



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação

Gabriel Martins Ferreira

**O PROJETO MODERNO DE UMA TEORIA DO SER
HUMANO SEGUNDO KANT: SOBRE AUTONOMIA E
PERFECTIBILIDADE**

Brasília, 2020

Gabriel Martins Ferreira

**O PROJETO MODERNO DE UMA TEORIA DO SER
HUMANO SEGUNDO KANT: SOBRE AUTONOMIA E
PERFECTIBILIDADE**

Dissertação submetida à banca examinadora da Universidade de Brasília (UnB) como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do prof. Dr. André Luis Muniz Garcia.

Linha De Pesquisa: **Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião.**

Brasília, 2020

RESUMO

Esta dissertação pretende estudar a articulação entre ética e antropologia no interior da filosofia de Immanuel Kant. Mais precisamente, pretende-se explorar o modo como Kant, a partir dos conceitos de autonomia (ética) e perfectibilidade (antropologia), procura elucidar uma das principais questões que permeiam a relação entre ética e antropologia, a saber, a pergunta *o que é o ser humano?* A relação entre autonomia e perfectibilidade torna-se uma das pedras angulares da filosofia prática kantiana, uma vez que é sobre ela que se assentam fundamentais reflexões de Kant concernentes não apenas à moral, mas também à história, à pedagogia e, principalmente, à antropologia. Nesse sentido, a presente dissertação se dividirá nos seguintes tópicos temáticos: o capítulo primeiro promove uma investigação de cunho histórico-filosófico. Nele visa-se a contextualizar no pensamento de Kant o momento em que três correntes filosóficas se entrecruzaram, ocasionando as linhas fundamentais de seu debate tanto sobre o conceito de autonomia quanto sobre o de perfectibilidade, quais sejam, as filosofias de Hutcheson, Wolff e Rousseau. O capítulo segundo executa uma dupla tarefa, a saber, caracterizar de modo preciso a compreensão kantiana das noções de progresso e perfeição a partir de seu posicionamento no interior do debate realizado pelo esclarecimento alemão do século XVIII, ao mesmo tempo em que busca apresentar o melhoramento moral humano tanto no registro filogenético quanto ontogenético, a partir da ideia segundo a qual os indivíduos, no limite de suas forças, também são parte decisiva no processo de aperfeiçoamento da espécie, o que salvaguardaria a filosofia kantiana da acusação de que desconsidera o papel dos indivíduos privilegiando apenas o gênero para a realização do progresso. O capítulo terceiro pretende investigar como as noções de teleologia, perfeição e destinação moral do ser humano dependem de uma conjunção entre antropologia moral e filosofia da natureza, viabilizada por uma doutrina teleológica da natureza. Uma tal doutrina teleológica serve de legitimação à pretensão kantiana de estabelecer uma visão moral do mundo e, portanto, compreender o progresso do ser humano como uma marcha contínua do gênero humano rumo à sua realização moral como espécie racional e livre.

Palavras-chave

Kant; Autonomia; Perfectibilidade; Humanidade; Antropologia

ABSTRACT

This dissertation aims to study the articulation between ethics and anthropology within Immanuel Kant's philosophy. More precisely, it intends to explore how Kant, from the concepts of autonomy (ethics) and perfectibility (anthropology), seeks to elucidate one of the main questions that permeate the relationship between ethics and anthropology, namely, the question *what is the human being?* The relationship between autonomy and perfectibility becomes one of the cornerstones of Kant's practical philosophy, since it is on it that Kant's fundamental reflections are based, concerning not only morality, but also history, pedagogy and, above all, anthropology. In this sense, the present dissertation will be divided into the following thematic topics: the first chapter promotes historical-philosophical research. It aims to contextualize in Kant's thought the moment in which three philosophical currents have intersected, causing the fundamental lines of his debate on both the concept of autonomy and that of perfectibility, namely, the philosophies of Hutcheson, Wolff and Rousseau. The second chapter carries out a double task: firstly, the chapter aims to characterize in a precise way how Kant comprehends the notions of progress and perfection from his positioning within the debate carried out by the German enlightenment of the 18th century. Secondly, the chapter seeks to present human moral improvement at both the phylogenetic and ontogenetic levels, from the idea that individuals, at the limit of their powers, are also a decisive part in the process of perfecting the species. This idea would safeguard the Kantian philosophy from the accusation that it disregards the role of individuals favoring only the genus for the achievement of progress. The third chapter intends to investigate how the notions of teleology, perfection and moral destiny of the human being depend on a conjunction between moral anthropology and philosophy of nature, made possible by a teleological doctrine of nature. Such a teleological doctrine serves to legitimize the Kantian pretension of establishing a moral vision of the world and, therefore, to understand the progress of the human being as a continuous march of the human race towards its moral realization as a rational and free species.

Key-Word

Kant; Autonomy; Perfectibility; Mankind; Anthropology

Siglas e Abreviações

A relação das obras kantianas, indicada abaixo, tem por objetivo orientar a conferência (cotejamento) dos trechos citados ao longo do presente trabalho. As referências seguem a paginação original dos escritos de Kant conforme à edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften*. Muitos dos trechos citados basearam-se em traduções para o português, quando havia traduções disponíveis. As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia. Eventuais traduções e/ou modificações nas traduções utilizadas de nossa autoria contam com referência ao original em nota de rodapé e foram submetidas ao escrutínio do orientador. As abreviações seguem o padrão estabelecido pela *Kant-Studien*.¹

***AA** - Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

***Anth** - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)* – *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, 1798.

***EEKU** - *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)* – *Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo*.

***GMS** - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)* – *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1785.

***GSE** - *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)* – *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime*, 1764

***HN** - *Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23): Anotações privadas*

***IaG** - *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)* – *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, 1784.

***KpV** - *Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)* – *Crítica da razão prática*, 1788.

***KrV** - *Kritik der reinen Vernunft* (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B) – *Crítica da razão pura* (citada conforme a paginação original A\B), 1781\1787.

***KU** - *Kritik der Urteilskraft (AA 05)* – *Crítica da faculdade do juízo* 1790.

***Log** - *Logik (AA 09)* – *Manual dos cursos de lógica geral*, 1802.

¹ A lista pode ser consultada no seguinte endereço:

https://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_2015_en.pdf
<Acesso em 16/vi/2019>

- ***MAM** - *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (AA 08) – *Começo conjectural da história humana*, 1786.
- ***MAN** – *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (AA 04) – *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, 1786.
- * **MS** - *Die Metaphysik der Sitten* (AA 06) – *Metafísica dos costumes*, 1797.
- ***MSI** – *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02) – *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, 1770.
- * **NG** - *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (AA 02) – *Ensaio para introduzir grandezas negativas em filosofia*, 1763.
- * **NTH** - *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (AA 01) – *História geral da natureza e teoria do céu*, 1755.
- * **Päd** - *Pädagogik* (AA 09) – *Sobre a pedagogia*, 1804.
- * **PND** - *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (AA 01) – *Nova explicação dos primeiros princípios metafísicos do conhecimento metafísico*, 1755.
- * **RezHerder** - *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (AA 08) – *Recensões das Ideias para história da filosofia da humanidade de J.G Herder*, 1785.
- * **RGV** - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA06) – *A Religião nos limites da simples razão*, 1793.
- * **TP** - *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08) – *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas não para a prática*, 1793.
- * **UD** - *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (AA 02) – *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, 1764.
- ***ÜGTP** - *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (AA 08) – *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia*, 1788.
- * **V-Anth/Fried** – *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer* (AA 25) – *Preleção do semestre de inverno 1775\1776 Friedländer*.
- * **V-Anth/Mensch** – *Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde* (AA 25) – *Preleção do semestre de inverno 1781\1782 Menshenkrunde*.
- * **V-Anth/Mron** – *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius* (AA 25) – *Preleção do semestre de inverno 1784\1785 Mrongovius*.

* **V-Anth/Pillau** - *Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25) – Preleção do semestre de inverno 1777\1778 Pillau.*

***WA** - *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08) – Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?, 1783.*

* **WDO** - *Was heißt sich im Denken orientiren? (AA 08) – O que significa orientar-se pelo pensamento, 1786.*

***ZeF** - *Zum ewigen Frieden (AA 08) – A Paz Pérpetua, 1795.*

Agradecimentos

Agradeço a meus pais, Maria Lúcia e Wanderley Ferreira, os primeiros grandes fomentadores de minha carreira acadêmica, cujo apoio incondicional e esforços me permitiram dedicar dedicação exclusiva à filosofia e à vida acadêmica. Sem o apoio dos dois, teria sido impossível chegar até aqui. Meu agradecimento a vocês não cabe em palavras.

À minha tia e madrinha, Selma Ferreira, que me recebeu durante alguns meses em sua casa de braços abertos, para que eu pudesse redigir parte desta dissertação enquanto minha casa se encontrava em obras.

Aos amigos de jornada, Caio Gomes, João Gabriel e Edson Cruz, que compartilharam comigo os percalços da jornada de formação desde os idos da iniciação científica na graduação.

À minha boa e paciente amiga Grazielly Silva pelas incansáveis e incontáveis horas de conversa que sempre me ajudaram a descansar e adquirir uma nova perspectiva sobre o texto.

Last, but not least, ao meu orientador e pai intelectual, André Luis Muniz Garcia, pela paciência, solicitude e brilhantismo com que conduziu a orientação desta dissertação, se há alguma consistência e mérito neste texto se devem em boa medida as intervenções dele.

Agradeço também à CAPES pela bolsa de fomento à pesquisa.

Sumário

Introdução.....	01
-----------------	----

CAPÍTULO PRIMEIRO:

DIRETRIZES TEÓRICAS PARA UMA ARTICULAÇÃO ENTRE AUTONOMIA E PERFECTIBILIDADE

1.1 – Kant entre franceses, ingleses e alemães: contextualização e direcionamento metodológico do objeto de pesquisa.....	09
1.2 – Lampejos antropológicos no contexto cosmológico da <i>História geral da natureza e teoria do céu</i>	10
1.3 – A discussão com Wolff e Hutcheson: A problematização do fundamento da moral.....	17
1.4 – Em direção a uma reflexão antropológica: a discussão acerca da virtude em GSE.....	27
1.5 – Excurso: Linhas diretrizes da teoria antropológico-perfectibilista de Rousseau.....	33
1.6 – A virada roussaeuísta de Kant contra Rousseau: as novas diretrizes metodológicas da antropologia.....	42
1.6.1 – O curso de 1775\75.....	48
1.6.2 – O curso de 1777\78.....	53
1.6.3 – O Curso de 1781\82.....	54
1.6.4 – O curso de 1784\85.....	57

CAPÍTULO SEGUNDO:

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DO PROGRESSO

2.1 – Do divino ao humano: sobre o antropocentrismo kantiano.....	61
2.2 – Notas sobre um debate alemão: progresso e perfeição do gênero humano.....	64
2.3 – O progresso enquanto desenvolvimento das disposições racionais do gênero humano.....	83
2.4 – A responsabilidade dos indivíduos para o progresso do gênero humano.....	94
2.5 – A transmissão do legado cultural do gênero humano: a importância da educação.....	104
2.6 – História e natureza: a emergência de um princípio teleológico.....	109

CAPÍTULO TERCEIRO:
TELEOLOGIA, PERFEIÇÃO E DESTINAÇÃO MORAL DO SER HUMANO

3.1 – Acerca da teleologia como princípio metodológico.....	121
3.2 – A unidade da natureza: o estatuto do conceito de conformidade a fins na primeira <i>Crítica</i>	123
3.2.1 – A validade objetiva da unidade sistemática.....	129
3.3 – A construção de um território comum entre natureza e liberdade: a função da conformidade a fins na terceira <i>Crítica</i>	135
3.4 – A conformidade a fins objetiva como princípio explicativo da organização dos seres vivos.....	148
3.5 – A natureza com um sistema de fins: a conformidade a fins relativa.....	153
3.6 – Antropologia moral e teleologia: elementos para uma contextualização.....	159
3.7 – À guisa de uma conclusão: teleologia, perfeição e destinação moral do gênero humano.....	165
Conclusão.....	179
Referências Bibliográficas.....	187

O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica da faculdade do juízo* embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediatamente, clara ou obscuramente, dado uma indicação. Deixa para as épocas futuras avaliar o gênio do homem que, a partir do ponto em que encontrou o Juízo filosofante, conduziu-o, muitas vezes como que guiado por uma inspiração superior, tão poderosamente em direção a seu fim último. (FICHTE. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada Filosofia*, 1794.)

