apenas da perspectiva de uma série indefinida de gerações esta tarefa pode ser pensada como realizável¹⁴. Portanto, a idéia de história se apresenta como um “fio condutor” que permite organizar o conjunto das ações humanas ao longo da série infinita de gerações – *como se ele progredisse em direção à realização do desenvolvimento completo das disposições naturais humanas voltadas para o uso da razão, conforme o propósito heurísticamente atribuído à natureza.*

O desenvolvimento das disposições das criaturas desprovidas de razão se dá segundo o instinto. Por isso, ele se realiza por completo em cada indivíduo. Ou seja, cada indivíduo animal privado de razão pode realizar em si mesmo, segundo seu instinto, o fim da natureza. Desta perspectiva, não faria

¹³ IHU, Segunda proposição, p.5 [VIII, 18]. Vale notar que é essa exigência pelo desenvolvimento completo das disposições racionais do homem – posta como fim da natureza – que dá lugar à nossa afirmação de que na filosofia da história kantiana a teleologia da natureza é mobilizada para responder a exigências próprias à razão prática. Como chama atenção Castillo, “o completo desenvolvimento das disposições não tem um alcance somente quantitativo, ele antecipa uma orientação moral do agir pela finalização que se destaca e se desvia da natureza” (Castillo, M. *Kant et l’avenir de la Culture*. Paris, PUF, 1990, p.162).

¹⁴ Cf. IHU, Segunda proposição, p.6 [VIII, 19].

sentido pensar em uma história das criaturas desprovidas de razão, pois o desenvolvimento de que é capaz o indivíduo e aquele de que é capaz a sua espécie são coincidentes. No entanto, curiosamente, Kant chega a falar em história dos castores e abelhas. Entretanto, devemos notar que se indivíduo e espécie animal não diferem, em relação ao desenvolvimento de suas disposições, então, a história desse desenvolvimento sempre foi, é, e será, a mesma. Uma tal história, portanto, seria – no passado, no presente e no futuro – rigorosamente a mesma; ou seja, a cada nova geração os indivíduos continuariam a desenvolver completamente, de maneira instintiva, as suas disposições. A história dos castores e das abelhas seria, desta forma, uma *história planificada*, afirmará Kant.

Neste sentido, se o homem não fosse uma criatura dotada de uma razão – se ele agisse apenas de modo instintivo – a sua história seria também uma história planificada. Por outro lado, a história humana também seria planificada, caso as disposições voltadas para o uso da sua razão não precisassem ser desenvolvidas, isto é, caso o homem agisse desde sempre de maneira racional – como cidadão de um mundo cosmopolita que só a título de idéia a ser perseguida se pode admitir. Nas palavras de Kant:

“Como em geral os homens em seus esforços não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo [*vernünftige Weltbürger*], segundo um plano preestabelecido, uma história planificada (como é, de alguma forma, a das abelhas e dos castores) parece ser impossível”¹⁵.

¹⁵ IHU, p.4 [VIII, 17].

O homem não procede apenas segundo seus instintos, como os animais, nem tampouco como ser exclusivamente racional – como os razoáveis cidadãos de um mundo cosmopolita ideal. Sua história, portanto, não é planejada, preestabelecida como a dos castores e abelhas. No entanto, embora sejam dotados de razão e não ajam apenas instintivamente, os homens são também animais. Por este mesmo motivo, eles tampouco comportam-se exclusivamente de modo racional. É este dado antropológico fundamental (a saber, o fato de o homem ser a um só tempo uma criatura sensível e racional – dado antropológico que é, em certo sentido, o pano de fundo de todo empreendimento filosófico kantiano¹⁶), esta particularidade da inscrição humana no interior da natureza teleologicamente ordenada, que exigirá que se considere a realização do propósito da natureza de um ponto de vista que é o da história da espécie: somente do ponto de vista da história da humanidade é possível pensar no desenvolvimento completo das disposições racionais do homem; somente em uma série de gerações, que se estende

¹⁶ Pode-se afirmar que a empreitada da crítica da razão teórica tem este elemento como pano de fundo, na medida em que os limites impostos à nossa capacidade de conhecer – impostos ao nosso *entendimento* e *razão* (que fazem de nosso conhecimento um conhecimento discursivo, e não meramente intuitivo) – fundam-se no fato de que só temos acesso à representação de objetos por meio de representações provenientes da *sensibilidade*. Do mesmo modo, as dificuldades que envolvem a filosofia prática de Kant têm como pano de fundo o fato de a vontade humana não ser exclusivamente determinada pela razão, concorrendo em sua determinação também os móveis provenientes da *sensibilidade*. Com efeito, a distinção entre razão e sensibilidade, que dá suporte ao referido “dado antropológico fundamental”, é correlata daquele duplo ponto de vista a partir dos quais o homem pode considerar a si mesmo, qual seja, como fenômeno e como nùmeno, como pertencente ao *mundo sensível* e como pertencente ao *mundo inteligível*. Em nosso entender, a filosofia kantiana se põe como filosofia crítica na medida em que mantém, sistematicamente nos vários âmbitos de suas investigações, a *tensão* de um dualismo fundamental estabelecido pela distinção entre *fenômeno* e *nùmeno* (intuição e conceito, mundo sensível e mundo inteligível, sensibilidade e razão, natureza e liberdade, criatura animal mas dotada de razão, etc.). A distinção entre fenômeno e nùmeno se faz presente desde a investigação crítica sobre as condições de possibilidade do conhecimento teórico, mantém-se no campo da razão prática e reverbera em sua filosofia da história. Veremos que a filosofia da história aparece como uma exigência no interior do sistema da filosofia kantiana porque, no homem, a faculdade racional humana, ou seja, a faculdade que possibilita que ele se ponha fins livre dos instintos animais, exige ser cultivada.

indefinidamente, pode-se pensar como possível o necessário cultivo da razão – capaz de permitir ao homem realizar aquilo que faz dele mais do que as demais criaturas da natureza.

A concepção de que a história da humanidade não pode ser compreendida como uma história planejada dos “razoáveis cidadãos do mundo” traz consigo a idéia de que o conjunto das ações humanas não possui um “propósito racional próprio”. Por esta razão, segundo Kant, é preciso introduzir no conjunto destas ações sem propósito um “fio condutor racional”. Para o filósofo, embora individualmente os homens persigam propósitos particulares, sem a articulação sistemática segundo um plano da natureza, o conjunto destas ações isoladas revela-se como um agregado confuso e irregular, desprovido de qualquer finalidade¹⁷. Como afirma Kant:

“É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretido de tolice, capricho pueril e freqüentemente também de maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao certo que conceito se deva formar dessa nossa espécie”¹⁸.

Assim, posto que os homens são criaturas que, em seu conjunto, agem sem um plano próprio, surge a necessidade de considerar o conjunto das ações humanas *como se estivesse orientado segundo um propósito da natureza*. A partir daí pode-se expor a história humana segundo uma idéia que

¹⁷ IHU, p.4 [VIII, 18]. A distinção entre história sem um “propósito racional próprio” e história segundo um “fio condutor racional” é explicitada por Kant na Nona proposição, a partir da oposição entre “idéia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*” e “história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente”, oposição desenvolvida pela afirmação de que a idéia de história “poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas” (IHU, Nona proposição, p.22 [VIII, 30]).

¹⁸ IHU, p.4 [VIII, 17-18].

possibilita aos homens representar o momento do desenvolvimento completo de todas as suas disposições racionais. Desse modo, diz Kant: “dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento, embora lento, das suas disposições originais”¹⁹.

Indivíduo e espécie: a humanidade como idéia da razão

O homem é uma criatura racional, “a única criatura racional sobre a terra”. Portanto, a razão é a faculdade que distingue o homem de todas as demais criaturas. A razão situa o homem muito além do instinto natural²⁰, o que torna específica a inscrição humana no sistema da natureza e exige a idéia de progresso incessante, para que não haja, em relação ao homem, contradição à “doutrina teleológica da natureza”. Pois, somente como um desenvolvimento progressivo torna-se possível conceber a realização completa das disposições humanas voltadas para o uso da razão.

De fato, a razão é uma disposição natural do homem, embora, diferentemente de todas as disposições naturais compartilhadas com as

¹⁹ IHU, p.3 [VIII, 17].

²⁰ Em *Começo conjectural da história humana*, artigo publicado um ano depois de a *Idéia de uma história universal*, Kant volta a tratar da relação entre instinto e razão na história da humanidade. Segundo o filósofo, o instinto é como que uma “voz de Deus” (ou da natureza), a qual todos os animais seguem, enquanto a razão zomba dessa “voz da natureza” (cf. “Começo conjectural da história humana”. *Kant political writing*, Trad.: Nisbet, H.B., Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p.223-224 [VIII, 111]). A história humana se inicia no momento em que os homens “fazem a primeira tentativa de uma livre escolha”, quando então eles percebem que “a razão é uma faculdade que se estende muito além dos limites aos quais os animais foram confiados” (*idem*, p.223-224 [112]).

demais criaturas, ela seja uma disposição que precisa ser cultivada. Com efeito, nos diz Kant,

“a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural [...] Ela, todavia, não atua sozinha de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro”²¹.

Porém, nos falta ainda compreender o vínculo entre o cultivo da razão e espécie humana. Ora, o tempo de vida de um homem não é suficiente para a realização do propósito da natureza. Como afirma Kant: “um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso de todas as suas disposições naturais”, mas “a natureza concedeu-lhe um curto tempo de vida”²². Portanto, conforme apregoa a “doutrina teleológica da natureza”, se “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”, e se a razão somente aos poucos, de grau em grau, progride para além dos instintos naturais, num ritmo que transcende o curto tempo de vida do indivíduo isolado, então,

“ela [a natureza] necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito”²³.

Portanto, é à espécie que cabe a tarefa de levar adiante o cultivo da razão, conforme o propósito da natureza. Mas a concepção de que a espécie é

²¹ IHU, Segunda proposição, p.6 [VIII, 18-19].

²² IHU, Segunda proposição, p.6 [VIII, 19].

²³ IHU, Segunda proposição, p.6 [VIII, 19].

a portadora do progresso em direção ao fim posto pela natureza, poderia suscitar alguma estranheza – visto que tal progresso é negado ao indivíduo isolado. Afinal, se a espécie é composta de indivíduos, como pode ser responsável por uma tarefa cuja realização é negada a ela?

É preciso aqui elucidar qual significado Kant atribui ao conceito de espécie, para que não se torne simplesmente contraditório atribuir uma propriedade a um conceito, ao mesmo tempo em que se lhe nega aos objetos que caem sob este conceito. Ou seja, para que não se torne contraditório atribuir uma propriedade à humanidade, ao mesmo tempo em que ela é negada aos indivíduos humanos.

Permitamo-nos, então, uma pequena digressão sobre o conceito kantiano de espécie humana.

A noção kantiana de humanidade não poderá ser compreendida, como um conceito formado por generalização, a partir da composição das notas características comuns a vários objetos dados empiricamente (os indivíduos). Isto é: a noção de espécie não é obtida a partir da generalização daquilo que a experiência das ações humanas passadas ou presentes oferece. Se assim fosse, não haveria realmente sentido em atribuir uma propriedade à espécie e negá-la aos indivíduos²⁴. Se a noção de espécie humana não é um conceito obtido por generalização, como devemos compreendê-la?

²⁴ Além disso, na medida em que se mostra que a noção kantiana de humanidade não pode ser compreendida como um conceito geral obtido de modo indutivo disso, torna-se possível afastar interpretações como a de Vlachos, para o qual a idéia de história em Kant “encobre, por vezes, os acentos de uma verdadeira *contemplação mística da espécie*” (Vlachos, G. *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p.199). Veremos que a noção kantiana de humanidade – entendida como *idéia da razão*, como um todo produzido por aproximação a uma série infinitamente sucessiva de gerações – de maneira nenhuma resvala para uma

A este respeito, a *Resenha das “Idéias para uma filosofia da história da humanidade” de Herder*²⁵ oferece algumas considerações relevantes²⁶. A primeira parte desta obra foi publicada em 1784 e a segunda, em 1785. Kant publicou resenhas para cada uma destas partes, ambas em 1785. A segunda parte das *Idéias para uma filosofia da história* já contém respostas às objeções da primeira resenha de Kant. Ela contém também comentários a algumas das formulações da *Idéia de uma historia universal*, em especial à noção kantiana de progresso da espécie, que nos interessa particularmente.

contemplação mística. Pelo contrário, a humanidade é a idéia racional que permite conceber de maneira crítica o progresso da história.