A *Crítica da razão pura* (permita que eu vá ainda mais longe em minhas conclusões) é, justamente por causa disso, a única obra de sua espécie, porque vale para todos os sistemas ou – uma vez que todos os demais sistemas são cópias mais ou menos fiéis dos dois sistemas fundamentais – para ambos os sistemas, enquanto toda a tentativa de ir além da mera crítica só pode pertencer a um dos dois sistemas. A *Crítica da razão pura, como tal*, tem de ser justamente por isso inexpugnável e irrefutável, enquanto todo sistema que merecer esse nome tem de ser refutável por um oposto *necessário*. A *Crítica da razão pura*, enquanto houver filosofia, permanecerá como a única [...]. (SCHELLING. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, 1795.)

O conhecimento que aquele único ser humano, em UMA geração, hauriu imediatamente da vida e do mundo e assimilou e apresentou aos outros, já pronto e terminado, não pode tornar-se de imediato a propriedade do gênero humano, pois este nem sequer tem tanta força para receber como o gênio tem para dar. [...] Assim também, só através do tempo se tornará manifesta toda a força e importância da doutrina de Kant, quando algum dia, o próprio espírito do tempo, aos poucos reformado pelo influxo daquela doutrina e transformado em seu mais importante e íntimo aspecto, dê testemunho do poder daquele espírito gigante. (SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*, 1818).

Pode ser antiquado, mas creio que também hoje nos encontramos ainda, como Kant, diante do problema de explicar onde o conhecimento objetivante, o discernimento moral e a força do juízo estético encontram sua unidade procedimental (HABERMAS. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos*)

Introdução

Esta dissertação pretende estudar a articulação entre ética e antropologia no interior da filosofia de Immanuel Kant. Mais precisamente, a partir da relação entre os conceitos-guia *autonomia* e *perfectibilidade*, pretende-se apresentar o modo como Kant procura elucidar a origem, o desenvolvimento e o alcance de uma das principais questões que permeiam aquela importante relação entre ética e antropologia, a saber, a pergunta *o que é ser humano?* Para cumprir tal desiderato, o caminho escolhido ao longo deste estudo foi o de apresentar (I) a emergência da questão da autonomia humana no interior das reflexões filosóficas de Kant e (II) expor e justificar a tese kantiana de acordo com a qual o ser humano é o único ser capaz de se aperfeiçoar, argumento que vale como uma das pedras angulares da filosofia kantiana, uma vez que é sobre ele que se assentam fundamentais reflexões de Kant no que tange, por certo, à moral e à antropologia, mas também à história e à pedagogia, como pretendemos mostrar ao longo deste trabalho.

O estatuto da antropologia dentro do sistema filosófico de Kant vem sendo estudado com mais afinco pela pesquisa especializada nos anos mais recentes, o que acarreta uma variedade de interpretações ainda conflitantes acerca do papel desempenhado pela antropologia no “sistema” kantiano (e não falamos aqui apenas da fase da filosofia crítica). Em linhas muito gerais, pode-se dizer que um tal conflito se dá pelo fato de no conjunto das obras de Kant não haver uma obra composta, e sistematicamente conduzida, sobre o papel e estatuto da antropologia enquanto ciência do ser humano. Nesse sentido, este estudo optou por um recorte bibliográfico que abrange um grande arco temporal de produção intelectual por parte de Kant, pois o ponto de partida desta dissertação se dá com aquele que talvez seja o mais antigo registro de uma preocupação antropológica de Kant, refiro-me ao apêndice da *História geral da natureza e teoria do céu* de 1755, e se estende até obras publicadas na década de 1790. Tudo isso nos pareceu necessário, já que tínhamos em vista examinar como os conceitos de autonomia (ética) e perfectibilidade (antropologia) se relacionam em face da construção por parte de Kant de uma teoria do ser humano projeto que, como pretende-se sustentar, perpassa sua obra como um todo.

Tal amplitude temática e temporal do desenvolvimento intelectual de Kant faz com que o(s) sentido(s) que a antropologia assume no pensamento kantiano nem sempre seja(m) claro(s) e evidente(s) para o leitor, todavia, é bastante citada e conhecida uma passagem das aulas de

lógica de Kant na qual oferece emblematicamente uma decisiva referência ao estatuto da antropologia em seu sistema filosófico:

Em sua significação última, a filosofia é a ciência da relação de todo conhecimento e uso da razão com a meta final da razão humana, o fim supremo a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar. O campo da filosofia, nesta significação cosmopolítica pode reduzir-se às seguintes questões: (1) que posso saber?; (2) que devo fazer?; (3) que me é permitido esperar?; (4) que é o ser humano? (*Was ist der Mensch?*) A metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia, à quarta. *Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última.* (Log. AA: 09, pp.24-25. Grifos meu. Tradução modificada por mim)

Em vista do fato de que todas as questões filosóficas poderiam ser reduzidas àquela sobre *o que é ser humano*, a função e o lugar ocupado pela antropologia kantiana parecem ser um quebra-cabeças a ser montado, de modo que a questão antropológica extrapola o tratamento oferecido pela obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798. Pensando no todo, buscaremos também examinar outras obras fundamentais, tais como a *Crítica da razão prática* (1788), *Crítica da faculdade do juízo* (1790) e, especialmente, os opúsculos *Ideia universal da história com um propósito cosmopolita* (1784), *Resposta à pergunta 'O que é esclarecimento?'* (1784), *Começo conjectural da história humana* (1786), obras, aliás, que abordam, para além de questões sobre ética, uma temática claramente antropológica, conforme será apresentado em detalhe no capítulo segundo desta dissertação.

Apesar de estar presente nos diversos campos de sua reflexão filosófica (especialmente o âmbito da filosofia prática), quando se atenta para o uso do termo antropologia, dentro dos escritos de filosofia prática de Kant, o que se percebe é a relação que a antropologia mantém com a ética e, nesse sentido, o leitor cria a justa expectativa de que a relação entre a *philosophia moralis pura* (ética) e a *philosophia moralis applicata* (antropologia) seria desenvolvida por Kant em detalhe em algum momento posterior de sua produção intelectual. Todavia, esta expectativa do leitor é frustrada, pois quando se percorre a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785); a *Crítica da razão prática* (1788); a *Metafísica dos costumes* (1797); a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), ou o vastíssimo material das *Preleções de antropologia*, ou *Preleções de filosofia moral*, compostos a partir da compilação das notas dos estudantes que frequentaram os cursos ministrados por Kant durante sua longa atividade docente na Universidade de Königsberg e publicados postumamente, em nenhum momento Kant apresenta de modo claro e explícito como a antropologia se relaciona com a ética, tampouco há, salvo engano, algum lugar do *corpus* dedicado especificamente a desenvolver sistematicamente a relação entre ética e antropologia.

O que o leitor encontrará ao longo da obra de Kant são apenas alusões à relação entre ética e antropologia. Lê-se na *Metafísica dos costumes*:

Assim como em uma metafísica da natureza, porém, devem existir princípios para a aplicação daqueles princípios universais supremos de uma natureza em geral aos objetos da experiência, também *uma metafísica dos costumes não pode deixar de tê-los, e precisaremos tomar frequentemente como objeto a natureza particular do ser humano, cognoscível apenas pela experiência, para nela mostrar as conclusões dos princípios morais universais* sem por meio disso tirar algo da pureza dos últimos, nem pôr em dúvida sua origem a priori. – Isso quer dizer apenas que uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela. *A contraparte de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria as condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da realização das leis da primeira na natureza humana: a produção, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular)* e, de igual modo, outros ensinos e prescrições fundados na experiência. (MS AA:06, pp.216-17. Grifos meu)

O que se poderia extrair a partir disso é que rastrear esta relação entre antropologia e ética exige, antes de mais nada, montar um quebra-cabeças cujas peças encontrar-se-iam em diversas obras, a contar aquelas sobre a história, a pedagogia e a ética. Estas obras não deveriam ser tomadas como mero diletantismo por parte de Kant, ou simplesmente como parte de uma intervenção pública do filósofo, mas antes tais obras deveriam ser consideradas pelo prisma da divisão estabelecida pelo próprio Kant no âmbito da filosofia prática, quer dizer, não como partes isoladas, mas como partes de uma doutrina coerente que em seu pressuposto tem uma estrita relação (metodológica e temática) entre ética e antropologia. De fato, Kant insiste que a ética e a antropologia estão ligadas de modo tão íntimo que “a moralidade não pode existir sem a antropologia”². Mas de que modo se dá esta ligação estreita entre a ética e a antropologia?

Na breve descrição que Kant oferece acerca da relação entre antropologia e ética na passagem supracitada da *Metafísica dos costumes*, consta que a antropologia trata disto, a saber, de “condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da *realização* das leis da primeira [i.e. da metafísica dos costumes] na natureza humana”. Nesse sentido, a antropologia deve propor uma teoria do ser humano, e assim entender as condições por meio das quais efetivar-se-ia a moralidade no mundo. Sem a antropologia os princípios puros da ética (o dever) não poderiam jamais ser aplicados aos contextos concretos da existência humana, conforme consta justamente em uma de suas lições de ética:

² „die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen“ (V-Mo/Collins AA:27, p.244)

[...] os discursos do púlpito de tais exortações são muito vazios, se o orador não olhar para a humanidade ao mesmo tempo [...]. Portanto, é preciso conhecer o ser humano, [conhecer] se ele pode fazer o que lhe é exigido. (V-Mo/Collins AA:27, p.244)³

Não é possível simplesmente apresentar a moralidade como um conjunto de regras e princípios que deveriam comandar o ser humano em seu agir; é preciso ainda uma reflexão complementar a esta, a saber: é possível para o ser humano agir moralmente? E é por isso que antropologia é necessária para a moralidade, pois é preciso conhecer o ser humano segundo suas faculdades e disposições, com vistas a compreender o que podem estas faculdades e disposições para daí então buscar aplicar os princípios morais puros à vida concreta dos homens. Em uma formulação condensada: a antropologia vem auxiliar a ética no que tange a permitir com que os seres humanos possam “sentir o *progresso* de sua faculdade de julgar”.⁴ Dito de modo geral aqui, poder-se-ia descrever a relação entre ética e antropologia nos seguintes termos: a antropologia tendo por objeto de estudo o ser humano, estabelece um conhecimento necessário para compreender o modo como é possível ao ser humano agir moralmente, isto é, a antropologia estabelece as condições humanas a partir das quais pode-se reivindicar algo como a moralidade ao mesmo tempo em que reivindica a ideia de que *o ser humano no exercício de sua liberdade é capaz de se aperfeiçoar moralmente*.

Vale mencionar aqui também o prefácio da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, outro momento em que Kant alude à relação entre ética e antropologia:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o ser humano se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o ser humano pode aplica-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último. [...] Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser de tal ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do ser humano; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode deve fazer como ser que age livremente (Anth. AA: 07, p.119).

Nota-se que o ser humano necessita desenvolver suas faculdades e pré-disposições naturais sem as quais não poderia se tornar *o que ele propriamente é*. Nesse contexto, sobressai-se a ideia de que o ser humano é um ser capaz de se aperfeiçoar, isto é, é capaz de desenvolver a si mesmo independentemente daquilo que a natureza lhe impõe, e tal capacidade para “desenvolver a si mesmo moralmente” é a *perfectibilidade*.⁵ Do ponto de vista da antropologia kantiana, a

³ „die Kanzel Reden von solchen Ermahnungen sind sehr leer, wenn der Redner nicht zugleich auf die Menschheit sieht [...]. Daher muß man den Menschen kennen, ob er auch das thun kann, was man von ihm fordert“.

⁴ KpV AA:05, p.154. Grifo meu

⁵ Embora Kant não empregue o termo perfectibilidade usualmente em suas obras, especialmente pelo caráter rousseauísta que o termo adquiriu, eu utilizo o termo perfectibilidade aqui em uma acepção um pouco mais sóbria, por assim dizer. O sentido de perfectibilidade assumido neste trabalho é o de transformação do ser humano, isto é,

perfectibilidade diz respeito fundamentalmente à concepção segundo a qual o ser humano é capaz de desenvolver-se para além da condição de mera animalidade, isto é, o ser humano desenvolve-se para além daquilo que a natureza faz dele, portanto, o ser humano é um ser que age autonomamente (livremente) sob a forma de um progresso. Nesse sentido, através do desdobramento do tema da liberdade no âmbito de sua reflexão filosófica Kant apresenta o princípio supremo da moralidade e oferece sua justificativa para a concepção da liberdade enquanto autonomia, ao mesmo tempo em que argumenta que o ser humano, justamente pelo fato de ser livre, é encarado como um ser capaz de se aperfeiçoar. Nesse sentido, aquela teoria ética baseada no dever (autonomia) tal como pensada por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, levada adiante pela *Crítica da razão prática* e pela *Metafísica dos costumes*, deveria ser combinada com uma teoria antropológica calcada na concepção de progresso moral do ser humano (perfectibilidade), buscando com isso demonstrar que o ser humano através de sua liberdade não somente pode, mas também deve ser responsável pela formação (pelo processo de desenvolvimento) de seu próprio caráter, o que denota um perpétuo *aprimoramento* do ser humano em vista de sua autorrealização (ideal da autonomia), dando de fato um salto para além daquilo que poderia ser esperado a partir de seu desenvolvimento como mera espécie animal.

A perfectibilidade associada à autonomia se converte, em última instância, em um dever para o gênero humano, uma vez que o “ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo *adquirido*” (Anth AA:07, p.294). A perfectibilidade na teoria kantiana assume contornos notadamente éticos e se liga intimamente a uma noção teleológica de perfeição contemplada na noção de *Bestimmung des Menschen* (destinação do ser humano), que, dito aqui de modo muito geral, representa a tentativa kantiana de oferecer *coordenadas morais* que permitam traçar o caminho percorrido pela espécie humana, ao mesmo tempo em que estabelece o horizonte futuro que deve orientar o agir humano para a realização de sua liberdade. A noção de *Bestimmung des Menschen* permite a Kant compreender os processos de transformações históricas, morais e culturais nos quais se inscrevem o gênero humano, permite descrevê-los como estando numa marcha contínua em direção a um fim racionalmente estabelecido, ainda que tal marcha seja infinita em relação ao tempo de sua realização.⁶ A noção de *Bestimmung des Menschen* no interior da antropologia

a ideia segundo a qual o ser humano é dotado de uma capacidade de progredir (em termos morais), o que por sua vez, permitiria a compreensão histórica (no tempo) do processo de transformação do ser humano.

⁶ IaG AA:07, p.30: “Descobrir-se-á, creio eu, um fio condutor, que não só pode servir para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas, ou para arte política de predição de futuras mudanças políticas (utilidade que já se tirou da história dos homens, apesar de ela se ter considerado como resultado desconexo de uma liberdade

kantiana permite ao filósofo compreender a unidade do gênero humano não como uma unidade meramente abstrata, mas como uma unidade concreta, e é também por isso que, segundo Kant, um conhecimento da espécie humana (antropologia) em sua destinação moral (ética) *somente é possível através do conhecimento de sua história* (quer dizer, do processo de desenvolvimento do ser humano no tempo).

Em face dessa temática, a presente dissertação desenvolver-se-á da seguinte maneira: o capítulo primeiro busca promover uma investigação de cunho histórico-filosófico, que contextualize no pensamento de Kant o momento em que três correntes filosóficas se entrecruzaram, ocasionando as linhas diretivas de seu debate tanto sobre o conceito de autonomia quanto sobre o de perfectibilidade, quais sejam: as filosofias de Hutcheson, Wolff e Rousseau. A obra de Rousseau obtém destaque em nossa análise devido ao fato de Rousseau – ou mais precisamente, sua proposta de uma teoria do ser humano – representar um ponto de viragem, segundo nossa hipótese interpretativa, nas considerações de Kant acerca não somente da moral, mas fundamentalmente da história e da antropologia.

O capítulo segundo procura contextualizar de modo preciso a compreensão de Kant do progresso a partir de fundamentos antropológicos, apresentando o modo como ele se posiciona no interior do debate realizado pelo iluminismo alemão do século XVIII, ao mesmo tempo em que busca apresentar a relação recíproca entre indivíduo e espécie no que concerne ao melhoramento moral humano, a partir da ideia segundo a qual os indivíduos, no limite de suas forças, também são parte relevante no processo de aperfeiçoamento da espécie, o que salvaguardaria a filosofia kantiana da acusação de que desconsidera o papel dos indivíduos privilegiando apenas o gênero quando reflete sobre a realização do progresso.

O capítulo terceiro parte das conquistas conceituais alcançadas pelo capítulo anterior no que tange ao modo como Kant, entre 1784 e 1790, aperfeiçoa o corpo conceitual e teórico de sua filosofia transcendental com vistas a oferecer consistência teórica à ideia de que a natureza poderia ser considerada sob a ideia de um todo orgânico dirigido por uma princípio teleológico. Fala-se em conjunção de antropologia moral e filosofia da natureza, na medida em que, a partir do princípio da conformidade a fins, Kant se vale de um esquema conceitual advindo da investigação atinente à filosofia da natureza (a teleologia) para explicar um fim propriamente

sem regras!), mas também (o que não se pode esperar com fundamento, sem pressupor um plano da Natureza) **se pode abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o gênero humano se representa ao longe como atingindo finalmente o estado em que todos os germes que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra.** Semelhante *justificação* da Natureza – ou melhor da *Providência* – não é nenhum motivo irrelevante para escolher um ponto de vista da consideração do mundo” (Negrito adicionado por mim).

humano: a autorrealização moral. Em vista disso, o capítulo estruturara-se na análise do Apêndice à Dialética transcendental da *Crítica da razão pura* de 1781 e da segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo*, sobre a crítica da faculdade do juízo teleológico, com vistas a mostrar o modo pelo qual Kant legitima sua pretensão de estabelecer uma visão moral do mundo e, portanto, compreender o progresso do gênero humano a partir do horizonte normativo imposto por uma doutrina teleológica da natureza, justamente como uma exigência contínua do gênero humano rumo a sua autorrealização moral.

CAPÍTULO PRIMEIRO:

DIRETRIZES TEÓRICAS PARA UMA ARTICULAÇÃO ENTRE AUTONOMIA E PERFECTIBILIDADE

*[...] É preciso estudar o ser humano: não somente aquele que foi deformado pela figura mutável que seu estado contingente imprimiu nele e que enquanto tal ficou quase sempre ignorado dos próprios filósofos; mas a natureza do ser humano que sempre permanece e sua posição peculiar na criação, para que se saiba qual perfeição lhe é adequada no estado da simplicidade rude e qual no estado da simplicidade sábia, e qual ao contrário a norma de seu comportamento quando, abandonando ambos os limites, trata de tocar o grau supremo da excelência física ou moral, porém, desviando-se mais ou menos de ambas. (KANT, *Anúncio do programa de suas preleções do inverno de 1765-66*)*

1.1 – Kant entre franceses, ingleses e alemães: contextualização e direcionamento metodológico do objeto de pesquisa

Conforme aquilo que foi anunciado na introdução desta dissertação, este primeiro capítulo procura oferecer uma reconstrução histórico-filosófica que possibilite compreender o modo pelo qual se deu o interesse de Kant pela relação entre autonomia e perfectibilidade, quer dizer, por uma aproximação entre fenômenos éticos e antropológicos. Nesse sentido, este capítulo está sustentado por três linhas mestras, quais sejam, (I) tematizar o debate de Kant com a filosofia moral britânica (personalizada aqui neste capítulo primeiro na figura de Hutcheson) e com a moral intelectualista de Wolff; (II) analisar os aspectos centrais da assim chamada antropologia perfectibilista de Rousseau e, por fim, (III) mostrar como a partir do influxo da teoria do ser humano de Rousseau a investigação kantiana vai paulatinamente sendo direcionada rumo a uma concepção de ser humano pautada por um componente histórico capaz de oferecer um fundamento que legitime a tese segundo a qual há um aperfeiçoamento moral do *gênero humano*.

Diante de uma tal caracterização, poder-se-ia suscitar certa estranheza a opção aqui feita por começar com obras anteriores a 1780, uma vez que as obras de Kant devotadas aos temas da ética e da antropologia propriamente ditos somente vieram à luz quando o filósofo já contava com mais de sessenta anos de idade e já possuía uma carreira consolidada como professor e pesquisador. Se levamos em conta que sua produção intelectual até então era dedicada especialmente aos problemas de cunho epistemológico e científico, ou de fundamentação teórica da metafísica, despertaria alguma estranheza que o próprio Kant tenha sustentado que o caráter fundamental de seu pensamento seria eminentemente prático. Pois, se de fato o âmbito prático é o mais importante da reflexão kantiana, por que o filósofo teria se mantido em silêncio sobre tais temas até a década de 1780?

Segundo uma determinada linha de interpretação na pesquisa especializada, o interesse de Kant por questões de cunho ético ou antropológico teria sido forjado gradativamente e de maneira episódica ao longo dos anos na medida em que, em sua reflexão, eram recepcionados diversos influxos como os que vinham da tradição britânica e de Rousseau. Segundo essa perspectiva, os eventuais interesses em ética e antropologia pelo jovem Kant seriam apenas uma consequência de tais influências.⁷ Desde já, contesta-se tal hipótese, uma vez que, segundo me

⁷ É o caso de MENZER (1899); e PAULSEN (1904) que sustentam que assimilação kantiana da doutrina do sentimento moral de Hutcheson teria sido feita de maneira completamente acrítica por parte de Kant. SCHNEEWIND, 2001, pp.528-32, que além de endossar a tese destes outros intérpretes acerca da relação entre

parece (e pretendo mostrar isso na análise a ser executada por este capítulo primeiro), as influências advindas da filosofia britânica e de Rousseau jamais foram assumidas sem um exame minucioso por parte de Kant, de modo que, segundo a hipótese que será adotada neste trabalho, as posições de Kant relativas ao tema do progresso moral do gênero humano apresentadas nos textos publicados especialmente a partir da década de 1780 são desdobramentos de um profundo e longo diálogo crítico que se estabeleceu a partir da década de 1760 com três grandes tradições filosóficas que se entrecruzaram em sua reflexão: refiro-me às tradições inglesa (com Hutcheson), francesa (com Rousseau) e alemã (com Wolff).