²⁵ Kant, I. “Reviews of Herder’s ideas on the philosophy of history of mankind”. In. *Kant Political Writings*, Reiss, H. (org), Trad.: Nisbet, H.B., Cambridge, Cambridge University Press, 2ª ed., 1996 [Referência da Academia: VIII, 43-66]. Não nos interessa expor os argumentos de Kant contra as *Idéias* de Herder como um todo. Queremos apenas chamar a atenção para a divergência de ambos (tal qual Kant a apresenta), no que diz respeito à noção de espécie. De qualquer forma, mencionamos aqui algumas das demais objeções de Kant.

A resenha crítica feita por Kant à primeira das duas partes das *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* condena a teleologia física sustentada por Herder, particularmente a demonstração da “natureza espiritual da alma humana, sua persistência e o seu progresso em direção à perfeição a partir da analogia com as formas naturais da matéria, principalmente em sua organização”, feita “sem o recurso a qualquer investigação metafísica” (Kant, I. “Reviews of Herder’s ideas on the philosophy of history of mankind”, *op.cit.*, p.208, [VIII, 52]). Kant é enfático em afirmar, contra Herder, que “não há a menor semelhança entre a elevação de uma e mesma alma humana para um nível mais perfeito de organização em outra vida e a escala de seres que se pode supor entre diferentes espécies e indivíduos no interior de um reino da natureza. Aqui a natureza não nos permite ver nada além de que *ela abandona o indivíduo à completa destruição e preserva somente a espécie*” (*Idem*, p.209, [VIII, 53], grifo nosso). Comentando esta tentativa de provar a imortalidade da alma a partir de uma teleologia física – obtida por uma analogia que despreza a distinção real entre os diferentes seres da natureza –, Kant apresenta um argumento que será retomado no primeiro postulado da *Crítica da razão prática*: “se se exige saber se também o indivíduo humano sobreviverá a sua destruição aqui na Terra, isto é algo que pode ser concluído de razões morais ou, se se quer, metafísicas, mas nunca a partir de qualquer analogia com criaturas visíveis” (*Idem, ibidem*, p.209, [VIII, 53]). Segundo Kant, esta teleologia física de Herder, que sem qualquer investigação crítica “assume a existência de forças espirituais, de um certo reino invisível da criação que usa a matéria como seu material bruto e que dá suporte a uma força vivente que a tudo organiza, de tal forma que o esquema da perfeição desta organização é o homem [...] é ainda metafísica, e inclusive muito dogmática, embora o autor, porque assim pede a moda, o negue” (*Idem*, p.208-209, [VIII, 52-54]). Para uma exposição mais detalhada da teleologia física e da filosofia da história de Herder, bem como de sua polêmica com Kant, cf. Marques, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa, Ed. Presença, 1987, cap.XII e XIII.

²⁶ Também sobre a oposição indivíduo e espécie na história filosófica kantiana, cf. Muglioni, J.M. *La philosophie de l’histoire de Kant*. Paris, PUF, 1993, cap.4, p.112-119.

Na segunda parte de suas *Idéias*, Herder levanta a seguinte objeção contra Kant:

“Se alguém disse que não é o homem singular, mas sim o gênero [*Geschlecht*] que é educado, então ele fala incompreensivelmente, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais, que só existem nos seres singulares –. Como se quando eu falasse da animalidade, da ‘pedridade’ [*Steinheit*], da ‘metalidade’ [*Metallheit*] em geral, eu lhes atribuísse os mais esplêndidos atributos, os quais no entanto seriam mutuamente contraditórios nos indivíduos singulares. – Por esta via [...] nossa filosofia da história não deve optar”²⁷.

Este alguém é Kant, como é fácil notar. Herder questiona justamente o fato de Kant atribuir à espécie, negando ao indivíduo, a possibilidade do desenvolvimento de todas as disposições naturais, conforme sua destinação. Porém, a oposição de Herder à tese kantiana, parte de uma noção de espécie que será questionada por Kant. Segundo Herder, posto que “gênero e espécie são apenas conceitos gerais, que só existem no seres singulares”, seria contraditório atribuir uma propriedade à espécie e, ao mesmo tempo, negá-la aos indivíduos. Nos parece assim, que Herder toma gênero e espécie como aquilo que, para Kant, é um conceito empírico.

Em sua *Lógica*, Kant afirma: “o conceito empírico origina-se dos sentidos pela comparação dos objetos da experiência e recebe mediante o entendimento unicamente a forma da universalidade [*Allgemeinheit*]. A realidade desses conceitos baseia-se na a experiência efetiva, donde são hauridos quanto ao conteúdo”²⁸. Ou seja, a formação de um conceito empírico

²⁷ Herder, J.G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Citado por Kant em “Reviews of Herder's ideas on the philosophy of history of mankind”, *op.cit.*, p.220, [VIII, 63]. Tradução revisada.

²⁸ Kant, I. *Lógica*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, p.110, [IX, 92].

ocorre pela reunião das várias características que a comparação de objetos dados na experiência permite descobrir serem comuns – e que, por isso, recebem do entendimento a forma da universalidade²⁹. A respeito da objeção de Herder, Kant escreve, na segunda de suas resenhas das *Idéias para uma filosofia da história da humanidade*: “certamente, qualquer um que diga que nenhum cavalo possui chifres, mas que a espécie cavalo é dotada de chifres, estará dizendo um trivial absurdo. Pois neste caso espécie não significa nada mais do que aquela característica em que todos os indivíduos são idênticos”³⁰.

Kant é, pois, explícito em afirmar que tomando-se o conceito de espécie no sentido de “característica em que todos os indivíduos são idênticos”, isto é, como um conceito empírico, haveria realmente contradição em atribuir uma propriedade à espécie como um todo e, ao mesmo tempo, negá-la ao indivíduo singular. Para Kant, portanto, a noção de espécie humana não pode ser entendida como um conceito empírico, como parece fazer Herder.

Com efeito, a noção kantiana de espécie diz respeito à humanidade em seu *todo*, não somente às gerações de homens do presente e do passado, de cuja experiência empírica podemos descobrir propriedades comuns a serem generalizadas. Trata-se muito mais de um conceito necessário para a organização do conjunto das ações humanas com vistas ao futuro, com vistas

²⁹ “Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter de comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura os mesmo e assim por diante, obtenho um conceito de árvore” (*Lógica*, op.cit., p.112 [IX, 94-95]).

³⁰ Kant, I. “Reviews of Herder’s ideas on the philosophy of history of mankind”, op.cit., p.220, [VIII, 65].

ao desenvolvimento completo das disposições do homem. Mas, se conceitos empíricos são aqueles cuja “realidade repousa sobre a experiência efetiva da qual provém seu conteúdo” e se humanidade não é um conceito empírico, sobre o que repousa a realidade do conceito de humanidade? Ora, sua realidade repousa sobre um objeto cuja referência se dá somente por aproximação, conforme veremos. O objeto a que se refere o conceito de humanidade, isto é, a representação do desenvolvimento completo das disposições humanas, é algo que se admite apenas como idéia, de maneira hipotética. Isto é, a própria humanidade é uma idéia da razão³¹.

Assim, por meio da idéia de humanidade, enquanto todo anterior às partes, temos a possibilidade de reportar as ações dos homens, tal qual a experiência nos oferece. Isso, de modo a ajuizar o quanto eles se aproximam ou se afastam da realização completa de suas disposições. Ainda na *Lógica*, Kant afirma: “a idéia contém o *arquetipo* do uso do intelecto [...] não se pode obter a idéia *por composição*; pois aqui o todo é anterior à parte. Entretanto, há idéias que admitem uma *aproximação*. Tal é o caso com as idéias matemáticas, ou as idéias do *engendramento matemático de um todo*”³². A humanidade é o todo que é anterior aos indivíduos. E é por isso que se pode atribuir a ela uma propriedade e, ao mesmo tempo, negá-la aos indivíduos, sem cair em contradição. Na segunda resenha do livro de Herder, Kant procura

³¹ Na *Lógica*, comentando a distinção entre idéias da razão, conceitos puros e conceitos empíricos, Kant faz a seguinte (e curiosa) afirmação: “A *idéia de Humanidade*, a idéia de uma república perfeita, de uma vida feliz e coisas que tais estão ausentes na maioria dos homens. Muitos homens não têm nenhuma idéia do que querem, daí por que se conduzam pelo instinto e autoridade” (*op.cit.*, p.11 [IX, 93]).

³² Kant, I. *Lógica*, *op.cit.*, p.110 [IX, 92]. Sobre a noção de idéias matemáticas, em oposição às idéias dinâmicas, cf. também CRP, B556-560.

elucidar a idéia de espécie humana socorrendo-se de uma comparação com o conceito matemático de curva assintótica:

“Se espécie humana significa o *todo* de uma séria infinita (indeterminável) de gerações (que é o sentido usual do termo), e se for aceito que esta série se aproxima constantemente da linha de sua destinação, lado para o qual ela se projeta, então não é uma contradição dizer que esta série, em todas as suas partes, é assintótica a esta linha e inclusive que coincide com ela no todo. Em outras palavras, nenhum membro de todas as gerações do gênero humano alcança completamente sua destinação, somente a espécie³³.”

A noção de progresso da espécie humana pode ser comparada a uma curva assintótica. A noção de espécie humana enquanto idéia da razão permite conceber a série sucessiva de gerações como partes assintóticas em relação a um todo que lhe é anterior, e que é pensado mediante esta aproximação sucessiva, gradual e infinita. Isto é, os indivíduos, ou a série de gerações, são reportados à espécie como partes em relação ao todo (todo que não é senão a própria humanidade como idéia, idéia em direção à qual as partes se aproximam mais e mais, ao infinito ou indefinidamente), sem que propriamente nunca coincidam.

Enfim, por meio da idéia de humanidade podemos organizar as sucessivas gerações conforme uma série que a ela se aproxima gradualmente (assintoticamente), do mesmo modo que em geometria temos curvas cujo

³³ Kant, “Reviews of Herder’s ideas on the philosophy of history of mankind”, *op.cit.*, p.220 [VIII, 65]. Grifo nosso. No “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura (op.cit)*, comentando a respeito dos três princípios que guiam os *Naturforschern* em sua investigação da natureza como sistema – o princípio da *homogeneidade*, da *especificidade* e o da *continuidade* das formas da natureza –, Kant diz algo bastante semelhante: estes princípios “são apenas simples idéias para a observância do uso empírico da razão, idéias que este uso aliás só pode seguir assintoticamente, ou seja, aproximadamente, sem nunca as atingir [...] sendo mesmo realmente utilizados com êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência” (CRP, B691).

ponto de tangência com uma reta de referência dada tende para o infinito. Curvas estas, nas quais cada ponto sucessivamente posterior ao outro se encontra mais próximo de tangenciá-la, sem que se possa determinar matematicamente – senão como algo que tende ao infinito – qual é o ponto em que a curva se encontra efetivamente com a reta de referência.

Mas, é claro, e não podemos deixar de chamar a atenção, a comparação com o conceito matemático de curva assintótica vem somente ao auxílio da compreensão de como é possível que se atribua uma propriedade à espécie ao mesmo tempo em que se lhe nega ao indivíduo. Com efeito, se a matemática nos ajuda a compreender, quem terá a última palavra, no entanto, posto que se trata de uma história filosófica, será o filósofo. Como afirma Kant:

“O matemático pode nos oferecer esclarecimentos, o filósofo diria: a destinação do gênero humano no todo é *progresso incessante* e a sua consecução é uma simples idéia, embora para todos os propósitos muito útil – a idéia da meta para a qual, conforme a intenção da Providência, devemos dirigir nossos esforços”³⁴.

Portanto, a humanidade como idéia é o recurso conceitual que permite dar sentido à aplicação da “doutrina teleológica” a uma criatura dotada de razão: ela torna representável o desenvolvimento completo das disposições humanas, meta para a qual “devemos dirigir nossos esforços”.

Mostra-se, assim, infundada a interpretação segundo a qual como “verdadeira *substância metafísica*, a espécie estabelece assim seu império

³⁴ Kant, “Reviews of Herder’s ideas on the philosophy of history of mankind”, *op.cit.*, p.220 [VIII, 65].

total; os indivíduos não são senão acidentes”³⁵. Enquanto idéia da razão, a humanidade não pode ser compreendida como substância, sua referência objetiva é apenas aproximativa. A idéia de humanidade apresenta-se apenas como um conceito racional que permite ordenar a série de acontecimentos do passado *como se estes se aproximassem assintoticamente do fim a ser perseguido pelos homens*. Deste modo, não se pode pensar a relação entre indivíduos e espécie como a de acidentes e substância. Logo, a idéia de humanidade não pode ser entendida como “substância metafísica”, nem pode haver “império total” em relação aos indivíduos – nem tampouco contemplação mística da espécie³⁶. Pelo contrário, o conceito racional de espécie se oferece como idéia que possibilita aos indivíduos orientar os seus *esforços*. Esta idéia permite pensar como possível a realização completa de suas disposições racionais, que se coloca, assim, como meta para a qual eles podem, e devem, dirigir os seus *esforços*.