Em face dessa caracterização, o propósito deste capítulo não é empreender um estudo do processo de formação da ética e da antropologia kantiana, tampouco o de uma exegese dos textos kantianos anteriores a 1780. Interessa recuperar, ainda que em linhas gerais e de modo não exaustivo, os “marcos” da trajetória intelectual de Kant que suscitaram, no interior de sua filosofia, a necessidade de articular uma teoria moral baseada na autonomia e uma teoria antropológica sustentada na perfectibilidade. Pretendo investigar o modo como esta problemática surge no pensamento de Kant a partir de um profundo e profícuo debate com duas tendências latentes na história da filosofia (e que abarcam as tradições antes mencionadas), cuja preocupação era o estabelecimento de um fundamento moral capaz de legitimar universalmente o agir humano, refiro-me, por um lado, à filosofia moral britânica e, por outro, a filosofia racionalista de orientação wolffiana, dominante nas universidades alemãs à época da formação de Kant. A partir do debate primeiro com Wolff e depois com Hutcheson, o presente capítulo, ato contínuo, procurará apresentar a importância seminal que o pensamento de Jean-Jacques Rousseau assumiu, como uma espécie de “terceira margem”, no modo como Kant passou a tratar o problema da transformação histórica do gênero humano. Como pretendo mostrar, o modo como o genebrino concebe o processo de transformação histórica do ser humano (seção 1.6) abre espaço para uma nova compreensão acerca da natureza humana por parte de Kant, e esta é talvez a grande herança que Rousseau legou a Kant, já que a concepção do genebrino acerca da perfectibilidade é responsável por ativar na filosofia kantiana a emergência de uma teoria antropológica capaz de justificar o progresso moral do gênero humano.

1.2 – Lampejos antropológicos no contexto cosmológico da *História geral da natureza e teoria do céu*.

Kant e Hutcheson, também minimiza a importância de Rousseau, reduzindo-a a um simples traço biográfico de Kant.

Entre março e setembro de 1755, Kant publicou dois importantes tratados, *História geral da natureza e teoria do céu* (doravante, NTH) e a *Nova explicação dos primeiros princípios metafísicos do conhecimento* (doravante, PND), respectivamente.⁸ Pode suscitar alguma curiosidade o fato de que em um espaço tão curto de tempo o filósofo tenha publicado duas obras de natureza temática tão distinta, uma vez que, genericamente falando, NTH trata de cosmologia enquanto PND possui uma natureza temática de cunho ontológico, de modo que este salto abrupto já desencadeou dificuldades de compreensão dentro da literatura secundária.⁹ Todavia, em uma análise mais detida ser-nos-ia possível notar que a ontologia de PND serviria como complemento à cosmologia de NTH, ou dito de outro modo: de maneira mais específica, Kant pretende com PND desenvolver uma dedução ontológica para os possíveis princípios causais do universo, discutidos em NTH, dentre os quais se encontra a *liberdade humana*.¹⁰ Gostaria de neste primeiro momento destinar minha atenção a NTH, por lá se encontrar os primeiros “lampejos”, num contexto temático cosmológico, das preocupações antropológicas de Kant.¹¹

NTH representa o marco efetivo da “conversão”, por assim dizer, de Kant à doutrina newtoniana. Todavia, tal conversão não foi uma aceitação passiva por parte de Kant, pois o propósito kantiano era o de complementar a teoria newtoniana oferecendo um modelo explicativo que levasse em consideração uma hipótese metafísica sistemática.¹² Isto pode ser claramente percebido na tentativa de Kant nas duas primeiras partes de NTH de preencher a lacuna na explicação de Newton acerca da origem do sistema solar. A ordem que se pode observar no comportamento dos planetas não poderia ser explicada devido à ausência de causas mecânicas no vácuo. Na visão de Newton, Deus não teria atribuído às substâncias que constituem os corpos físicos uma determinada quantidade de movimento, daí por quê, na impossibilidade de uma explicação científica, Newton se viu forçado a recorrer à mão de Deus como princípio explicativo da regularidade dos movimentos planetários e de perfeição da ordem da natureza. Todavia, Kant é contrário ao pressuposto de que, para explicação de uma teoria científica, se deva buscar uma explicação sobrenatural para o desenvolvimento do cosmos.¹³ O recurso à mão de Deus, ou à necessidade da admissão de milagres, consiste em, ao fim e ao

⁸ A análise que se segue está apoiada em CUNHA (2017). Especialmente no capítulo primeiro.

⁹ CASSIRER, 1981, pp.92-4.

¹⁰ Cf. CUNHA, 2017, p.44; SCHÖNFELD, 2000, p.129.

¹¹ As traduções de NTH serão de nossa responsabilidade.

¹² Cf. SCHÖNFELD (2000); FRIEDMAN (1992).

¹³ Cf. NTH AA:01, pp.222-25.

cabo, ter de admitir a falta de estabilidade na constituição do universo, o que levaria, em última instância, à negação da dignidade de Deus como o criador do cosmos.¹⁴

Em NTH, a atuação de Deus na natureza não se dá de maneira aleatória, seria possível encontrar as impressões do criador que seriam evidências de sua “arte secreta” (NTH AA:01, p. 229), nos aspectos naturais que estariam acessíveis para nós. A marca da criação poderia ser vista, segundo Kant, nas características intrínsecas da matéria que seriam indicações de um “esforço essencial” (NTH AA:01, p.226). É nesse sentido que Kant comenta:

A mais simples, as propriedades mais universais que parecem ter sido projetadas sem qualquer intenção, a matéria que parece ser meramente passiva e carente de formas e aparatos, tem, em seu mais simples estado, um esforço para formar, através de um desenvolvimento natural, uma constituição mais perfeita (NTH AA:01, p.263).¹⁵

A atividade da matéria, segundo podemos depreender da passagem acima, seria uma espécie de impulso em direção a um estado de *perfeição* que revelar-se-ia dentro do *systema naturae* como a expressão de uma inteligência criadora. Para esse modelo explicativo, as leis da mecânica, que atraem e limitam a matéria, gerariam “belas combinações” (NTH AA:01, p.228). Seria como se Deus tivesse implantado no núcleo da natureza uma arte secreta capaz de “formar em si mesma a partir do caos a constituição de um mundo perfeito” (NTH AA:01, p.229). É desse modo que Kant pretende responder a Newton acerca da possibilidade de o universo nascer e se organizar de modo independente a partir da matéria.

De acordo com Kant em NTH, a harmonia dos entes naturais originada segundo um mecanismo autônomo seria a mais bela prova da existência de Deus. A natureza mostraria não apenas a perfeição em cada um de seus produtos, mas também a perfeita harmonia entre todos os seres:

Disso se segue que as suas propriedades essenciais não podem ter necessidade independente, mas antes que elas devem ter sua origem em um único entendimento enquanto fundamento e fonte de todos os seres, e no qual elas tenham sido projetadas sob relações mútuas. Todas as coisas que se relacionam umas com as outras em uma harmonia recíproca devem estar combinadas umas com as outras em um único ser do qual todas elas dependem. Portanto, há um ser de todos os seres, um entendimento infinito e uma sabedoria autossuficiente, por meio da qual a natureza também desenha sua origem na inteira quintessência de suas determinações segundo suas possibilidades. (NTH AA:01, pp.333-34)¹⁶.

¹⁴ Cf. NTH AA:01, p.311.

¹⁵ „Die einfachsten, die allgemeinsten Eigenschaften, die ohne Absicht scheinen entworfen zu sein, die Materie, die bloß leidend und der Formen und Anstalten bedürftig zu sein scheint, hat in ihrem einfachsten Zustande eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwicklung zu einer vollkommenern Verfassung zu bilden.“

¹⁶ „Hieraus folgt, daß ihre wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können, sondern daß sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie unter gemeinschaftlichen Beziehungen entworfen sind. Alles, was sich auf einander zu einer gewechselten Harmonie bezieht, muß in einem einzigen Wesen, von welchem es insgesamt abhängt, unter einander verbunden werden. Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständig Weisheit,

Diante da prova da existência de Deus proporcionada pelos arranjos perfeitos advindos da atividade teleológica da matéria, isto é, a capacidade que matéria tem de se organizar para, a partir de um estágio de caos, atingir um estado ulterior de perfeição, uma dificuldade emerge no horizonte explicativo de NTH: se no curso natural de desenvolvimento do cosmos todas as possibilidades estariam submetidas necessariamente à existência de Deus, seria necessário apresentar uma resposta para as aparentes irregularidades da natureza, especialmente àquelas que se especificam no problema da existência do mal no mundo e conclamam uma investigação sobre a *liberdade humana e a posição do gênero humano* dentro da criação.

Estes problemas emergem na condução dos argumentos de NTH, sem que isso signifique que Kant tenha neste momento de sua reflexão uma resposta a eles, ainda que na terceira parte de NTH ensaie uma tentativa de resposta justamente ao problema da liberdade e da origem do mal. NTH tem em seu horizonte filosófico questões de cunho cosmológico e científico, bem como de ordem moral e religiosa. Já nesta obra de juventude, Kant parece admitir certos limites para a razão teórica, uma vez que aquilo que não pode ser alcançado adequadamente pela investigação especulativa poderia ao menos ser vislumbrado pela imaginação. E, nesse sentido, a ânsia por uma espécie de conhecimento que não pode ser fundamentado cientificamente, isto é, segundo o modelo matemático-geométrico de Newton, conduz Kant à elaboração de um apêndice no qual se encontra uma hipótese “que contém em si uma tentativa de comparação entre os habitantes de diversos planetas com base nas analogias da experiência” (NTH AA:01, p.349). O propósito do apêndice de NTH é superar os limites da teoria universal dos céus, a incapacidade de oferecer uma explicação que pudesse justificar a harmonia entre a ordem empírico-material e a ordem formal-racional, representada nos propósitos de uma forma de vida inteligente. Ao fim e ao cabo, o propósito do apêndice é lançar um questionamento sobre o *lugar e a função do gênero humano* no desenvolvimento do cosmos. Assim, diz Kant:

O ser humano, que é o único entre todos os seres racionais com que nós estamos familiarizados, ainda que sua constituição interna seja um problema inexplorado, servirá como base e ponto de referência nesta comparação. Nós vamos considerá-lo aqui não a partir de suas qualidades morais, tampouco a partir dos aspectos físicos de sua constituição; nós vamos examinar apenas as limitações que sua capacidade para pensar racionalmente e o movimento de seu corpo que obedece a ela sofreria por meio da

vorhanden, daraus die Natur auch sogar ihrer Möglichkeit nach in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen ihren Ursprung zieht“.

propriedade da matéria, à qual está ligado, proporcional à distância que ele [o corpo] está do sol. (NTH AA:01, p.355)¹⁷

Kant relaciona a atividade do espírito, que é a capacidade de ter representações claras do mundo e de discerni-las entre si, com a densidade material do corpo que é aferida a partir da composição deste em relação à sua distância do sol, que é a origem do calor que possibilita a existência de vida em qualquer parte do universo. O corpo é responsável pelas interações com o mundo externo, recebendo impressões e emoções, e é função do corpo repetir e conectar estas impressões, o que propriamente já seria atividade do raciocínio. No ser humano, devido à sua peculiar constituição material, a atividade do pensamento se encontra em dificuldades, pois ainda que o corpo humano cresça e se desenvolva e suas capacidades intelectuais e espirituais acompanhem o desenvolvimento do corpo elas não alcançam sua perfeição. As capacidades espirituais e intelectuais se desenvolvem em um estágio prematuro simplesmente como um meio que torna possível satisfazer as necessidades gerais ligadas à conservação da vida. Kant considera que “alguns seres humanos permanecem neste estágio de desenvolvimento”, enquanto outros desenvolvem as capacidades intelectuais – a capacidade de usar de modo livre e correto o entendimento –, e que, dentre elas, a capacidade de alcançar o controle das próprias paixões (a capacidade moral) é obtida apenas tardiamente, sendo que algumas pessoas jamais alcançariam tal estado de desenvolvimento espiritual.