Como vimos, a necessidade da realização das disposições naturais do homem, notadamente a *cultura* de sua razão, exige que tomemos o ponto de vista da série de gerações que se sucedem no tempo, reportando essa série à idéia de humanidade. Ou seja, na medida em que o homem é uma criatura dotada de razão, exige-se que tomemos a perspectiva da espécie humana em seu conjunto, como idéia da razão, para que o homem seja uma contradição à “doutrina teleológica da natureza”. Somente do ponto de vista da humanidade como série de gerações que se sucedem indefinidamente – cujo desenvolvimento completo se pode pensar antes que esteja efetivamente dado

³⁵ Vlachos, *op.cit.*, p.199, grifo nosso.

³⁶ Cf. *Idem, ibidem*.

– torna-se possível a cultura da razão necessária para que o homem desenvolva completamente todas as suas disposições naturais, enquanto meta para a qual as gerações devem dirigir os seus esforços.

* * *

Feita essa digressão, consideremos agora mais detalhadamente a afirmação presente na Segunda proposição”, de que “numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural”, tal qual será desenvolvida ao longo da Terceira proposição da *Idéia*. Kant continuará a atribuir à natureza a intenção de que o homem realize o fim de desenvolver suas disposições naturais voltadas para o uso da razão. Ele insiste na distinção entre a existência animal do homem e a sua existência como ser dotado de razão. Na proposição afirma-se que:

“A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão”³⁷.

Kant atribui à natureza a intenção de que o homem obtenha tudo aquilo que o distingue dos demais animais, isto é, “tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua vida animal”, por meio do uso de sua própria razão. Toda a

³⁷ IHU, Terceira proposição, p.6 [VIII, 19].

felicidade e perfeição³⁸ em que o homem vier a participar deverá ser conquistada exclusivamente por si mesmo, de maneira não instintiva, através do uso da razão³⁹.

A Terceira proposição reforça a idéia de que o recurso à teleologia da natureza, enquanto condição para que se possa organizar a história da humanidade *como se* seguisse a um fim, não implica na afirmação da realização deste fim independentemente da vontade humana em sua livre determinação pela razão. A Terceira proposição mostra, ainda, que a história filosófica nos permite considerar a natureza *como se* ela se organizasse de modo a levar o homem, na busca pela satisfação de suas necessidades, na busca por seus fins particulares (na busca por felicidade), a cultivar sua razão.

³⁸ O sentido visado com o termo “perfeição” não é aqui suficientemente claro. Parece-nos que Kant o toma no sentido de *perfeição moral*, o que é sugerido na explicação da proposição quando se põe lado a lado prudência e boa vontade, assim como a proposição põe lado a lado felicidade e perfeição (e como se sabe, a prudência é a destreza na escolha dos meios para a obtenção da felicidade e a boa vontade é aquela determinada segundo o imperativo da *moralidade*, cf. FMC, p.50-52 [IV, 414-416]): “todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua [do homem] perspicácia e *prudência* e até a *bondade de sua vontade* tiveram que ser inteiramente sua própria obra” (IHU, p.7 [VIII, 19], grifos nossos). Também Guyer compreende *perfeição* como perfeição moral, cf. Guyer, P., *op.cit.*, p.385.

³⁹ Kant é bastante explícito ao afirmar que a natureza quer que o homem desenvolva o uso de sua razão, *subordinando* a participação na felicidade ou perfeição ao desenvolvimento de suas disposições racionais. Esta nossa constatação se opõe àquela de Guyer em “Nature, Freedom and Happiness...”, segundo a qual a Terceira proposição atribuiria à natureza a intenção de que o homem participe da felicidade e perfeição. Partindo desta leitura equivocada, Guyer afirma que a Terceira proposição “parece contrária à filosofia moral kantiana, ao menos como geralmente entendida, segundo a qual apenas a virtude, sem consideração da felicidade ou quaisquer outras conseqüências das ações virtuosas, deveria ser o motivo da ação virtuosa e a preocupação do princípio fundamental da moralidade” (*op.cit.*, p.385-386). Assim, embora Guyer esteja correto em seu esforço por mostrar que “são enganosas as tradicionais suposições de que a filosofia moral kantiana se ocupa somente da pureza de intenções sem relação com sua realização na natureza”, que “as máximas [da ação] são expressões de agir *na natureza*, de modo a obter certos resultados *na natureza* [...] de modo que a natureza tem que ser vista ao menos como *compatível* com a moralidade” (*op.cit.*, p.378) e que, portanto, é falso afirmar que a filosofia moral kantiana tem por objeto somente a virtude e em hipótese alguma a felicidade, por outro lado, seu artigo beira a incompreensibilidade, na medida em que está todo construído sobre uma leitura equivocada da Terceira proposição. A letra do texto não atribui à natureza a intenção de que o homem participe na felicidade e perfeição, pelo contrário, “é toda uma multidão de dificuldades” que o homem encontra na natureza. O que Kant afirma é que a natureza tem a intenção de que o homem desenvolva a sua razão como faculdade de fins e, só assim, venha a participar da felicidade e perfeição, na medida em que o merecer. O problema levantado por Guyer na interpretação da Terceira proposição é, portanto, inexistente.

Se o homem vier a participar da felicidade será por meio do uso de sua própria razão, a qual só encontra pleno desenvolvimento na espécie. Ressalta-se com isso a idéia de que a história filosófica kantiana é elaborada de modo a fornecer um fio condutor pelo qual podemos organizar o conjunto das ações humanas, de modo a tornar pensável o momento do pleno desenvolvimento da razão como faculdade de fins. Um momento que pode ser representado pelos homens como meta para a qual devem dirigir os seus esforços.

Podemos considerar a natureza *como se* quisesse que o homem desenvolva a sua razão, pois a satisfação de suas necessidades, e mesmo a sua participação na felicidade ou perfeição, não pode ser obtida de maneira instintiva. Como diz Kant:

“Tendo dado ao homem a *razão* e a *liberdade da vontade* que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício quanto a maneira de dotá-lo. Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; ele deveria, antes, *tirar tudo de si mesmo*”⁴⁰.

Assim sendo, não é senão mediante seu esforço que os homens podem realizar o fim que, sob a cláusula do *como se*, atribui-se à natureza: “todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade, tiveram que ser inteiramente *sua própria obra*”⁴¹.

Ao desenvolver a noção de que a razão é a faculdade de ampliar o uso das forças além do instinto natural – a qual, numa criatura finita, exige um

⁴⁰ IHU, p.6-7 [VIII, 19], grifos nossos.

⁴¹ IHU, p.7 [VIII, 19], grifo nosso.

cultivo tornado possível apenas da perspectiva de uma série infinita de gerações – Kant avançará na explicitação da idéia de que é possível considerar a natureza *como se* estivesse organizada em função de levar o homem ao trabalho de desenvolver suas forças e habilidades, para que ele se torne digno da participação na felicidade e na perfeição mediante seu próprio esforço. A inscrição do homem na natureza teleologicamente organizada indica que a realização das disposições humanas voltadas para o uso de sua razão exige o esforço de se “tirar tudo de si mesmo”. Isto porque, tudo se passa na natureza *como se* ela se organizasse em função de exigir que o homem cultive sua razão, condição para garantir seja a sua subsistência, seja a sua participação na felicidade ou mesmo em uma possível perfeição moral.

Segundo Kant, a natureza dotou os animais dos meios capazes de garantir instintivamente tanto a sua subsistência, quanto a sua segurança externa e defesa. Concedeu, por exemplo, chifres ao touro, garras ao leão, dentes ao cachorro, etc. Ao homem, no entanto, a natureza concedeu somente mãos, de modo que “parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem. Mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar”⁴². Na verdade, continua Kant,

“a natureza parece ter-se satisfeito aqui com o máximo de economia e ter medido os dotes animais dos homens de maneira estrita e exata [...] como se ela quisesse dizer que o homem devia, se ele se elevasse um dia por meio de seu trabalho da máxima rudeza à máxima destreza e à perfeição interna do modo de pensar e (tanto quanto possível na Terra), mediante isso, à felicidade, ter o mérito exclusivo disso e fosse grato somente a si mesmo – como se ela apontasse mais para a *auto-estima* racional do que para o bem estar. Pois

⁴² IHU, p.7 [VIII, 20].

neste curso absurdo das coisas humanas é toda uma multidão de dificuldades que espera o homem”⁴³.

Ou seja, a “multidão de dificuldades” impostas ao homem, dado o fato de ele ser naturalmente uma criatura menos apta a garantir, por meio do instinto, sua subsistência, segurança e defesa mostram haver nele, em sua relação com a natureza, uma disposição para o uso da razão, disposição que só se realiza num desenvolvimento gradual. Se no homem o desenvolvimento da razão como faculdade de fins não fosse, conforme sua inscrição na natureza teleológica, uma disposição natural a ser desenvolvida pelo esforço de uma série infinita de gerações, ele não participaria de qualquer felicidade ou perfeição. É o que sintetiza a fórmula: a natureza aponta mais para a *auto-estima* racional do homem do que para o seu bem-estar.

O homem se relaciona com a natureza, portanto, como com um meio que o obriga a tirar tudo de si mesmo, como um meio que o leva a desenvolver sua razão enquanto faculdade de fins: a relação do homem com as demais criaturas e com toda a “multidão de dificuldades” que se lhe apresentam na natureza mostra que sua vida e seu bem-estar (sua felicidade) “tiveram que ser inteiramente sua própria obra”. Assim, a busca pela obtenção dos meios de subsistência, pela conquista da felicidade, etc, revelam o efeito de fazer com que o homem desenvolva as suas disposições racionais voltadas para o uso da razão. Deste modo, a natureza pode ser considerada *como se fosse* um meio que leva o homem ao cultivo de sua razão. Ela pode ser considerada *como se tivesse*, em relação ao homem (em sua busca por felicidade e perfeição), o

⁴³ IHU, p.7 [VIII, 19, 20].

propósito de que ele desenvolva completamente aquelas disposições naturais voltadas para o uso de sua razão⁴⁴.

Há aqui, no entanto, uma dificuldade. Como diz Kant,

“o que permanece estranho aqui é que as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou”⁴⁵.

⁴⁴ Cf. Pimenta, P.P. *A finitude da razão na filosofia prática de Kant*, Dissertação de Mestrado, Dep. Filosofia, FFLCH-USP, São Paulo, 1997, p.100. Na segunda seção do quarto capítulo, Pimenta está discutindo, a partir do §83 da *Crítica da faculdade do juízo*, a relação entre a cultura do homem (a aptidão de se colocar fins em geral), que faz dele *lezte Zweck* da natureza, e a possibilidade do homem determinar sua vontade segundo a lei moral, que faz dele *Endzweck* da criação. Neste contexto, o autor afirma: “o que a natureza parece exigir – e isso é tudo o que a reflexão pode afirmar – é que o homem se destaque, por sua racionalidade, da própria natureza, tornando-a fim para ele mesmo. Em outras palavras, isso significa que a racionalidade já transpõe na própria aptidão a colocar-se fins a si mesmo. A felicidade certamente não passa de um primeiro estágio no desenvolvimento dessa aptidão; tomada enquanto condição formal, no entanto, a capacidade de colocar-se fins revela já a capacidade própria ao homem de utilizar a natureza como meio [...] é no desenvolvimento de algo externo à natureza, em um processo no qual ela toma parte apenas como meio, que se encontra o seu propósito”. E, na nota 17 da mesma página, Pimenta comenta, “tais são, em linhas gerais, as características do argumento que sustentava o opúsculo publicado em 1784, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. O texto da *Terceira Proposição* é exemplar a esse respeito”, no entanto, continua ele, “a idéia, ausente em 1784, que a *Crítica da faculdade do juízo* recoloca na perspectiva da reflexão, é que se verifica, no homem, uma *predisposição natural à racionalidade*. A partir desse dado, que a reflexão explicita e sistematiza, se construirá um ponto de vista crítico sobre a História da humanidade”. Chamamos aqui a atenção para a divergência com relação à interpretação da Terceira proposição da *Idéia de uma história universal*. Embora haja concordância com relação ao fato de que, já em 1784, Kant entende haver uma predisposição natural do homem ao uso da razão, Pimenta afirma que é somente nos textos sobre história da década de 90 que a história da humanidade será construída de um ponto de vista crítico (e que tal idéia de que a predisposição natural ao uso da razão será explicitada e sistematizada). Mesmo sendo verdadeiro que no contexto da *Crítica da faculdade do juízo* a idéia de predisposição natural ao uso da razão é “explicitada e sistematizada”, não podemos concordar com a tese de que somente neste contexto se construirá “um ponto de vista crítico sobre a história”. Parece-nos que a divergência se encontra no fato de que o comentário de Pimenta está considerando o texto de 1784 retroativamente, sob a luz do sistema teleológico da natureza tornado possível pelo Juízo reflexionante. O que o leva a considerar como construída do “ponto de vista crítico” apenas a história filosófica que se organiza da perspectiva da reflexão. Ora, se for possível considerar que há, já na primeira *Crítica*, a possibilidade de considerar a organização teleológica da natureza dentro dos limites da crítica da razão, a partir de um uso hipotético da razão (conforme tentamos demonstrar no primeiro capítulo desta Dissertação), então é possível afirmar também que a predisposição natural do homem ao uso da razão e a história construída a partir daí já apareça sob um “ponto de vista crítico”, desde a *Idéia de uma história universal*.

⁴⁵ IHU, p.7 [VIII, 20].

Segundo Kant, se a natureza deu ao “homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda” e, portanto, ele pode buscar a satisfação de seus fins particulares conforme sua vontade, por que tudo se passa como se os homens trabalhassem em vista de uma felicidade a ser gozada somente pelas gerações futuras?

Ora, a resposta a esta questão se encontra justamente na necessidade do desenvolvimento das disposições racionais: o necessário esforço da espécie para o desenvolvimento de suas habilidades racionais subordina a participação na felicidade ao mérito de ser feliz.⁴⁶ Assim, se o fato de que a cultura da razão enigmaticamente traz consigo a idéia de que as gerações passadas parecem trabalhar em função de uma felicidade na qual não participarão – felicidade que será privilégio de gerações futuras – isso no entanto se mostra bastante compreensível no interior da história filosófica.

⁴⁶ A mesma dificuldade foi objeto de consideração de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nas considerações teleológicas do início da “Primeira Seção”, quando o filósofo trata da necessidade do cultivo da razão para a fundação de uma vontade boa em si mesma, isto é, de uma vontade que se determina segundo a razão, independente dos fins da inclinação (independente da busca por felicidade).

Segundo Kant, “a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção [a boa vontade], de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda que é sempre condicionada, quer dizer da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos que nada” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 200, p.26 [IV, 396]. Doravante FMC). Isto no entanto, não constitui uma exceção à sabedoria da natureza na ordenação dos meios em relação à satisfação de seus fins, “porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação de uma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma satisfação conforme a sua própria índole, isto é a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação” (FMC, p.26 [IV, 396]).

Ou seja, o fato de que a cultura da razão que se faz necessária para a fundação de uma boa vontade – isto é, de uma vontade capaz de se determinar racionalmente – restrinja a consecução da felicidade nesta vida não deve levar-nos a questionar a “doutrina teleológica da natureza”. A razão, como faculdade capaz de determinar a vontade, é o fim posto pela natureza em relação aos homens. E a cultura da razão, necessária para fundar no homem uma boa vontade, traz consigo “dano aos fins da inclinação”, reduzindo a participação na felicidade “a menos que nada”. No entanto, como “o supremo destino prático” da razão é a fundação de uma vontade boa em si mesma, então não se deve questionar a sabedoria da natureza na escolha dos meios (razão, que traz consigo a necessidade de ser cultivada) para a consecução de seus fins (a boa vontade), “porque a razão [...] ao alcançar esta intenção é capaz duma satisfação conforme a sua própria índole”.

Conforme mostramos anteriormente, o desenvolvimento completo de todas as disposições naturais do homem só é pensável do ponto de vista da idéia de humanidade, do ponto de vista da série de gerações que se estende ao infinito. Portanto, se a participação em qualquer felicidade deve ser obtida por meio do uso da razão e, se o uso da razão exige um cultivo que só pode ser pensado assintoticamente, a partir da idéia de humanidade, então, a própria participação na felicidade depende do trabalho de “uma longa linhagem de antepassados”. Ou seja, também a participação na felicidade só pode ser pensada na perspectiva desta série infinita de gerações. Assim, diz Kant

“por enigmático que isto seja, é, entretanto, também necessário, quando se aceita que uma espécie animal deve ser dotada de razão e, como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja espécie é imortal, deve todavia atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições”⁴⁷.

* * *

Resta agora investigar os meios específicos de que se serve a natureza para a realizar o desenvolvimento de todas as disposições do homem.

Veremos que os homens têm inscrito em sua natureza uma *insociável sociabilidade*, isto é, “uma tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade”⁴⁸.

⁴⁷ IHU, p.8 [VIII, 20].

⁴⁸ IHU, Quarta proposição, p.8, [VIII, 20]. “O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que

A oposição destas duas tendências torna-se, ao fim, a causa da instituição da *sociedade civil*, isto é, de uma ordem social regulada pelo direito, tanto no plano nacional quanto internacional.

Veremos que somente mediante a instauração de uma ordem jurídica internacional, mediante a instauração de uma confederação de nações que administre universalmente o direito, “a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições”.

sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros” (IHU, Quarta proposição, p.8 [VIII, 21]).

CAPÍTULO 3

Direito e história

Já tivemos ocasião de notar que a idéia de história filosófica em Kant toma o direito como fio condutor da sistematização da experiência histórica, ou seja, a idéia de uma constituição política perfeita deve servir de padrão de medida para se verificar os progressos da humanidade em direção ao desenvolvimento completo de suas disposições naturais voltadas para o uso da razão. O papel do direito como fio condutor da elaboração desta história numa perspectiva filosófica é tornado explícito, por exemplo, na última proposição da *Idéia de uma história universal*, quando Kant afirma:

“se partirmos da história grega [...]; se perseguirmos sua influência sobre a formação e degeneração (*Missbildung*) do corpo político (*Staatskörper*) do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram, até os nossos dias; e se acrescentarmos *episodicamente* a história política de outros povos tal como seu conhecimento chegou pouco a pouco até nós justamente por meio destas nações esclarecidas (*aufgeklärt*) – descobriremos um *curso regular de aperfeiçoamento da constituição política*”¹.

Mas, vale dizer, se a observação da história dos povos, desde os gregos “até nossos dias”, nos permite descobrir um “curso regular de aperfeiçoamento da constituição política”, é porque dispomos de um padrão com o qual se comparam essas constituições políticas. De que maneira, então,

¹ IHU, Nona proposição, p.20-21 [VIII, 29-30], o último grifo é nosso. Idéia semelhante é apresentada por Kant na *Reflexão*1420: “A história sistemática começa com a guerra de Tróia. À margem se passam histórias episódicas de outros povos e a história propedêutica de tempos lendários. A questão é de saber se há qualquer coisa de sistemático na história das ações humanas. Uma idéia as conduz todas, aquela de seu direito” (“Annexe – Reflexions sur l’anthropologie”. Trad. Castillo, M. In: *Kant et l’avenir de la Culture*. Paris, PUF, 1990, p.XX).

devemos aqui entender a idéia de “constituição política”, cujo “curso regular de aperfeiçoamento” revela-se como a própria história universal da humanidade? Qual o conceito de “constituição política perfeita” que, à luz da história filosófica kantiana de 1784, serve como padrão de medida na sistematização do conjunto das ações humanas?

A *Crítica da razão pura* oferece-nos uma boa indicação de como entender a idéia de constituição política perfeita na *Idéia de uma história universal*. Na “Dialética Transcendental”, ao comentar o modo como Platão servia-se da palavra “idéia”², e insistindo que a própria *República* platônica deve ser compreendida como idéia da razão, Kant afirma que devemos entender por “constituição política perfeita” aquela “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*”³. Neste sentido, diz Kant, a idéia de uma constituição política perfeita é uma “idéia necessária, que deverá servir de fundamento” a toda constituição política, ainda que enquanto tal - em sua perfeição - não possa nunca realizar-se. Para o filósofo, é “perfeitamente justa a idéia que apresenta este *maximum* como um

² “Platão servia-se da palavra *idéia* de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento [...] observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiadamente altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras [...] Platão encontrava as suas idéias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por sua vez, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão” (CRP, p. 309-310, B370-371).

³ CRP, p.310 (B373). Como veremos adiante, a *Idéia de uma história universal* trabalha justamente com esta concepção de constituição civil.

arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível”⁴.

A idéia de uma “constituição política perfeita” mostra-se, assim, como a idéia de uma constituição na qual se encontra a máxima liberdade humana, segundo leis que garantem a coexistência da liberdade de todos. É de posse desta idéia que, ao nos voltarmos para a história dos povos, constatamos um “curso regular de aperfeiçoamento da constituição política” e podemos verificar o quanto a constituição política de cada povo se aproximou e ainda pode se aproximar da máxima liberdade segundo leis.

Assim, não é sem razão que, a partir da perspectiva heurística da teleologia da natureza, Kant toma o “aperfeiçoamento da constituição política” como fio condutor da idéia de história universal. Conforme a “Oitava proposição” da *Idéia de uma história universal* faz notar,

“pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita (*Staatverfassung*) [...] como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as disposições”⁵.

O argumento é o seguinte: de acordo com sua destinação, a humanidade tem de desenvolver completamente todas as suas disposições. No entanto, este desenvolvimento completo só se realiza sob uma constituição política perfeita; logo, a humanidade tem de estabelecer uma constituição

⁴ CRP, p.311 (B374).

⁵ IHU, Oitava proposição, p.17 [VIII, 27].

política perfeita, de modo a poder desenvolver completamente suas disposições.

Desse modo, é a partir do fio condutor do direito que o conjunto das ações humanas em sua história pode ser considerado *como se* seguisse a um propósito da natureza. Organizado segundo o critério racional do direito, o conjunto das ações humanas se mostra, portanto, como a história do aperfeiçoamento da constituição política em direção à realização completa das disposições da humanidade. Deste ponto de vista, isto é, da perspectiva do progresso das instituições do direito em direção a uma constituição civil perfeita (como propósito da natureza), abre-se aos homens a possibilidade de representar o momento da completa realização das suas disposições naturais voltadas para o uso da razão.

O desenvolvimento das disposições da humanidade: insociável sociabilidade e estado civil

Na Quinta proposição da *Idéia de uma história universal*, Kant afirma que “o maior problema para a espécie humana - a cuja solução a natureza a obriga - é alcançar uma *sociedade civil* que administre universalmente o direito”⁶. Alcançar a sociedade civil coloca-se como o maior problema para a humanidade porque é somente sob a sociedade civil que ela pode desenvolver completamente as suas disposições racionais, conforme veremos em detalhe

⁶ IHU, Quinta proposição, p.10 [VIII, 22].

adiante. Assim sendo, se o estabelecimento da sociedade civil é condição do desenvolvimento completo das disposições racionais e se este desenvolvimento é (*como se*) considerado um propósito da natureza para os homens, então, pode-se dizer, “a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito”⁷.

“A natureza *quer* que a humanidade proporcione a si mesma” uma “*sociedade civil* que administre universalmente o direito”, pois é somente sob este estado que a humanidade pode alcançar o desenvolvimento de todas as suas disposições. No entanto, embora o desenvolvimento das disposições racionais dos homens seja considerado um propósito da natureza (“a natureza quer” isso), o capítulo anterior mostrou que este desenvolvimento não se realiza sem o concurso da ação humana. Pelo contrário, tal desenvolvimento exige dos homens o esforço de ultrapassar sua existência animal, guiada pelo instinto, mediante o cultivo de sua razão. A Terceira proposição da *Idéia* é bastante clara a este respeito ao afirmar que a natureza quis que, por meio do uso de sua razão, o homem *tirasse inteiramente de si* tudo o que ultrapassa sua existência animal⁸.

Na Quinta proposição, Kant afirma novamente que a obtenção do que se põe como propósito da natureza para os homens não se realiza sem que os homens trabalhem para esse fim. Vale aqui a mesma ressalva feita no capítulo anterior: embora, por um lado, Kant diga que a instituição da sociedade civil deva ser considerada *como se* fosse um propósito da natureza para a humanidade, por outro insiste que ela só é alcançada na medida em que a

⁷ IHU, Quinta proposição, p.10 [VIII, 22].