A rudeza da composição material do ser humano é “a causa da preguiça que mantém as capacidades da alma em constante cansaço e impotência”, sendo que nesta rudeza está a “fonte não só do vício, mas também do erro” (NTH AA:01, p.357). Todavia, a composição material peculiar do ser humano, que é responsável por restringir a atividade do espírito, segundo a hipótese kantiana em NTH, deveria ser distinta dos habitantes hipotéticos de outros planetas já que a composição material destes supostos habitantes teria “um essencial relacionamento ao grau de influência [...] proporcional a sua distância”. Nesse sentido, os habitantes de Mercúrio e Vênus teriam uma composição material mais densa, que seria restritiva da capacidade de pensamento, enquanto os habitantes de planetas como Júpiter e Saturno teriam uma composição material mais leve e volátil e estariam em conformidade com as condições dos mais sublimes

¹⁷ „Der Mensch, welcher unter allen vernünftigen Wesen dasjenige ist, welches wir am deutlichsten kennen, ob uns gleich seine innere Beschaffenheit an noch ein unerforschtes Problem ist, muß in dieser Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspunkte dienen. Wir wollen ihn allhier nicht nach seinen moralischen Eigenschaften, auch nicht nach der physischen Einrichtung seines Baues betrachten: wir wollen nur untersuchen, was das Vermögen, vernünftig zu denken, und die Bewegung seines Leibes, die diesem gehorcht, durch die dem Abstände von der Sonne proportionirte Beschaffenheit der Materie, an die er geknüpft ist, für Einschränkungen leide“.

atributos espirituais. É com esta explicação que Kant estabelece a posição intermediária do gênero humano segundo a sua localização no cosmos:

A natureza humana, que, na hierarquia dos seres, ocupa como se fosse um degrau do meio, vê a si mesma entre dois limites extremos da perfeição, igualmente distantes de ambos os fins. Se a ideia da mais sublime classe de criaturas racionais que habitam Júpiter ou Saturno desperta-lhe ciúmes e lhe humilha pelo conhecimento de sua própria baixaza, então eles podem estar satisfeitos de novo e confortados pela vista dos baixos estágios nos planetas Vênus e Mercúrio, que estão mais abaixo da perfeição da natureza humana. Que vista impressionante! Por um lado, nós vemos criaturas pensantes dentre as quais um groenlandês ou hotentote poderia ser um Newton, por outro lado, aqueles que notá-lo-iam como um macaco (NTH AA:01, pp.359-360)¹⁸

Ao encarar a condição humana nestes termos, em sua recente concepção determinista de universo, NTH parece representar dentro da produção intelectual kantiana o início de seu *interesse antropológico*, o qual se estabeleceria como referência de seu pensamento. Ao situar o gênero humano tendo por critério de demarcação de sua constituição física e capacidade moral, no meio caminho entre os seres totalmente morais – como os seres de Júpiter – e os seres carentes de moral – como os seres de Mercúrio –, Kant não está endossando aqui qualquer tipo de pessimismo com relação ao gênero humano, ele antes dá mostras de lucidez a respeito dos traços que caracterizariam a nossa natureza. A constituição dos seres humanos porta consigo a marca do *conflito*, do contraste entre a razão e a sensibilidade que foi imposto ao gênero humano por sua posição no sistema cósmico, de modo que compete sempre ao ser humano com suas forças tomar partido da razão neste conflito.

A questão “antropológica” começa a deitar raízes neste período a partir das condições impostas ao gênero humano pela geografia cosmológica, pois não seria justamente a posição do ser humano no sistema cósmico a responsável por inscrever na natureza humana a propensão para o mal? A propensão para o mal estaria justamente no fato de os habitantes da Terra estarem situados justamente no meio do caminho onde o desenvolvimento das capacidades do espírito são “atracados” por nossa constituição material, responsável por nos desviar do reto caminho em favor dos “encantos” sensíveis.

Dentro da literatura especializada tem sido sugerido que os lampejos antropológicos de NTH apoiariam, na verdade, a impossibilidade da concreção da perfeição humana, já que o

¹⁸ „Die menschliche Natur, welche in der Leiter der Wesen gleichsam die mittelste Sprosse inne hat, sieht sich zwischen den zwei äußersten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beiden Enden sie gleich weit entfernt ist. Wenn die Vorstellung der erhabensten Classen vernünftiger Creaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eifersucht reizt und sie durch die Erkenntniß ihrer eigenen Niedrigkeit demüthigt: so kann der Anblick der niedrigen Stufen sie wiederum zufrieden sprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Mercur weit unter der Vollkommenheit der menschlichen Natur erniedrigt sind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton sein würde: und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern“.

gênero humano, estando submetido aos encantos da sensibilidade, veria a realização completa de suas capacidades físicas e especialmente de suas capacidades morais – isto é, sua perfeição – como uma meta irrealizável. Na verdade, o propósito para o qual se destinaria criação do gênero humano somente poderia alcançado após uma longa, difícil e intensa batalha interna de autossuperação da rudeza de sua constituição material, de tal modo que a meta em questão não poderia ser totalmente alcançada pelos indivíduos, de modo que a única solução possível seria uma *esperança no futuro*.¹⁹ Ao lado desta esperança se encontra, na caracterização antropológica feita por Kant em NTH, a demanda para a realização de nossa natureza racional *neste mundo e durante nossa existência terrena* através do controle das forças inferiores.

O gênero humano está dividido entre a razão e a sensibilidade, entre a atração para a virtude e o pendor para o vício, “tendo por tarefa reconciliá-los mediante o esforço e a luta permanentes no palco terreno onde se desenrola a sua existência” (SANTOS, 2011, p.228). Nesse sentido, a natureza do gênero humano se caracteriza não somente por *falibilidade moral*, mas também pela *autocracia*, uma peculiaridade que seria desnecessária aos habitantes inteiramente morais de Júpiter e inconcebível para os seres desprovidos de moral de Mercúrio. Esta é a particularidade da *constituição* do gênero humano em sua exigência fundamental, qual seja, a transposição da mera sensibilidade para uma vida plenamente racional. Assim, sustenta Kant:

[...] no entanto, não se pode negar a capacidade por meio da qual ele [i.e o gênero humano] está em posição de resistir a eles [i.e aos estímulos sensíveis], se não lhe for preferível que sua inércia se deixe ser carregada por eles [i.e os estímulos sensíveis], onde há assim um perigoso ponto intermediário entre a fraqueza e a capacidade [...] De fato, os dois planetas Terra e Marte são os membros mais centrais do sistema planetário e talvez nós possamos suspeitar com alguma probabilidade uma posição intermediária entre as características físicas e morais entre os dois extremos [...]. (NTH AA: 01, p.366)²⁰

Em face do mundo natural determinado segundo as leis da mecânica newtoniana, Kant reivindica a existência de uma outra dimensão distinta desta do mundo físico, que similarmente a este também funciona segundo forças antagônicas. E se somos levados a reconhecer que existe, no mundo natural, uma ascendência nos graus de perfeição, devemos também supor que exista tal ascendência nesta outra dimensão. Sob tal aspecto, ainda que estejamos diante de toda

¹⁹ Esta é a posição de SHELL, 2009, p.33. Ver também CUNHA, 2017, p.52.

²⁰ „[...] aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande ist, ihnen Widerstand zu leisten, wenn es seiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, sich durch dieselbe hinreißen zu lassen, wo also der gefährliche Zwischenpunkt zwischen der Schwachheit und dem Vermögen ist [...] In der That sind die beiden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelsten Glieder des planetischen Systems, und es läßt sich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrscheinlichkeit ein mittlerer Stand der physischen sowohl, als moralischen Beschaffenheit zwischen den zwei Endpunkten vermuthen [...]“.

a desordem moral que observamos no mundo natural, parece ainda haver um caminho em aberto:

Se entre todas as criaturas pensantes deste planeta há alguns seres desprezíveis que, desconsiderando todas as delícias que tão grande objeto poderia atraí-los, estão ainda em posição de manter-se firmes no serviço da vaidade, quão desafortunada é esta esfera que foi capaz de produzir criaturas tão miseráveis! Mas quão afortunada é ela, por outro lado, pois sob as mais aceitáveis condições abriu um caminho para alcançar a bem-aventurança e sublimidade que é exaltada infinitamente acima dos benefícios mais vantajosos que o arranjo da natureza pudesse atingir em todos os corpos celestes! (NTH AA:01, pp.367-68)²¹

É possível entrever na passagem acima que o caráter autárquico da natureza do gênero humano é o que possibilita a humanidade ter esperança em ascender na escala de perfeição, e deste modo as ações virtuosas tornam possível a esperança e a crença religiosa:

Depois de a vaidade ter tomado sua parte na natureza humana, o espírito imortal se erguerá, em rápido ímpeto, sobre o que é finito e continuará sua existência em uma nova relação com o todo da natureza, que surge de uma conexão mais estreita com o mais alto ser. No tempo futuro, esta elevada natureza, que carrega em si a fonte da bem-aventurança, não mais se dispersará entre os objetos externos para encontrar conforto com elas lá. A soma completa das criaturas que tem uma harmonia necessária com a aprovação do supremo ser original também deve fazer desta natureza algo que pertence a si e não tocá-la de outro modo que não com a satisfação eterna. (NTH AA: 01, p.367.)²²

No limite de suas primeiras reflexões acerca do *que é o ser humano* enquanto um ser dotado de liberdade e de qual seria posição por ele ocupada no sistema da natureza, segundo o modelo determinista de universo regido pelas leis da mecânica, Kant se vê diante de uma questão decisiva: como é possível pensar a liberdade humana dentro de um universo mecanicamente determinado? Como seria possível e qual a natureza da liberdade pensada segundo estes parâmetros?

1.3 – A discussão com Wolff e Hutcheson: A problematização do fundamento da moral

²¹ „Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen giebt, die ungeachtet aller Reizungen, womit ein so großer Gegenstand sie anlocken kann, dennoch im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, daß sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigste Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann!“

²² „Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menschlichen Natur wird abgefordert haben: so wird der unsterbliche Geist mit einem schnellen Schwunge sich über alles, was endlich ist, empor schwingen und in einem neuen Verhältnisse gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringt, sein Dasein fortsetzen. Forthin wird diese erhöhte Natur, welche die Quelle der Glückseligkeit in sich selber hat, sich nicht mehr unter den äußeren Gegenständen zerstreuen, um eine Beruhigung bei ihnen zu suchen. Der gesammte Inbegriff der Geschöpfe, welcher eine nothwendige Übereinstimmung zum Wohlgefallen des höchsten Urwesens hat, muß sie auch zu dem seinigen haben und wird sie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit rühren.“

Ao se colocar diante deste problema acerca da possibilidade e da natureza da liberdade em um universo regido por leis deterministas, Kant está adentrando, por assim dizer, naquilo que se tornaria o tópico central da ética na modernidade, o que inevitavelmente levou o filósofo a um confronto com outras concepções no âmbito da filosofia moral. Nesse sentido, um dos marcos do posicionamento kantiano com relação à ética se encontra em um ensaio publicado em 1764, *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (doravante UD), na medida em que neste ensaio está apresentada de modo claro a discordância de Kant com relação a Wolff e a Hutcheson.²³ A preocupação kantiana neste ensaio publicado em 1764 em relação à moral se encontra nos quatro últimos parágrafos do ensaio. Este ensaio é de suma importância para nossos interesses, uma vez que, ao se perguntar pela evidência dos princípios morais, Kant está marcando posição no debate ético moderno com relação ao conceito de obrigação.²⁴

Kant chama atenção para o fato de ter sido Crusius o responsável por reprovar os filósofos da escola “por terem passado ao largo desses princípios materiais, detendo-se meramente nos formais”.²⁵ Ao chamar atenção para este fato, Kant já pretende deslocar o problema que permeia o ensaio, qual seja, a certeza e a evidência dos princípios da teologia natural para um domínio da moral. Assim ele sustenta:

Para tornar isso distinto, quero apenas indicar quão pouco conhecido é ainda o próprio conhecimento da obrigação e, portanto, quão distante se deve estar, na filosofia prática, de fornecer a distinção e segurança dos conceitos fundamentais e dos princípios que são necessárias para a evidência. (UD AA:02, p. 298).

Diante de tal diagnóstico, Kant passa a empreender discussão sobre os dois conceitos fundamentais da ética de Wolff, a saber, os conceitos de obrigação e perfeição. O debate com a filosofia prática de Wolff parece ter sido o ponto de partida das primeiras reflexões de Kant acerca do problema da moral. Podemos notar já a partir da década de 1760 que Kant adota uma postura eminentemente crítica em relação à doutrina de Wolff, apontando os fracassos da teoria wolffiana especialmente naquilo que concerne ao estabelecimento dos conceitos morais fundamentais tais como os conceitos de responsabilidade e obrigação. Nesse sentido, para

²³ Francis Hutcheson (1694-1746) filósofo e teólogo irlandês defensor de uma teoria moral assentada no sentimento, que se tornou fonte de inspiração para filósofos posteriores, especialmente aqueles vinculados ao utilitarismo. Christian Wolff (1679-1754) filósofo e matemático, responsável por consolidar o alemão como língua da instrução e da pesquisa acadêmica.

²⁴ CUNHA, 2017, p.220

²⁵ UD AA:02, p.295

tornar compreensível o problema visto por Kant na teoria de Wolff, é preciso, antes de tudo, oferecermos um esclarecimento geral sobre o problema moral dentro do próprio pensamento de Wolff.

Em linhas gerais, no sistema wolffiano, o lugar privilegiado onde encontramos a articulação entre os conceitos de perfeição e obrigação é em sua extensa obra *Psicologia empírica* de 1732.²⁶ Logo na introdução da mencionada obra, Wolff apresenta a sua psicologia empírica nos seguintes termos:

Psicologia empírica é a ciência que estabelece princípios através da experiência, de onde a razão é constituída por aquelas coisas que estão na alma humana [...] A psicologia empírica serve para examinar e confirmar aqueles fatos descobertos a priori no que concerne à alma humana (WOLFF, 1732, p.1; p.3).²⁷

Neste sentido, a experiência é a responsável por oferecer à psicologia empírica (a doutrina empírica da alma) o grau de certeza maior que a sua correlata racional, a psicologia racional, pois mesmo que as descobertas a priori feitas pela razão se mostrassem equivocadas, os princípios descobertos e estabelecidos pela psicologia empírica ainda sim se manteriam inabaláveis. Ainda de acordo com Wolff, uma vez que a psicologia empírica forneceria os *facta* que nós reconhecemos, tão logo nos pomos a prestar atenção às modificações da alma, nós estaríamos conscientes de que cada descoberta feita pela psicologia racional deve ser comparada com estes *facta* estabelecidos pela experiência, e no caso de discordâncias entre aquilo que foi descoberto a priori e estes *facta* empíricos estaríamos plenamente autorizados a colocar sob suspeita as descobertas que fizemos a priori.

Esta ideia está na base dos capítulos III e IV de uma outra importante obra de Wolff, *Pensamentos racionais acerca de deus, do mundo e da alma do ser humano, também de todas as coisas em geral* (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch alle Dingen Überhaupt*), também conhecida como *Metafísica alemã*, de 1719.²⁸ A alma, segundo a doutrina wolffiana, é uma substância simples e incorpórea, cuja essência encontra-se no poder de representar o mundo tal como este se apresenta à alma por meio do corpo a ela conectado.²⁹ Nesse sentido, as representações podem ter diferentes graus de clareza e distinção

²⁶ As traduções desta obra serão de nossa autoria, e o texto original em latim será apresentado em nota de rodapé para cotejo.

²⁷ “Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt” (WOLFF, 1732, p.1); “psychologia empirica inservit examinandis et confirmandi iis, quae de anima humana a priori eruuntur” (WOLFF, 1732, p.3). Agradeço ao professor Gilson Sobral pela revisão de minha tradução e por suas sugestões, prontamente acatadas por mim

²⁸ Citaremos esta obra a partir da sigla *Met.*, seguida pelo número da seção.

²⁹ *Met.* 742-45.

e, portanto, quanto mais capazes de diferenciar uma representação das outras mais clara ela é, e quanto mais capazes nós somos de perceber de modo inequívoco as partes que compõem uma determinada representação mais distinta ela é. Todavia, sejam as representações claras ou obscuras, distintas ou ambíguas, todas elas carregam consigo um conteúdo proposicional acerca do mundo e dessa maneira tanto os sentidos quanto a imaginação, a memória, a reflexão, o conhecimento, o desejo e a vontade devem ser sempre compreendidos como os diferentes modos por meio dos quais a alma é capaz de representar o mundo. Wolff sustenta que cada momento específico de cada tipo de atividade mental, desde a sensação até o raciocínio conceitual, do desejo à vontade, é sempre constituído de dois fatores: seu conteúdo proposicional e o grau de clareza e distinção que o acompanha. Uma vez que há apenas um poder na alma, o conteúdo proposicional e o grau de clareza que o acompanha são as únicas dimensões por meio das quais os estados da alma podem conseguir sua identidade. As sensações, por exemplo, podem ser representações claras – pois eu percebo de modo claro que o verde não é vermelho –, mas são indistintas, já que não sou capaz de perceber de modo preciso o que constitui a diferença entre elas.³⁰ A memória e a reflexão, envolvendo repetidas operações sobre as representações, acabam por viabilizar conceitos que se mostram cada vez mais claros e distintos, permitindo-nos julgar e a fazer inferências. Porém, para compreendermos o modo como as paixões e a vontade surgem das representações, devemos adicionar uma nova consideração.

É preciso ter em mente que Wolff é um discípulo e continuador da filosofia de Leibniz, e, como seu mestre, ele avalia o mundo em termos de perfeição e imperfeição. A perfeição das coisas é definida por Wolff como “a harmonia do múltiplo” (*Met.* 152).³¹ Seres complexos contêm uma quantidade determinadas de partes que atuam juntas e de modo harmônico para a consecução de um fim determinado. Assim, quanto mais partes estiverem contidas nos seres e mais simples forem os princípios que organizam as partes que os compõem para a consecução do fim a ser atingido por eles, mais perfeitos serão estes seres. A partir deste prisma, Wolff acaba por concluir que este mundo é o mais perfeito de todos, uma vez que suas partes atuam juntas da maneira mais completa e simples possível para a expressão da glória divina.³² Importante considerar aqui que a doutrina wolffiana da perfeição é decisiva para que possamos compreender as paixões e os desejos, já que, segundo Wolff, ao reconhecer a perfeição, sentimos prazer, e sentir prazer é na verdade ter uma intuição da perfeição. O prazer e o

³⁰ *Met.* 214.

³¹ „Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus“

³² *Met.* 982; 1045; 1049-51.

desprazer se conectam ao bem e ao mal na exata medida em que aquilo que torna nossa condição mais perfeita é identificado como bom, e esta consciência do bem, ou intuição, como diz Wolff, é o que propriamente constitui o prazer.³³ Assim, prazer e desprazer constituem os fundamentos a partir dos quais as paixões são construídas. Nós somos capazes de diferenciar prazer e desprazer de modo claro, mas ambos permanecem indistintos enquanto representações da perfeição, do bem e do mal. Enquanto prazer e desprazer permanecem indistintos, eles originam o desejo sensual, isto é, “a visualização ou conhecimento de qualquer perfeição, seja ela [i.e a perfeição] verdadeira ou aparente” (*Met.* 404).³⁴

As paixões que se elevam a um grau de intensidade que podem ser perceptíveis são chamadas por Wolff de *afetos*. Os afetos direcionam nossas ações de muitas maneiras, nos fazendo agir ora de uma maneira, ora de outra, o que acaba por nos lançar em um estado de passividade. Todavia, nos é possível escapar desta passividade melhorando a condição de nossas representações, ou dizendo mais claramente: quando aperfeiçoamos nossa capacidade intelectual – nosso pensamento –, somos capazes de nos libertar da tutela dos afetos, pois podemos conceber algo como sendo bom por meio de representações claras e distintas, ou por meio de representações obscuras e indistintas, e nesse sentido quanto mais claras e distintas forem nossas representações melhor é a nossa capacidade de pensamento. Desse modo, quanto mais representações claras e distintas possuímos mais *perfeitos* nós somos. O esforço para nos tornarmos mais perfeitos é um esforço inerente à nossa natureza, daí que, quando somos movidos por representações indistintas e obscuras, não estamos fazendo o que propriamente queremos e por isso somos passivos. Na medida em que nossas representações vão se tornando cada vez mais claras e distintas, agimos mais de acordo com aquilo que queremos. As representações claras e distintas nos proporcionam mais poder que as indistintas; elas são responsáveis por nos tornarem mais ativos, e, inversamente proporcional, quanto mais ativos somos, menos escravos dos afetos.³⁵

Nosso esforço rumo à perfeição é o que constitui a nossa vontade. A vontade e o desejo, segundo Wolff, não se diferem, em espécie, “do poder representativo da alma” (*Met.* 879).³⁶ Uma representação de algo como sendo perfeito nos inclina em sua direção, e nesse sentido a vontade e o desejo se diferem na medida em que, ao querer, nós comparamos os objetos a partir das quantidades perfeição em nossa representação deles e nos movemos em direção àquela que

³³ Ver SCHNEEWIND, 2001, p. 476.

³⁴ „[...]das Anschauen oder die anschauende Erkenntnis irgendeiner Vollkommenheit, mag dies eine wahre oder eine scheinbare sein“.

³⁵ *Met.* 115; 744, 748, 755-6.

³⁶ „[...] der Vorstellenden Kraft der Seele [...]“.

detém maior grau de perfeição, e o que acaba, ao fim e ao cabo, movendo a nossa vontade é a nossa razão para agir. Como a alma não dispõe de outro mecanismo para agir que não os seus motivos, sempre agiremos em prol daquilo que por nós é representado como o bem maior ou a maior perfeição para nós disponível. Em sua obra *Pensamentos racionais acerca do fazer e do deixar de fazer do ser humano na promoção de sua felicidade (Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit)*, também conhecida como *Ética alemã*, de 1720,³⁷ Wolff procura estabelecer sua doutrina ética em consonância com a sua psicologia metafísica da perfeição por meio do conceito de obrigação. Acerca da obrigação, Wolff nos diz ““fazer ou deixar de fazer algo é apenas conectar um motivo para querê-lo ou não querê-lo” (*Eth.* 8)³⁸ Por exemplo, o temor da força daqueles que cometem roubo é o que obriga as pessoas a não cometerem o crime. Sob este prisma, o que se apresenta para nós como obrigação é na verdade aquilo que é necessário ser feito, e, conforme já estabelecido, por natureza somos movidos a buscar a maior perfeição disponível, quer dizer, somos obrigados a buscar esta perfeição, e disso seguir-se-ia uma lei responsável por direcionar nossas ações, qual seja, “faça o que torna você e sua condição – ou a condição dos outros – mais perfeita; omita o que a torne menos perfeita”.³⁹ Tal lei se origina da natureza interna das coisas, logo, ela é uma lei da natureza, e estar disposto a cumprir esta lei da natureza – a de que busquemos a perfeição – significa para Wolff ser virtuoso.