⁸ Cf. IHU, Terceira proposição, p.6 [VIII, 19]. Cf. também o capítulo anterior.

humanidade tira de si mesma a sua realização; ou seja, se a sociedade civil se põe como fim da natureza é somente na medida em que “a natureza quer que a humanidade *proporcione a si mesma* este propósito”. Vejamos, pois, de que modo a humanidade proporciona a si mesma a instituição da sociedade civil e sua relação com o desenvolvimento das disposições racionais.

Ainda nas considerações introdutórias da *Idéia de uma história universal*, Kant afirma:

“os homens, enquanto indivíduos [...], enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização”⁹.

Este fio condutor, já se afirmou, é o progresso em direção a uma constituição política perfeita, entendida como o único meio no qual pode se dar a realização completa das disposições da humanidade. Assim, o resultado da ação dos homens na busca pela realização de seus propósitos particulares - busca que os opõe uns aos outros - se mostra orientado segundo o fio condutor do direito, *como se seguisse* o propósito da natureza de realização completa das disposições da humanidade.

Desenvolvendo o que Kant sugere na passagem citada, veremos adiante que a oposição surgida entre os indivíduos na persecução de seus propósitos particulares é um elemento central na relação entre direito e história. Do ponto de vista filosófico a partir do qual elabora sua história universal da

⁹ IHU, p.4 [VIII, 17].

humanidade, o filósofo destaca um dado antropológico específico como responsável por vincular finalidade da natureza, desenvolvimento completo das disposições racionais da humanidade e sociedade civil: a *insociável sociabilidade*. Este vínculo se explicita na formulação da Quarta proposição, em que afirma:

“o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o *antagonismo* delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* entre os homens”¹⁰.

Note-se, pois, que o antagonismo entre os homens em sociedade, a *insociável sociabilidade* (considerada como meio de que se serve a natureza para realizar seu propósito), tem um aspecto duplamente positivo: em primeiro lugar, ela leva os homens a desenvolver suas disposições; e, em segundo, ela é a responsável pelo ingresso dos homens no estado civil (ela “se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade”).

Kant entende por *insociável sociabilidade* uma certa tendência dos homens à vida em comum, que é *indissociável* de uma tendência igual ao isolamento. O homem, segundo o filósofo, tem uma tendência à vida entre outros homens, “tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado”¹¹. Por outro lado, é também da natureza humana uma igual tendência ao isolamento,; ou seja, o homem “também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si, ao mesmo tempo,

¹⁰ IHU, Quarta proposição, p.8 [VIII, 20].

¹¹ IHU, Quarta proposição, p.8 [VIII, 20].

uma qualidade insociável de querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito”¹². Em função desta tendência, a vida social dos homens (antes ou depois da sociedade civil) tem como característica uma oposição geral entre todos os indivíduos – oposição que pode levar ou não a um bom resultado.

Considerando-se, então, a relação que há entre o antagonismo geral que opõe os homens entre si e o desenvolvimento dos seus talentos e disposições, nos voltaremos em seguida para o vínculo entre a insociável sociabilidade e o surgimento da sociedade civil.

Inicialmente, a *Idéia de uma história universal* (em particular a sua Terceira proposição) associava o desenvolvimento completo das disposições racionais humanas unicamente à relação dos homens *com a natureza*¹³: dada a “multidão de dificuldades [naturais] que espera o homem”; posto que “a natureza não se preocupa com que ele viva bem”, mas “com que ele trabalhe para tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar”; tendo a natureza “dado ao homem unicamente a razão e a liberdade da vontade” como meio para garantir sua subsistência e bem-estar; então, o desenvolvimento das disposições racionais humanas, o cultivo de sua razão, apresenta-se como uma exigência necessária para a humanidade em sua relação com a natureza (tarefa que a história filosófica só permite conceber como realizável da perspectiva do esforço de uma série infinita, ou indefinida, de gerações, a partir da humanidade como idéia da razão). Agora, a partir da Quarta proposição, veremos que o desenvolvimento das disposições e talentos naturais humanos

¹² IHU, Quarta proposição, p.8 [VIII, 20].

¹³ Cf. o capítulo anterior.

é uma tarefa que se exige da humanidade também em função da relação dos homens *entre si*.

Segundo Kant, o homem é uma criatura que tem tendência à concórdia e ao contentamento ocioso, comportamento atribuído ao homem selvagem¹⁴. Assim sendo, se não houvesse uma tendência inscrita na natureza humana que pudesse se contrapor a esta tendência à concórdia e ao contentamento ocioso, os homens não teriam abandonado seu estado selvagem e não haveria estímulo para o desenvolvimento de seus talentos naturais. A tendência insociável de “querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito” leva os homens a proporcionar a si mesmos um estado em que todos se encontram em oposição a todos. Por sua vez, esta oposição, que cada homem encontra ao buscar a satisfação de seus propósitos particulares, leva os leva a desenvolver seus talentos e disposições. Como diz Kant,

“sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam escondidos, em germe,

¹⁴ Em diferentes momentos de sua obra Kant identifica o homem selvagem com os “habitantes dos mares do sul”. Na “Segunda seção” da *Fundamentação*, por exemplo, Kant nos propõe que pensemos no exemplo de um homem que tem em si um certo talento natural que, se cultivado, faria dele um homem “útil sob vários aspectos”, mas que prefere “ceder ao prazer” e à “tendência para o gozo”. Ao submeter a máxima de tal homem ao teste do imperativo categórico, Kant conclui: um tal homem vê “que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (*como os habitantes dos mares do Sul*) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra – no gozo; mas não pode *querer* que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser natural quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, *op.cit.*, p.61 [IV, 422-423], o primeiro grifo é nosso). Uma condenação semelhante é apresentada na Quarta proposição da IHU, na qual se afirma que, se os homens não desenvolvessem os talentos presentes em germe em sua natureza, “eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional” (IHU, p.9 [VIII, 21]) e não proporcionariam à sua existência um valor mais alto que o das demais criaturas desprovidas de razão.

numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco”¹⁵.

Assim, conforme mostramos no capítulo anterior, é somente do ponto de vista da humanidade como idéia da razão que os homens podem esperar o desenvolvimento completo das suas disposições naturais racionais. Neste sentido, na Terceira proposição, a teleologia da natureza permitiu descortinar, na *relação entre homem e natureza*, uma finalidade do homem enquanto espécie que vai além da finalidade deste enquanto indivíduo. De igual modo, a teleologia da natureza possibilita desvelar a mesma divergência entre finalidade do indivíduo e finalidade da espécie, na *relação dos homens entre si*. Para o filósofo, “o homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia”¹⁶. Kant leva adiante este contraponto entre o que deseja o homem enquanto indivíduo (em sua tendência natural ao contentamento e à concórdia) e o que quer a natureza enquanto aquela que “sabe o que é melhor para a espécie” (ao dotar os homens de *impulsos naturais* à discórdia e à oposições geral), afirmando:

“Ele [o homem] quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos. Os *impulsos naturais* que conduzem a isto, as fontes da insociabilidade e da oposição geral, de que advêm tantos males, mas que também impelem a uma tensão renovada das forças e a um maior desenvolvimento das disposições naturais, revelam também a disposição de um criador sábio”¹⁷.

¹⁵ IHU, Quarta proposição, p.9 [VIII, 21].

¹⁶ IHU, Quarta proposição, p.9 [VIII, 21].

¹⁷ IHU, Quarta proposição, p.9 [VIII, 21], grifo nosso.

A insociável sociabilidade humana se caracteriza, assim, como uma tendência a entrar em sociedade que, ligada a uma oposição geral, ameaça dissolver esta mesma sociedade. Kant, então, esmiúça os elementos que compõem a insociabilidade humana, elencando três manias que correspondem às “fontes da insociabilidade”. São elas, a mania de honras (*Ehrsucht*), a mania de dominação (*Herrschaft*) e a mania de posse (*Habsucht*), todas as quais podem ser entendidas como *impulsos naturais* ao poder de exercer uma influência em geral sobre os outros homens¹⁸. Todo homem procura exercer influência sobre os demais, de modo a poder garantir melhor a realização de seus propósitos particulares. Nesta busca por ser mais honrado, por ser mais poderoso, ou por ter mais posses que os demais desenvolve-se uma oposição geral entre todos os homens. Assim, a humanidade é levada a superar a sua natural tendência à indolência e ao contentamento e, conforme o propósito da natureza, desenvolver os seus talentos e disposições. Vêm daí as palavras

¹⁸ Em textos posteriores, notadamente, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant tratará detidamente dessas três manias, caracterizando-as como “paixões adquiridas”, oriundas da vida em sociedade. No contexto da *Antropologia*, o filósofo define paixão como “a inclinação que impede a razão de comparar, sob a ótica de uma certa escolha, com a soma de todas as outras as inclinações” (Kant, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Trad. Alain Renaut. Paris, Flammarion, 1993, §80, p.236 [IV, 265], doravante apenas *Antropologia*). Ainda na *Antropologia*, Kant apresenta os seguintes comentários sobre essas três paixões: “ter sob seu controle as inclinações dos outros para poder lhes orientar e lhes determinar segundo suas próprias intenções é quase equivale ao fato de tornar-se senhor de outras pessoas e fazê-las simples instrumentos de sua vontade. Não estranha portanto que essa tendência a adquirir um tal poder de exercer influência sobre outro se torne uma paixão.

Este poder comporta três forças: a *honra*, a *dominação* e o *dinheiro*; em função do que, possuindo-se este triplo poder, pode-se exercer influência sobre todo homem, senão por uma dessas influências, ao menos pelas outras, e se pode utilizar a ele conforme suas intenções. As inclinações que intervêm aqui, quando elas se transformam em paixões, são a *mania de honras*, a *mania de dominação* e a *mania de posse* [...] A *mania de honras* é a fraqueza dos homens que torna possível exercer sobre eles uma influência por intermédio da *opinião*; a *mania de dominação* utiliza para isso seu *medo*; e a *mania de posse* seu *interesse particular*. Em todos estes casos, aquele que sofre de paixão se encontra reduzido a um escravo, em função do que um outro homem, se fazendo senhor, tem o poder de o utilizar, em face de suas próprias inclinações, a serviço de suas intenções” (*Idem*, §84, p.224-225 [VII, 271-272]). Embora a *Antropologia* seja um texto de um momento posterior do desenvolvimento da filosofia crítica kantiana, não apresentamos estes comentários para complementar nosso argumento, mas apenas a título de ilustrar o sentido dessas três manias.

elogiosas de Kant em relação à natureza, as quais não deixam de invocar certa ironia:

“Agradeçamos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno”¹⁹.

Sabemos que a finalidade da espécie humana, assim como de toda outra criatura, é o desenvolvimento completo de suas disposições naturais. O que distingue a humanidade das demais espécies animais é o fato de que, sendo ela uma espécie dotada de razão, o desenvolvimento completo de suas disposições naturais (algumas das quais são disposições voltadas para o uso da razão) exige o esforço de uma série indefinida de gerações e, além disso, só pode realizar-se em sociedade, a partir da oposição geral entre todos os indivíduos. Veremos agora de que modo a insociável sociabilidade também é causa também do surgimento da *sociedade civil*²⁰.

A oposição geral entre os homens, nascida na busca pela satisfação de seus propósitos particulares e impulsionada pelas três manias mencionadas, os leva a abandonar a sua tendência natural à preguiça e ao contentamento

¹⁹ IHU, Quarta proposição, p.9 [VIII, 21]. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant explicita idéia semelhante: “a natureza busca de tempos em tempos estímulos mais poderosos da força vital para revivificar a atividade do homem, de maneira que ele não perca totalmente no simples gozo o sentimento da vida. Para este fim, ela muito sabiamente, e de maneira benfazeja, fez brilhar diante dos olhos do homem, indolente por natureza, objetos concebidos por sua imaginação, fazendo-os parecer como se constituíssem fins reais (maneiras de procurar honras, poder e dinheiro), objetos os quais, a ele que não empreende nada que seja senão a contra gosto, lhe oferecem portanto muito com o que se ocupar” (*Antropologia*, §86, p.248 [VII, 274-275]).