Wolff apresentou sua ética em termos de uma ética dos deveres, divididos por ele em deveres para consigo mesmo, para com os outros e para com Deus. O dever na acepção wolffiana nada mais significa do que um *ato realizado em conformidade com a lei*, e, como já mencionamos, não há lei sem obrigação, de modo que poderíamos dizer que os deveres são os atos que somos obrigados a realizar – ora, é justo contra esta perspectiva defendida por Wolff que Kant se insurge. Ele argumenta em UD:

Ora, todo *dever* expressa uma necessidade da ação e é suscetível de um duplo significado. A saber, devo fazer algo (como um meio), se quero alguma coisa (como um fim); ou devo fazer imediatamente alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito. Ao primeiro dever se poderia denominar a necessidade dos meios (necessidade problemática); ao segundo, a necessidade dos fins (necessidade legal). (UD AA:02, p. 298).

A proposta de Kant pode ser vista da seguinte maneira: o dever é encarado como necessidade problemática, portanto, o dever é apenas o estabelecimento dos meios com vistas à consecução

³⁷ Citaremos esta obra a partir da sigla *Eth.*, seguida pelo número da seção.

³⁸ „Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anders als einen Bewegungs-Grund des Wollens oder nicht Wollens damit verknupffen“.

³⁹ SCHNEEWIND, 2001, p. 479.

de fins específicos, sendo o dever apenas o *cálculo* realizado para que o fim pretendido seja plenamente atingido. O segundo tipo de necessidade, a necessidade legal, ao contrário da primeira, não pressupõe um fim como força motriz da ação, mas unicamente a sua característica intrínseca. E é sob esse aspecto que Kant problematiza:

E aqui descobrimos que tal regra imediata suprema de toda obrigação teria de ser absolutamente indemonstrável. Pois não é possível, a partir de uma consideração de uma coisa ou conceito, seja qual for, reconhecer e concluir o que se deve fazer, se o que é pressuposto não é um fim e a ação um meio (UD AA:02, p. 299).

Eis aí o ponto de discordância de Kant em relação a Wolff: o conceito de perfeição, aqui tomado como o “fundamento formal” da moralidade, não pode constituir uma filosofia prática, já que um tal princípio seria capaz apenas de exprimir que *há uma obrigação moral em geral*, porém, a perfeição se mostra como um princípio totalmente incapaz de exprimir *obrigações morais reais*,⁴⁰ tal como os princípios teóricos de não-contradição e de identidade não são capazes de nos oferecer um conhecimento verdadeiro sem a presença de princípios materiais dados.⁴¹ Mas, então, de onde decorreriam os princípios que nos permitiram avaliar moralmente uma conduta? Naturalmente, poderíamos denominar sob o nome de razão a nossa capacidade para conhecer a verdade e discernir o bem, como de fato faz Wolff.⁴² Só que contra esta tendência intelectualista de Wolff se insurge mais uma vez Kant, ao reivindicar que não se deve confundir o verdadeiro com o bem.

Dessa maneira, se uma ação é representada imediatamente como boa, sem que contenha, de modo implícito, outro bem qualquer que nela possa ser reconhecido por desmembramento, chamando-se, portanto, perfeita, então a necessidade dessa ação é um *princípio indemonstrável material* da obrigação (UD AA: 02, pp. 299-300. Grifos meu).

⁴⁰ UD AA: 02,p. 299.

⁴¹ Em UD AA: 02, p. 295 sustenta Kant: “Ora há na filosofia muitas proposições indemonstráveis... Todas elas submetem-se, pois, aos princípios formais primeiros, mas de maneira imediata; contudo, na medida em que contêm, ao mesmo tempo, fundamentos de outros conhecimentos, então são os primeiros princípios materiais da razão humana. Por exemplo: “um corpo é composto” é uma proposição indemonstrável na medida em que o predicado só pode ser pensado no conceito de corpo como uma nota característica imediata e primeira. Tais princípios materiais constituem, como diz Crusius corretamente, a base e a consistência da razão humana. Pois eles são, como acima mencionamos, a matéria para as definições e os dados a partir dos quais se pode inferir seguramente, mesmo que não se possua uma definição... Pois nada pode ser demonstrado efetivamente partindo apenas desses princípios formais, porque são exigidas proposições que contenham o termo médio, pelo qual deve poder ser reconhecida a relação lógica dos outros conceitos em um silogismo, e dentre essas proposições algumas têm de ser as primeiras. Todavia, jamais se pode conceder a algumas proposições o valor de primeiros princípios materiais supremos, se não forem evidentes para todo entendimento humano”.

⁴² CUNHA, 2015, p.104: “Em outras palavras, as forças que nos obrigam ao dever e abrem o caminho da felicidade são, por conseguinte intelectualmente acessíveis... A razão é propriamente a capacidade de decodificar os padrões eternos e perceber as diretrizes de um mundo moralmente ordenado”.

Em UD, este princípio material será identificado com o *sentimento moral*, e nesse sentido ele afirma:

Contudo, esses princípios que, como postulados, contêm as bases para as demais proposições práticas não podem ser dispensados. Hutcheson e outros já forneceram, sob o nome de sentimento moral, um ponto de partida para belas observações (UD AA: 02, p. 300).

Esta referência direta a Hutcheson e aos moralistas ingleses em UD é, certamente, ao lado do *Anúncio do programa de suas preleções do inverno de 1765-66*, uma relevante evidência para a compreensão do desenvolvimento do pensamento ético de Kant, em sua constante discussão com a tradição (tanto alemã quanto inglesa). Ainda sem acesso às fontes completas do *Nachlass* kantiano, alguns dos primeiros intérpretes da filosofia kantiana foram levados a compreender as preocupações de Kant durante a década de 1760 com o tema da moralidade como preocupações de cunho meramente psicológico ou antropológico até que em 1770 na *Dissertação inaugural*, Kant teria rompido definitivamente com a noção de sentimento moral. Porém, uma compreensão mais profunda do problema ético foi sublinhada por interpretações que apareceram na segunda metade do século XX e que buscaram salientar a importância do conceito hutchesoniano de sentimento moral na composição de teoria moral kantiana.⁴³ Nesse sentido, eu gostaria de apresentar aqui, em linhas gerais, as diretrizes dessa teoria moral (de viés intuicionista) de Hutcheson.

O propósito subjacente às intenções teóricas da filosofia moral de Hutcheson era o de uma tentativa de reforma da moralidade cristã com vistas a adequá-la a um mundo agora compreendido sob o prisma da física newtoniana. Hutcheson defendia também que a única exigência da moralidade eram os *sentimentos naturais*. Segundo a visão hutchesoniana, o tipo de bondade que somos capazes de louvar como moral somente é possível para seres reflexivos dotados de uma disposição para sentir aprovação ou desaprovação.⁴⁴ A perspectiva hutchesoniana, portanto, reconhece apenas um único motivo básico para as ações humanas: a *benevolência*.⁴⁵ Posta tal ideia, o desafio de Hutcheson é o de mostrar que a benevolência é de fato um motivo natural e eficiente de justificativa de nossas ações.

Deve-se ter claro, desde já, que Hutcheson é um defensor do empirismo, o que significa que o bem para ele está relacionado com a *afetação* que um objeto ou ação provoca em nossa

⁴³ Cf. HENRICH, Dieter: „Hutcheson und Kant“. *Kant-Studien* 49. (1957): 49-69. SCHILPP (1966).

⁴⁴ SCHNEEWIND, 2001, p.369.

⁴⁵ Hutcheson sustenta: “Portanto, sempre que a benevolência é pressuposta, imaginamo-la desinteressada e voltada para o bem dos outros. Evocar a benevolência não requer mais do que considerar calmamente qualquer natureza sensível não pernicioso” (HUTCHESON, 2013, pp. 142-43).

sensibilidade. Hutcheson apresenta uma distinção entre dois tipos de bem: o natural e o moral. O primeiro diz respeito ao modo como nos sentimos diante de um campo fértil, uma bela paisagem e coisas semelhantes; já os bens morais estão ligados ao nosso sentimento de aprovação ou reprovação. Hutcheson se indaga a respeito do modo como diferenciamos essas duas classes de bem:

Que as percepções de bem e mal morais são perfeitamente diferentes das de bem ou vantagem natural, cabe a cada um convencer-se disso refletindo sobre a maneira diferente como se vê afetado quando essas coisas ocorrem... Deveríamos ter os mesmos sentimentos e afetos que alimentamos para com seres inanimados a respeito de agentes racionais que, no entanto, sabemos serem todos falsos... Eles [i.e. os seres inanimados] não têm nenhuma intenção de nos ser benéficos, a nós ou a qualquer outra pessoa; a sua natureza faz com que sejam apropriados aos nossos usos, que eles não conhecem nem estudam para servi-nos... Portanto, devemos certamente possuir outras percepções de ações morais, diferentes das de vantagem; e esse poder de receber essas percepções pode chamar-se um sentido moral, uma vez que a definição concorda com isso, ou seja, uma destinação da mente para receber qualquer ideia da presença de um objeto que nos ocorre independentemente da nossa vontade. (HUTCHESON, 2013, pp. 131-32)

Esta aprovação moral, distinta do sentimento de vantagem, é a experiência fundamental a partir da qual surgiriam nossas ideias morais. A aprovação moral tem efeitos diretos em nossa vida por ser em si mesma agradável, pois quando somos objeto de aprovação moral há uma forte tendência para que consigamos ajuda daqueles que nos aprovam e isso contribui para a manutenção do mundo moral.⁴⁶ Nesse sentido, a partir do conceito de sentimento moral, Hutcheson quer reivindicar um direito próprio para a existência consciência moral como um âmbito independente do intelecto ou da razão. Segundo Hutcheson, o intelecto enquanto faculdade teórica não pode servir de critério na aprovação de nossas condutas, pois sua atividade é meramente lógica, portanto, capaz de conectar ideias, mas não de influenciar o agir humano. Hutcheson é um crítico mordaz do racionalismo moderno no terreno da moral e do alcance da razão dedutiva em relação à experiência concreta e fundamental do bem, por isso, o sentimento moral é acionado para suprir esta limitação da razão. O sentimento moral seria capaz, portanto, de representar esta experiência ética imediata não como consequência de um juízo, mas como uma *satisfação imediata*. Daí o porquê de o sentimento moral se apresentar

⁴⁶ HUTCHESON, 2013, pp. 138-39 argumenta: “A qualidade aprovada pelo nosso sentido moral é concebida como algo que reside na pessoa aprovada e constitui uma perfeição ou dignidade nela; a aprovação da virtude de outrem não é concebida como fazendo feliz ou virtuoso ou digno o aprovador, embora o ato de aprovar seja acompanhado de uma pequena dose de prazer. A virtude é então chamada amável ou encantadora porque suscita a boa vontade ou o amor nos espectadores em relação ao agente [...]”. Ver também SCHNEEWIND, 2001, p.374.

como um conceito atrativo, quer dizer, devido ao seu caráter interno e inderivável se adequa àquela reivindicação kantiana de uma experiência ética enquanto uma necessidade dos fins.⁴⁷

Graças a estas tensões entre as filosofias de Wolff e Hutcheson tematizadas por Kant, UD tem um final aporético, já que Kant chega a um impasse, qual seja, embora os princípios materiais sejam necessários para estabelecer uma base segura para a ética, Kant, contrariamente a Hutcheson, não concebe aqui que apenas os princípios materiais seriam suficientes para fundamentar a ética, pois é forçoso admitir que, mesmo tendo sido problematizado o conceito de obrigação oriundo da filosofia de Wolff, Kant não abdica da hipótese segundo a qual a moralidade deve ser fundada em um conceito de obrigação. Nesse sentido, Kant em UD apresenta duas exigências que o distanciam inequivocamente de Hutcheson: (I) a destinação categórica e incondicionada da obrigação e (II) a tentativa de conectar a obrigação incondicionada ao sentimento moral para que este adquira seu caráter de dever.