²⁰ Na reflexão 1468, (escrita por volta de 1785), Kant afirma: “Quais são os móveis de que se serve a natureza para produzir a sociedade civil? Aqueles da inveja, da desconfiança, das violências que forçam o homem a se submeter às leis e a renunciar à liberdade selvagem. Daí provém o desenvolvimento de todas as boas disposições naturais” (“Annexe – Reflexions sur l’anthropologie”. Trad. Castillo, M. In: *Kant et l’avenir de la Culture, op. cit.*, p.253).

ocioso e, assim, a desenvolver os seus talentos e disposições. Desse modo, poderíamos pensar que o contexto mais propício para esse desenvolvimento seria aquele da liberdade sem leis, pois, aparentemente, na ausência de todo e qualquer constrangimento legal, se estabeleceria a maior oposição possível entre os homens. Veremos, no entanto, que é preciso impor disciplina a esta tendência natural à insociabilidade para que ela possa produzir o melhor efeito, ou seja, levar ao desenvolvimento das disposições da humanidade.

Para Kant, a natureza humana é tal que os homens não podem viver muito tempo em um estado de liberdade sem leis. No contexto da liberdade sem leis (liberdade selvagem), a tendência humana à insociabilidade causa tantos males aos próprios indivíduos que não resulta no bom efeito de levá-los a desenvolver seus talentos e disposições. No entanto, paradoxalmente, esta mesma insociabilidade termina por forçá-los a ingressar em um estado de liberdade segundo leis. Como afirma o filósofo, “é a saída inevitável da miséria (*Noth*) em que os homens se colocam mutuamente [...] que coagiu (*gezwungen*) tão a contra-gosto o homem selvagem, a saber: abdicar de sua liberdade brutal e buscar a tranqüilidade e segurança numa constituição conforme *leis*”²¹. Quando não têm sua liberdade limitada por uma constituição conforme leis, os homens colocam a si mesmos em um tal estado de miséria

²¹ IHU, Sétima proposição, p.13-14 [VIII, 24]. O termo alemão *Noth* (que na grafia contemporânea perdeu o “h”, *Not*) é usado por Kant para caracterizar o estado em que a humanidade, por sua insociabilidade, coloca a si mesma quando não tem sua liberdade limitada segundo leis. Trata-se de um termo de tradução difícil, tendo por sentidos possíveis, entre outros, “miséria”, no sentido de estado de carência (“*das bedürfnis und der zustand des bedürfnis*”, Grimm, J. und W. *Deutsches Wörterbuch*, München, DTV, 1984, Band 13, p.914) e “necessidade”, no sentido daquilo a que se é coagido e contra o que não se pode decidir (“*zwingende veranlassung und ursache, die nothwendigkeit, necessitas*”, *Idem*, p.913). A tradução da *Idéia de uma história universal* que utilizamos é sensível a esta ambigüidade e, de modo a manter a inteligibilidade no português, opta por “necessidade”, quando da ocorrência do termo na Quinta proposição, e por “miséria”, quando da ocorrência do termo na Sétima proposição.

(*Noth*) que são coagidos a abdicar de sua liberdade selvagem, por uma necessidade que a si mesmo causam. Como ainda diz Kant, em uma outra passagem:

“é a necessidade (*Noth*) que força (*zwingt*) o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar neste estado de coerção; e, em verdade, a maior de todas as necessidades, ou seja, aquela que os homens ocasionam uns aos outros e cujas inclinações fazem com que eles não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem”²².

Dessa maneira, a saída do estado de liberdade selvagem (liberdade sem lei) mostra-se na história filosófica kantiana como uma necessidade inscrita na própria natureza humana²³: as inclinações humanas não permitem que os homens se mantenham por muito tempo em liberdade selvagem, pois em um tal estado elas engendram uma necessidade (*Noth*) que os força a estabelecer uma “constituição conforme leis”. Para que os homens possam perseguir seus propósitos particulares e desenvolver seus talentos e disposições, a partir da oposição geral que assim se estabelece, é preciso que

²² IHU, Quinta proposição, p.10 [VIII, 22].

²³ A perspectiva da história filosófica sobre a origem da sociedade civil se distingue daquela, por exemplo, da *Doutrina do direito*. Nesta obra, Kant investiga “as fontes desses juízos [sobre o justo e o injusto] na simples razão [...] a fim de erigir os fundamentos de uma possível legislação positiva” (*Doutrina do direito*, “Introdução à doutrina do direito”, §B, p.36). No plano desta investigação sobre as fontes do conceito racional de direito toma-se o homem apenas “de acordo com a propriedade da sua faculdade de liberdade, que é totalmente supra-sensível e, portanto, segundo apenas a sua *humanidade* como personalidade independente de determinações físicas” (*Doutrina do direito*, “Apêndice à introdução à doutrina do direito”, II, p.46), isto é, independente de quaisquer considerações de ordem antropológica. Assim, com relação ao ingresso no estado civil, a *Doutrina do direito* considera que “a primeira coisa que o homem está obrigado a decidir, se não quiser renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o princípio: deve-se sair (*man müsse herausgehen*) do estado da natureza em que cada um age conforme o seu desejo, e associar-se a todos os outros (com os quais não pode evitar entrar em interação) para se submeter a uma coerção externa publicamente legal [...]; ou seja, ele deve (*solle*), antes de tudo, entrar no estado civil” (*Doutrina do direito*, §44, p.126). Deste modo, no contexto da *Doutrina do direito* considera-se a passagem para a sociedade civil como uma necessidade decorrente do próprio conceito racional do direito e não como inscrita teleologicamente na natureza humana, como é o caso na *Idéia de história universal*. Neste sentido, a *Doutrina do direito* não pergunta pela origem histórica do *estado civil*, pois a necessidade da coação legal pública já está contida *a priori* no conceito de direito.

sejam livres. No entanto, eles não podem “viver muito tempo juntos em liberdade selvagem”, sendo forçados – pela miséria/necessidade (*Noth*) que causam a si mesmos – a instituir uma constituição segundo leis. Portanto, a sua liberdade deve estar submetida à coação de uma constituição civil, para que possa levar ao bom efeito de desenvolver as disposições racionais da humanidade.

De modo a ilustrar essa necessidade da coação legal para imprimir um resultado positivo à tendência humana à insociabilidade, Kant apresenta a metáfora do crescimento das árvores no bosque:

“apenas sob um tal cerco, como o é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito: assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e aprumado, as que, ao contrário isoladas e em liberdade lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas”²⁴.

É somente porque em meio ao bosque estabelece-se uma limitação ao impulso natural das árvores para o crescimento que elas obtêm um desenvolvimento belo e aprumado. Isto é, o mesmo impulso ao crescimento que levaria as árvores a se desenvolver mutiladas, sinuosas e encurvadas é capaz de produzir um “melhor efeito”, desde que submetido às limitações do crescimento em meio ao bosque. Do mesmo modo, é somente porque em meio à sociedade civil estabelece-se uma limitação às inclinações egoístas da humanidade que tais inclinações podem levar ao desenvolvimento das disposições. Isto é, as mesmas inclinações que levariam a humanidade à

²⁴ IHU, Quinta proposição, p.11 [VIII, 22].

miséria podem produzir um “melhor efeito”, desde que submetidas à limitação de uma constituição conforme leis. É o que conclui Kant, ao dizer: “toda cultura e arte que ornamentam a sociedade são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza”²⁵.

Contudo, é preciso estar atento ao sentido da metáfora em questão. A comparação entre a limitação da coação civil e a limitação do crescimento em meio ao bosque – ambas tomadas como artifícios para que “as mesmas inclinações produzam o melhor efeito” – deve guardar algumas ressalvas. No caso das árvores, o impulso natural para o crescimento responde a uma necessidade de cada espécime, qual seja, a manutenção e o desenvolvimento da vida. Já no caso dos homens, a inclinação à insociabilidade responde a uma necessidade que só ganha sentido no plano da espécie como um todo, qual seja, o desenvolvimento completo das disposições naturais racionais. Neste sentido, a insociabilidade oferece *ocasião* para o desenvolvimento das disposições, ao exigir da humanidade um duplo *esforço*: cultivar as suas faculdades racionais e abandonar o estado de liberdade selvagem, por meio do estabelecimento de uma constituição conforme leis (que por sua vez, veremos, exige o esforço de ser constantemente aperfeiçoada) – tarefas que não podem ser representadas como possíveis senão da perspectiva da humanidade como totalidade de uma série indefinida de gerações. O que importa reter em tal

²⁵ IHU, Quinta proposição, p.10 [VIII, 22]. Neste sentido, como o próprio conceito de insociável sociabilidade já sugere, a história filosófica kantiana mantém uma *tensão* entre dois momentos: o do antagonismo entre os indivíduos e o da coação segundo leis do estado civil, sem que haja privilégio de nenhum dos dois em relação ao desenvolvimento das disposições e talentos da humanidade. O desenvolvimento das disposições naturais só se realiza mediante o antagonismo geral entre os indivíduos, que, no entanto, só produz o melhor efeito se contrabalançado pela coação civil.

metáfora, portanto, é que o desenvolvimento das disposições e talentos da humanidade não exige a abolição das inclinações egoístas humanas, mas sim que estas sejam disciplinas por uma constituição segundo leis²⁶.

Eis o modo como, por meio da insociável sociabilidade humana – tomada na história filosófica *como se fosse* o meio de que a natureza se serve para realizar seu propósito –, dá-se a passagem do estado de liberdade sem leis para o estado civil. No entanto, é preciso notar, “a natureza quer”²⁷ não apenas que a humanidade desenvolva *algumas* de suas disposições naturais, mas que as desenvolva *todas e completamente*. Evidencia-se, assim, que para o desenvolvimento *completo* de *todas* as disposições da humanidade não basta estabelecer a constituição política: a humanidade deve esforçar-se por aperfeiçoá-la, orientando-se em direção à obtenção de uma constituição política *perfeita*.

Mostramos que Kant remete o desenvolvimento completo das disposições humanas ao máximo antagonismo entre os indivíduos. Entretanto, este antagonismo só produz o melhor efeito sob a limitação da constituição civil. Portanto, a melhor constituição civil será aquela que permita o máximo antagonismo entre os indivíduos. Mas, para produzir o *máximo* antagonismo e, assim, possibilitar o desenvolvimento *completo* de *todas* as disposições esta

²⁶ Deste modo, a insociável sociabilidade como artifício que leva à instauração da sociedade civil não poderá ser entendida como uma harmonização automática do antagonismo entre os indivíduos (num sentido liberal clássico), como se o choque entre os interesses egoístas dos indivíduos levasse mecanicamente ao estabelecimento da ordem legal e ao desenvolvimento das disposições naturais. A insociabilidade entre os homens oferece *oportunidade* para que eles revertam o possível efeito perverso de suas inclinações egoístas, por meio do estabelecimento da constituição civil. Cf. Castillo, *op.cit*, p.136-137.

²⁷ O que está orientando toda essa *maneira de falar* do conjunto das ações humanas é a perspectiva da teleologia da natureza e, por isso, Kant se permite dizer que “a natureza quer” que o homem entre em sociedade civil, como o meio mais adequado para o desenvolvimento das disposições naturais da espécie.

constituição deve ser aquela se encontra a “*máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que a *liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros*”²⁸. É por este motivo que, diz Kant, “uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada a um poder irresistível no mais alto grau (ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*), deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana”²⁹. Isto é, a tarefa mais elevada para a espécie humana não é apenas o estabelecimento de uma constituição civil qualquer, mas sim o estabelecimento de uma “constituição civil perfeitamente justa”, aquela na qual se permite a *máxima liberdade humana* segundo leis³⁰.

Uma tal constituição que permite a *máxima* liberdade humana, permite também o *máximo* antagonismo entre os homens, de tal modo que eles podem, então, desenvolver *todas* as suas disposições. Na perspectiva da história filosófica, um tal fim aparece *como* se fosse um propósito da natureza para os homens. É o que Kant deixa claro, ao afirmar:

“como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas

²⁸ CRP, p.310 (B373), já citado anteriormente.

²⁹ IHU, Quinta proposição, p.10 [VIII, 22].

³⁰ À primeira vista, nos parece que na *Idéia de uma história universal* a noção de *liberdade* que define a constituição civil é apenas *negativa*, isto é, liberdade como *limitação recíproca*. Seria interessante conferir em que medida essa impressão inicial resiste a uma investigação mais detida, sobretudo se levarmos em consideração que a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, texto contemporâneo à *Idéia de uma história universal*, introduz na filosofia prática kantiana a *liberdade positiva*, liberdade como *autonomia* (ainda que se trate de liberdade num sentido moral e não político). Mais interessante se torna essa questão quando notamos que textos posteriores sobre política e história, por exemplo, *O conflito das faculdades*, trazem uma noção de constituição civil em que se faz presente explicitamente a *liberdade positiva* política, no sentido de *autonomia pública* (ou soberania popular). Esse no entanto, não é o objeto dessa dissertação.

disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito³¹.

No entanto, vale notar, o conceito de uma constituição política perfeita não é senão uma idéia da razão, enquanto tal não corresponde a nenhum objeto da experiência. Ou seja, em sua perfeição, a idéia de uma constituição política perfeita não encontrará nunca realização. Ela deve ser tomada tão-somente como “um arquétipo, para em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível”³². Uma tal constituição política perfeita, na qual se encontra a máxima liberdade sob leis que permitam a coexistência da liberdade de todos, põe-se assim como idéia em direção à qual a humanidade tem de orientar os seus esforços, de modo a tornar representável o desenvolvimento completo de suas disposições. Deste modo, a partir da idéia de constituição civil perfeita, a história filosófica permite expor um sistema do conjunto das ações humanas que apresenta aos homens a possibilidade futura do desenvolvimento completo de suas disposições. Possibilidade de que a história cosmopolita já é a realização, na medida em que já se mostra como um “curso regular de aperfeiçoamento da constituição política”.

³¹ IHU, Quinta proposição, p.10 [VIII, 22].

³² CRP, p.311 B374. “Pois”, continua Kant, “qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a idéia da sua realização, é o que a ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir” (*Idem*).

O estado jurídico cosmopolita

Há ainda uma dificuldade a considerar na relação entre direito e história na *Idéia de uma história universal*, dificuldade que diz respeito ao seu elemento propriamente cosmopolita.

A mesma questão da necessidade do estabelecimento de uma relação legal entre os indivíduos, que discipline a tendência humana à insociabilidade, se coloca no plano internacional da relação entre os Estados, de modo que, segundo Kant, “o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados”³³. Portanto, se o desenvolvimento completo das disposições da humanidade só pode se dar sob uma constituição civil perfeita, e se o estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do estabelecimento da relação externa legal entre os Estados, então o desenvolvimento completo das disposições humanas depende do estabelecimento desta relação externa legal entre os Estados.

Com efeito, de acordo com Kant, somente o estabelecimento de uma ordem jurídica internacional – cujo arranjo institucional deve ter as feições de uma confederação de nações (*Völkerbunde*) – oferece o contexto político no qual a humanidade pode levar a cabo a tarefa de desenvolver completamente suas disposições e talentos.

³³ IHU, Sétima proposição, p.12 [VIII, 24].

Também no plano cosmopolita, a insociável sociabilidade será o elemento antropológico responsável por levar a humanidade a sair do estado de ausência de leis e ingressar no estado jurídico. Segundo o filósofo,

“a mesma insociabilidade [...] é novamente a causa de que cada república (*gemeine Wesen*), em suas relações externas – ou seja, como um Estado em relação a outros Estados –, esteja numa liberdade irrestrita, e conseqüentemente deva esperar da outra os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis. A natureza se serviu novamente da incompatibilidade entre os homens, mesmo entre as grandes sociedades e corpos políticos desta espécie de criatura, como um meio para encontrar, no seu inevitável antagonismo, um estado de tranquilidade e segurança”³⁴.

O mesmo esquema explicativo opera aqui: a oposição entre os Estados, num contexto de liberdade irrestrita, é causa de tantos males e miséria em seu interior, que termina por obrigá-los a estabelecer mutuamente uma relação externa legal. Enquanto na relação entre os homens a insociável sociabilidade manifestava-se como um estado de oposição geral entre todos os indivíduos, no caso da relação entre os Estados a insociável sociabilidade manifesta-se como um estado de guerra entre todos os Estados. Diz Kant:

“Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo os propósitos dos homens, mas segundo os da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados e, por meio da destruição ou ao menos pelo desmembramento dos velhos, formas novos corpos que porém, novamente, ou em si mesmos ou na relação com os outros, não podem manter-se, e por isso precisam enfrentar novas revoluções semelhantes; até que finalmente, em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um estado que, semelhante a uma república civil (*bürgerlichen gemeinen Wesen*), possa manter-se a si mesmo como um autômato”³⁵.

³⁴ IHU, Sétima proposição, p.13 [VIII, 24].

³⁵ IHU, Sétima proposição, p.14 [VIII, 24-25].

Assim, antes de analisarmos a passagem do estado internacional de ausência de leis para a confederação de nações, tentemos entender de que modo as relações externas entre os Estados podem influenciar na ordenação interna de cada constituição.

Observamos anteriormente que a insociável sociabilidade entre os Estados os obriga a sair do estado internacional de ausência de leis. Veremos agora que o comércio se põe como um dos elementos centrais da dinâmica das relações exteriores entre os Estados e que a necessidade de não prejudicá-lo os impulsiona na direção da consolidação da liberdade civil em cada Estado. Isto se dá porque, na ausência de uma ordem legal externa, a posição que cada Estado ocupa diante dos demais (notadamente, as forças de cada Estado nas relações externas) depende diretamente da sua “cultura interna” (as atividades internas de cada Estado, sobretudo o comércio). E esta, por sua vez, depende do grau de liberdade civil (*bürgerliche Freiheit*) concedida pelo Estado a seus cidadãos. Como diz o filósofo:

“Atualmente os Estados se encontram numa relação tão artificial entre si que nenhum deles pode negligenciar a cultura interna sem perder em *poder* e influência diante dos outros [...] Mais ainda: a liberdade civil (*bürgerliche Freiheit*) hoje não pode mais ser desrespeitada sem que se sintam prejudicados todos os ofícios, *principalmente o comércio*, e sem que por meio disso também se sinta a diminuição das *forças* do Estado nas relações externas”³⁶.

Kant concede tal papel ao comércio (à “cultura interna”) na articulação entre a ordem jurídica interna e externa dos Estados, ou entre as constituições políticas e a confederação de nações. Isto porque, na ausência de uma ordem

³⁶ IHU, Oitava proposição, p.18 [VIII, 27], grifos nossos.

legal externa a relação entre os Estados se baseia no poder e na força. Por basearem suas relações no poder e na força – posto que a guerra é o meio pelo qual se relacionam, e posto que a força de cada Estado depende de sua “cultura interna” – os Estados são levados a ampliar internamente a liberdade civil dos cidadãos. Ou seja, a própria dinâmica da relação dos Estados entre si – relação “artificial” que, por carecer de ordem legal, se baseia na força – acaba por levar à ampliação da liberdade civil no interior de cada um deles.

Dito isto, voltemos à questão da instauração da confederação de nações. A guerra é o modo da insociável sociabilidade no plano cosmopolita. Na verdade, não apenas a guerra, mas também a própria necessidade de estar permanentemente de prontidão para a guerra, têm como resultado a saída do estado de ausência de leis. A “liberdade bárbara dos Estados já constituídos”, afirma Kant, “por meio do emprego de todas as forças das repúblicas (*gemeines Wesen*) em se armar umas contra as outras, por meio das devastações ocasionadas pelas guerras, mas *ainda mais* por meio da *necessidade permanente de estar de prontidão*³⁷, leva a humanidade a abdicar desse estado internacional de liberdade bárbara e a ingressar num estado jurídico cosmopolita. Kant entende que não é preciso nem sequer estar efetivamente em guerra para que os Estados sofram os efeitos perversos a que o estado internacional de ausência de leis conduz, pois, a necessidade de estar permanentemente preparado para o confronto, mesmo em tempos de paz, por si mesma já força os Estados em tal direção. Como diz o filósofo:

³⁷ IHU, Sétima proposição, p.15 [VIII, 25-26], grifos nossos.

“por meio de guerras, por meio de seus excessivos e incessantes preparativos, por meio da miséria (*Noth*), advinda deles, que todo Estado finalmente deve padecer no seu interior, mesmo em tempo de paz, a natureza impele a tentativas inicialmente imperfeitas, mas finalmente, após tanta devastação e transtornos, e mesmo depois do esgotamento total de suas forças internas, conduz os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens para entrar numa confederação de nações (*Völkerbunde*)”³⁸.

A guerra e a necessidade de estar de prontidão para a guerra levarão os Estados a abdicar de sua liberdade selvagem. Isto é, a própria dinâmica das relações externas entre os Estados constituídos os obriga a adentrar num estado capaz de neutralizar os efeitos perversos da guerra e da prontidão para a guerra. Insiste Kant:

“Por fim, a guerra torna-se aos poucos não somente tão sofisticada e de desenlace tão incerto para ambas as partes, mas também, por suas conseqüências nefastas – que o Estado experimenta como uma dívida sempre crescente (uma nova invenção), cuja amortização torna-se imprevisível –, transforma-se numa empresa muito delicada, de onde a influência tão notável que os abalos em um Estado produzem em todos os outros Estados em nossa parte do mundo tão ligada pela indústria”³⁹.

Assim, as conseqüências das guerras tornam-se cada vez mais nefastas, seu desenlace cada vez mais incerto, seus efeitos sobre a “cultura interna” dos Estados são cada vez mais prejudiciais (levando os Estados a se endividar cada vez mais). Além disso, por meio da indústria os Estados já se encontram numa dependência mútua, de tal modo que os danos causados a um deles são sentidos por todos os demais. Tudo isso indica que a humanidade já se encaminha para a saída do estado de ausência de ordem jurídica nas relações externas entre os Estados.

³⁸ IHU, Sétima proposição, p.13 [VIII, 24].

³⁹ IHU, Oitava proposição, p.19 [VIII, 28].

Determinemos agora um pouco melhor o caráter da confederação de nações.

Mostramos anteriormente que a constituição política de cada Estado não deve eliminar todo o antagonismo entre os indivíduos, pois esse mesmo antagonismo é o responsável pelo desenvolvimento das disposições humanas, uma vez submetido à disciplina da constituição segundo leis. Veremos que, no caso da relação jurídica entre os Estados, a mesma questão se coloca.

O “estado cosmopolita de segurança pública”, assim como o estado civil, deve manter a tensão entre o máximo de liberdade individual e o máximo de resguardo dos limites dessa liberdade. A *insociabilidade* entre os Estados os obriga a abdicar de sua “liberdade bárbara”. No entanto, o tipo de resguardo oferecido pela ordem jurídica cosmopolita deve garantir não mais que “uma lei de equilíbrio para a *oposição em si mesma saudável*, nascida da sua liberdade, entre Estados vizinhos”. Isso explica a opção de Kant pelo modelo associativo da federação no plano internacional: a associação entre os Estados deve garantir a autonomia de cada um frente aos demais e frente à federação. Ou seja, a confederação de nações deve preservar esta “oposição em si mesma saudável” entre os Estados, buscando apenas submetê-la a um estado jurídico que, sem eliminar a liberdade de cada Estado frente à confederação, garanta um “equilíbrio” entre eles.

Como ilustra a metáfora das árvores no bosque, o ingresso no estado civil não visa eliminar as inclinações egoístas entre os indivíduos, mas sim discipliná-las para que possam conduzir ao melhor efeito. Do mesmo modo, a saída do estado de ausência de leis no plano internacional não visa eliminar

toda a oposição entre os Estados: estes, diz Kant, precisam encontrar uma situação jurídico-cosmopolita “que não elimine todo o *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam, e que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações e reações* mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros”⁴⁰.

Vale agora perguntar: segundo Kant, qual é o estatuto da confederação de nações diante da dinâmica efetiva das relações internacionais? Até que ponto a ordem jurídica cosmopolita, da qual depende o mais alto fim da humanidade (a realização completa de todas as disposições e talentos), se encontra realizada? Que tipo de comprometimento a história filosófica kantiana assume diante dessa construção político-teórica? As observações de Kant com relação à condenação de Rousseau ao estado civil ajudam a esclarecer essa questão.

Para Kant, a união dos Estados numa confederação é uma meta a ser *alcançada*. Ela não se encontra efetivamente dada, embora a consideração do conjunto das ações humanas do ponto de vista da teleologia da natureza (a partir da insociável sociabilidade) nos permita esperá-la com certa segurança. Por isso, “Rousseau não estava tão errado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado este *último degrau* que a humanidade *ainda tem que galgar*”, pois, continua Kant, “antes que este último passo aconteça (ou seja, a união dos Estados), quase somente na metade do seu desenvolvimento, a natureza humana padece do pior dos males, sob a aparência enganosa do

⁴⁰ IHU, Sétima proposição, p.16 [VIII, 26].

bem-estar exterior”⁴¹. Neste sentido, Rousseau e o abade de Saint-Pierre, “talvez porque eles acreditavam na realização demasiado próxima” da confederação de nações, consideravam-na uma idéia fantástica (*schwärmerisch*) e risível⁴².

Kant concorda com o diagnóstico pessimista de Rousseau a respeito do estado de civilização em que a humanidade se encontra. E, se ignorarmos que a confederação de nações é uma meta para a qual direcionamos nossas ações, Rousseau teria razão em preferir o homem em estado natural ao homem civilizado⁴³. No entanto, Kant é suficientemente claro: a união dos Estados em uma confederação é um passo que a humanidade *ainda tem que galgar*. Por isso, diferentemente de Rousseau, Kant entende ser possível conceber que a humanidade sairá deste estado de miséria em que se encontra.

A favor de tal possibilidade, a história filosófica kantiana se mostra como uma aposta no progresso das instituições do direito, o qual assume o papel de veículo do desenvolvimento das disposições racionais da humanidade. Para Kant, desde que a realização da confederação de nações possa ser esperada,

⁴¹ IHU, Sétima proposição, p.16 [VIII, 26], grifos nossos.

⁴² Cf., IHU, Sétima proposição, p.13 [VIII, 24].

⁴³ Rousseau, segundo Kant, também tem razão em negar que o estado social corresponda a um estado moral. Diz Kant, “mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda a espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (IHU, Sétima proposição, p.16 [VIII, 26]). O que o distingue de Rousseau, neste ponto, é o modo como Kant crê ser possível que os homens passem de *civilizados* para *moralizados*. Ao invés de se voltar para o elogio do homem em estado natural, Kant entende que essa passagem deve residir na formação (*Bildung*) do modo de pensar dos cidadãos no interior de cada república, o que, sem que haja uma relação externa legal entre os Estados, não pode ser conseguido. Como diz Kant: “enquanto os Estados empregarem todas as suas forças em propósitos expansionistas ambiciosos e violentos, impedindo assim continuamente o lento esforço de formação interior (*inneren Bildung*) do modo de pensar de seus cidadãos, nada disso pode ser esperado, porque para isto requer-se um longo trabalho interior de cada república para a formação de seus cidadãos [...] O gênero humano permanecerá neste estado [*civilização*] até que, por seu esforço, do modo como foi dito por mim, saia do estado caótico em que se encontram as relações entre os Estados” (IHU, Sétima proposição, p.16 [VIII, 26]).

é possível conceber o momento em que a humanidade realizará completamente todas as suas disposições.

Além disso, Kant entende que, embora se trate do último degrau que a humanidade ainda tem de galgar, sua história *já* aponta para a formação da confederação de nações. Cabe à história filosófica mostrar que temos motivos suficientes para esperar a instituição da confederação de nações.

Do ponto de vista filosófico a partir do qual se escreve esta história filosófica, é possível afirmar que a guerra entre os Estados – e a insociabilidade humana em geral – opera de tal modo que a saída do estado de ausência de leis entre as nações *já* está em curso. Muito embora a confederação de nações não passe ainda de um esboço. Como afirma Kant:

“pressionados por seu próprio risco [pelas guerras], embora sem consideração legal, eles [os Estados] se oferecem como árbitros e desse modo preparam com antecedência um futuro grande corpo político (*Staatskörper*), do qual o passado não deu nenhum exemplo. Embora este corpo político (*Staatskörper*) por enquanto seja somente um esboço grosseiro, começa a despertar em todos os seus membros como que um sentimento: a importância da manutenção do todo; e isto traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um estado (*Zustand*) cosmopolita universal”⁴⁴.

Portanto, a união dos Estados em uma confederação é, ao mesmo tempo, a meta final do progresso histórico e algo que já está sendo realizado. A miséria e os males que os Estados causam a si mesmos por meio das guerras e da prontidão para a guerra e o próprio fato de que, dada a ligação entre todos os Estados por meio da indústria, o abalo em um Estado se faz sentir em todos

⁴⁴ IHU, Oitava proposição, p.19 [VIII, 28].

os demais, já estão levando os Estados a preparar “com antecedência um futuro grande corpo político”. Que ele não passa ainda de um “esboço grosseiro”, Kant não tem dúvida. Trata-se, no entanto, de apostar – com base em razões oferecidas por uma hipótese teleológica bastante justificável, do ponto de vista da crítica da razão – nos progressos que a humanidade pode proporcionar a si mesma, desde que se engaje em semelhante tarefa.

* * *

Ao longo deste capítulo tentou-se mostrar o papel do direito na história filosófica kantiana. Como se insistiu, o direito desempenha a função de critério de sistematização da experiência histórica humana, na medida em que somente sob constituições civis perfeitas (no interior de cada Estado), e sob uma confederação de nações (no plano das relações entre Estados), a humanidade pode levar a cabo a tarefa do desenvolvimento completo de todas as suas disposições racionais. Neste sentido, a idéia de constituição civil perfeita e a idéia de confederação de nações servem de padrão normativo para se verificar o quanto a humanidade já progrediu em relação ao desenvolvimento de suas disposições. Servem, ao mesmo tempo, para tornar representável este momento que, do ponto de vista da teleologia da natureza, põe como finalidade última da espécie, o desenvolvimento de todas as suas disposições.

Assim, pretendeu-se mostrar que a teleologia da natureza, mobilizada pela idéia de história kantiana em 1784, não desempenha na filosofia kantiana

qualquer papel constitutivo. A teleologia da natureza não é utilizada por Kant senão como recurso heurístico, de modo a possibilitar a apresentação do conjunto das ações humanas na forma de um sistema da história do progresso da sociedade civil cosmopolita. Progresso este que tem por fim o desenvolvimento completo das disposições da humanidade.

CONCLUSÃO

Esta dissertação procurou mostrar que o artigo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* pode ser interpretado à luz do sistema da filosofia crítica, tal qual este se encontrava desenvolvido até 1784. O nosso ponto de partida foi mostrar que, desde a *Crítica da razão pura*, a filosofia crítica kantiana abre a perspectiva de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas. Assim, se é verdadeiro que, desde a primeira *Crítica*, Kant pode operar no registro da teleologia, não nos parece adequada a tese segundo a qual as proposições expostas na *Idéia de uma história universal* representam um “resquício dogmático” no pensamento kantiano¹.

Valendo-se da perspectiva teleológica aberta pelo “Apêndice”, Kant afirma, na Primeira proposição da *Idéia de uma história universal*, que todas as disposições de uma criatura estão destinadas a se desenvolver completamente e conforme um fim. A particularidade do homem em relação às demais criaturas é que ele tem disposições naturais voltadas para o uso da razão.

Assim, embora a perspectiva de ordenação da natureza segundo leis teleológicas tenha sido aberta por uma investigação que diz respeito ao uso teórico da razão, é por exigências próprias ao uso prático da razão que Kant articula teleologia e história. Pois, tal como insistimos no segundo capítulo, a razão (entendida como capacidade do homem de por fins a si mesmo, livre dos impulsos naturais) é uma faculdade que precisa ser desenvolvida, assim como

¹ Tese defendida por aqueles que entendem que somente no contexto da *Crítica da faculdade do juízo* Kant pôde formular uma “filosofia crítica da história”. Cf. Yovel, Y. *Kant and the philosophy of History*, op.cit, p.154-156. Conferir o primeiro capítulo dessa dissertação.

todas as demais disposições naturais. Nesse sentido, a história filosófica é uma idéia que permite conceber o momento futuro no qual a humanidade – por meio do cultivo de suas faculdades racionais, ao longo de uma série indefinida de gerações – alcançará o desenvolvimento completo de todas as suas disposições.

No terceiro capítulo, buscamos explicitar que a idéia de um *direito universal cosmopolita* é o fio condutor racional que orienta a elaboração da história filosófica: a constituição civil perfeita – considerada o único estado [*Zustand*] no qual a humanidade pode desenvolver completamente todas as suas disposições – é ao mesmo tempo *critério* de verificação dos progressos alcançados e *meta* em direção à qual a humanidade deve orientar seus esforços.

Com efeito, a história redigida segundo a idéia do direito – a idéia de uma história universal cosmopolita – não pode ser confundida com uma história empírica. Ela é uma “história de como *deveria* ser o curso do mundo [*wie der Weltlauf gehen müsste*], se ele fosse adequado a certos fins racionais”². Ela assume, portanto, feições hipotéticas. Daí a questão: qual é o valor de uma história hipotética, escrita segundo uma idéia? Segundo Kant,

“se se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil [...] esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas”³.

² Cf. IHU, Nona proposição, p.20 [VIII, 29], grifo nosso.

³ IHU, Nona proposição, p.20 [VIII, 29].

Portanto, a representação teleológica da natureza, segundo a qual é possível atribuir (num registro heurístico do discurso) um propósito da natureza para humanidade, torna *útil* a idéia de história, na medida em que permite expor a história humana como um sistema. Daí a oposição, estabelecida na nona proposição da *Idéia*, entre *Weltgeschichte* (história como sistema “que de certo modo tem um fio condutor *a priori*”, cuja elaboração é resultado de uma “tentativa filosófica”) e *Historie* (“história propriamente dita, composta apenas empiricamente”)⁴. A teleologia da natureza é, pois, a garantia de que a história elaborada segundo a idéia do direito é mais do que romance. Isto é, embora hipotética, a idéia de história encontra apoio em razões oferecidas por uma representação teleológica da natureza bastante justificável do ponto de vista da crítica da razão.

Distante da história empírica e tampouco fantástica [*schwärmerisch*], a idéia de uma história universal cosmopolita mostra-se como um guia de leitura da experiência histórica humana: ela é o fio condutor por meio do qual a razão se orienta na busca de atribuir sentido “àquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas”. De posse dessa idéia, o filósofo pode considerar um certo elemento da natureza humana, a insociável sociabilidade, *como* se ele fosse um meio para a realização do que a história filosófica toma como o propósito da natureza para a humanidade. O ingresso na sociedade civil e na confederação de nações é condição necessária para que a natural tendência humana à insociabilidade produza o melhor efeito: o

⁴ Cf. IHU, Nona proposição, p.22 [VIII, 30].

progresso da humanidade em direção à realização de todas as suas disposições.

Desse modo, o direito universal cosmopolita como propósito da natureza é o fio condutor que orienta a atividade de sistematização do conjunto das ações humanas. Com efeito, a partir desse fio condutor racional, é possível interpretar a experiência histórica *como se* ela apontasse para a realização completa do propósito da natureza. Daí Kant afirmar que, se observarmos a história dos povos, desde os gregos, passando pelos romanos, até o (seu) presente, descobrimos um curso regular de *aperfeiçoamento da constituição política*. Assim, engajados na tarefa de aperfeiçoar as instituições do direito, os homens podem esperar o momento futuro no qual terão desenvolvido completamente todas as suas disposições.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant:

KANT, I. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Ed. Fundação Calouste-Gulbenkian, 1989.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*, Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

_____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*, org. Ricardo R. Terra. São Paulo, Editora Iluminuras, 1995

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 2001.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. *Kant Political Writings*, Reiss, H. (org), Trad. Nisbet, H.B., Cambridge, Cambridge University Press, 2^a ed., 1996.

_____. *La philosophie de l'histoire*, Trad. Piobetta S., Éditions Montaigne, Paris, 1947.

_____. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2004.

_____. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1993.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1987.

_____. *Textos Seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes, 2^a ed, Petrópolis, Vozes, 1985.

Bibliografia de apoio:

CASTILLO, M. *Kant et l'avenir de la Culture*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*, PUC, Paris, 1969

DELEUZE, G. *Para ler Kant*. Trad. Sônia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro, Ed. F. Alves, 1976.

GIANNOTTI, J. A. "Kant e o espaço da história universal". In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

GUYER, P. "Nature, freedom and happiness: The third proposition of Kant's Idea for a Universal History", in: *Freedom, law and happiness*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 1992.

HERRERO, F. J. *Religion e historia en Kant*. Madrid, Ed. Gredor, 1987.

KEINERT, M. *Da idéia ao juízo: o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*. São Paulo, FFLCH-USP, dissertação de mestrado, 2001.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1983.

_____. “Uma escatologia para a moral”. In: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa, Ed. Presença, 1987.

PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris, J. Vrin, 1986.

PIMENTA, P. P. *A finitude da razão na filosofia prática de Kant*, Dissertação de Mestrado, Dep. Filosofia, FFLCH-USP, São Paulo, 1997.

SUZUKI, M. *O gênio romântico*, São Paulo, Ed. Iluminuras, 1998.

TERRA, R. R. *A política tensa*. São Paulo, Ed. Iluminuras, 1995.

TORRES FILHO, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, nº 7. São Paulo, 2001, p. 67-86.

VLACHOS, G. *La Pensée Politique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

WEIL, E. *Problèmes kantians*, Paris, J.Vrin, 1970.

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

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