Essa tensão entre princípios materiais (sentimento moral) e princípios formais (obrigação incondicionada) está presente num escrito de Kant da mesma época, o *Ensaio para introduzir grandezas negativas em filosofia* (doravante NG). O ensaio publicado no final de 1763, embora investigue um problema de natureza diversa do tema de nosso trabalho, toca nos principais temas de UD, sejam aqueles relativos ao problema teórico, ao apontar o contraste entre método matemático e metafísico, sejam aquelas da ética, que nos interessam aqui sobremaneira. Se, em UD, Kant criticara a aplicação do método matemático no âmbito da metafísica, em NG o filósofo vai se opor ao logicismo advindo da filosofia wolffiana. Sob tal aspecto, Kant inicia sua exposição distinguindo dois tipos de oposição, uma lógica e outra real. A oposição lógica é aquela na qual o “zero”, ou o nada resultante da oposição, é apenas uma contradição, isto é, os predicados que são atribuídos à coisa não podem ser *representados* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Todavia, o “zero” resultante da oposição real se relaciona com a própria existência, é uma definição física, uma verdadeira força.⁴⁸ A diferenciação entre oposição lógica e oposição real conduz a uma distinção entre as funções dedutivas meramente lógicas e as relações causais de existência, que deveriam caracterizar o funcionamento da

⁴⁷ CUNHA, 2017, p.223.

⁴⁸ NG AA:02, pp. 175-6, sustenta Kant: “Nessa oposição real a seguinte proposição é para se observar como uma *regra fundamental*. A repugnância real transcorre na medida em que duas coisas, como *fundamentos positivos*, suprimem as consequências uma da outra. Seja a força motriz um fundamento positivo: só pode transcorrer um conflito real na medida em que uma outra força motriz, em conexão com ela, faz suas consequências se suprimirem reciprocamente”.

natureza.⁴⁹ Mas, como tais considerações lançam luz sobre o problema moral? Acerca desse ponto, argumenta Kant:

Os conceitos de oposição real também dispõem de aplicação proveitosa na filosofia prática. O *vício* (*demeritum*) não é simplesmente uma negação, mas uma *virtude negativa* (*meritum negativum*), pois só pode haver vício na medida em que em um ser existe uma lei interna (seja meramente a consciência moral, seja também o estar consciente de uma lei positiva) que é transgredida. **Essa lei interna é um fundamento positivo de uma ação**, e, se a consequência é zero, só pode ser porque aquilo que decorreria da simples consciência da lei foi suprimido (NG AA:02, pp. 182-3. Negrito adicionado por mim).

A lei interna que é reivindicada por Kant na passagem acima parece possuir um caráter racional e deve atuar como fundamento do sentimento moral. Aqui já podemos perceber, ainda que de maneira incipiente, uma objeção kantiana à teoria hutchesoniana segundo a qual o valor moral da uma ação se encontra na afetação que esta opera em nossa sensibilidade. A despeito das consequências ou de um sentimento de comprazimento que possa nos afetar quando agimos de um determinado modo, Kant já reivindica aqui que o mérito e o demérito, portanto, o valor moral (e o não moral) de uma ação, residem em uma operação racional do agente. O valor moral de uma ação deve ser buscado nas forças internas do ânimo responsáveis pela *destinação* da vontade do agente levando-o efetivamente a agir.

A partir de NG, já é possível encontrar um novo direcionamento para o problema deixado em UD, a saber, como se dá as relações entre princípios materiais e formais no âmbito da moralidade, na medida em que Kant parece aqui nos oferecer a seguinte sugestão: é preciso construir racionalmente um objeto de apetição que possa ser universalmente desejado. O modo como Kant viabilizaria tal possibilidade é objeto de um outro ensaio mais ou menos da mesma época, as *Observações do sentimento do belo e do sublime* (doravante GSE), ao qual dirigiremos nossa atenção.

1.4 – Em direção a uma reflexão antropológica: a discussão acerca da virtude em GSE

As *Observações do sentimento do belo e do sublime* foi um pequeno ensaio publicado por Kant em 1764, sendo reeditado oito vezes, tendo também se convertido em um grande sucesso editorial de Kant. À primeira vista, o leitor ou a leitora pode ser levado(a) a pensar que o tema do texto é o tratamento da estética, e isso, devido à semelhança com o título do tratado de Edmund Burke, *Investigação filosófica da origem de nossas ideias do sublime e do belo*

⁴⁹ CUNHA, 2017, p.107.

publicado em 1757 e amplamente difundido na Alemanha em 1758 a partir de uma recensão feita por Moses Mendelssohn. Todavia, o esforço de Kant não é o de apresentar uma teoria estética e sim uma primeira tentativa de elaborar uma antropologia, calcada nas diferenças de raça e gênero, com um forte viés moral.

O desconhecimento do *Nachlass* conduziu os primeiros comentadores a uma interpretação, que me parece, equivocada acerca do estatuto desempenhado por este escrito.⁵⁰ A postura adotada por Kant em GSE denota a busca kantiana por um novo procedimento – nomeadamente, uma investigação de cunho antropológico –, que o guiasse em suas investigações no campo da ética e que parece concordar em alguma medida com as hipóteses desenvolvidas nas obras de maturidade. Sem uma compreensão adequada do *Nachlass*, alguns intérpretes (Kuenburg, Foerster e Menzer) sustentaram que Kant assumiu o método psicológico baseado nos sentimentos como o critério de uma ética normativa, cuja preocupação seria justamente resolver o problema do dever. A consequência desta interpretação é que o problema ético tal como fora tratado em UD passou a ser compreendido à luz do método de GSE, o que ocasionou uma interpretação limitada das teses que são expostas em GSE. Tanto Foerster quanto Menzer concluíram que, a despeito da reivindicação racional do problema, as bases da moral são estabelecidas em GSE graças à consciência do sentimento. Esta mesma posição foi adotada por outros intérpretes, como Vleeschauwer, que sustenta ser a consciência do sentimento moral o fundamento da ética.⁵¹ Em um trabalho publicado mais recentemente, no Brasil, encontramos interpretação semelhante de Suzuki, que se alinha às interpretações tradicionais ao defender que GSE, embora contenha influências de Hume e Burke com relação à distinção entre o belo e o sublime e também com relação à tipologia das qualidades morais, seria essencialmente hutchesoniana, na medida em que sua configuração seria bastante semelhante àquela da filosofia do sentimento moral.⁵² Ainda de acordo com a análise de Suzuki, o encaminhamento de GSE, que parte das distinções estéticas em direção às distinções morais, seguiria justamente a divisão das *Investigações da origem de nossas ideias de beleza e virtude* de Hutcheson, de modo que não haveria um distanciamento qualitativo na hipótese de Kant entre as qualidades virtuosas e a verdadeira virtude.⁵³

Uma voz dissonante é a de Schmucker, que sustenta que, se de fato a hipótese de Kant desenvolvida em GSE fosse esta defendida por estes intérpretes, seria imperioso admitir que

⁵⁰ Concordo com a posição de CUNHA, 2017, p.226.

⁵¹ VLEESCHAUWER, 1962, p.43.

⁵² SUZUKI, 2014, pp.160-61.

⁵³ SUZUKI, 2014, p.167.

Kant, num curto espaço de tempo, desde UD, em 1763 (portanto, num espaço de 1 ano, já que GSE é de 1764), praticamente mudou de posição abandonando aquela exposta em UD e NG.⁵⁴ Se de fato a posição de GSE com relação ao fundamento da moral é realmente tratado em função apenas do sentimento moral, isso implicaria que toda a discussão travada com Wolff em UD sobre a necessidade de estabelecer as bases seguras para um conceito de obrigação teria sido totalmente abandonada, e este não me parece ser o caso. Nesse sentido, eu gostaria de apresentar uma outra alternativa para a compreensão do problema moral em GSE: gostaria de investigar em que medida as afirmações antropológicas expostas por Kant no supracitado escrito podem ser consistentes quando comparadas às posições assumidas pelo filósofo em UD, e em que medida as teses de GSE ajudam a lançar luz ao problema da fundamentação da ética.

O primeiro aspecto digno de ser salientado é o modo como a moralidade é tratada por Kant em GSE; ela é considerada como um estado natural próprio ao gênero humano. Considerar a moralidade como este estado natural próprio a nós mesmos, ao invés de um suposto triunfo de um legislador externo a nós, que nos impele a agir de tal e tal modo, é no fundo reconhecer que o ser humano é capaz por si mesmo de estabelecer a medida suficiente e completa do bem e criar seu próprio caráter segundo suas próprias capacidades. Daí o porquê de as concepções metafísicas e religiosas que fundavam a moral até então serem abandonadas dando lugar a um *antropomorfismo moral*, isto é, a moral agora é um *fato humano*.⁵⁵ Tal é a chave de leitura, segundo nos parece, de GSE.

O capítulo que abre a obra apresenta uma distinção dos conceitos de belo e sublime. Ambos os conceitos remetem a uma sensação de comprazimento, e no caso do belo este comprazimento vem acompanhado de uma sensação “alegre e jovial”, enquanto que no caso do sublime o comprazimento vem acompanhado por uma sensação de “assombro”. Essa distinção rapidamente é conduzida para o problema moral no capítulo segundo da obra, e aí reside nosso interesse. Ali sustenta Kant:

Entre as qualidades morais *só a verdadeira virtude é sublime*. Sem dúvida, existem qualidades morais que são amáveis e belas e que enquanto estão em harmonia com a virtude são consideradas como nobres, ainda que não se possam incluir na atitude virtuosa... É indiscutível que não se pode qualificar como virtuosa a disposição de ânimo que é fonte de tais ações que correspondem também à virtude, mas cujo fundamento só de forma acidental concorda com ela, e podem contradizer com frequência as suas regras universais, devido à sua natureza. (GSE AA:02, p.215. Grifos meu).

⁵⁴ CUNHA, 2017 *apud* SCHMUCKER, 1961, p.63.

⁵⁵ NEV AA:02, pp. 311-12

Ao reivindicar “só a verdadeira virtude” como sublime Kant quer marcar uma importante diferença para com as qualidades morais “amáveis e belas”, pois estas qualidades são apenas impulsos cegos que não podem ser identificadas com o “brilho da virtude”. Qualidades como complacência e compaixão são em si mesmas cegas e não tem *status* de virtude, uma vez que tais características carecem de princípios superiores que lhes ponham limites para que não se tornem vícios.⁵⁶

A verdadeira virtude, portanto, baseia-se em princípios que, quanto mais gerais são, mais sublime e nobre a tornam. Estes princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que se abriga em todo o coração humano, que se estende para lá das causas da compaixão e da complacência. (GSE AA:02, p.217. Grifos meu)

Após esta tese, Kant prossegue discutindo outras possíveis motivações para ação, nomeadamente o sentimento de honra e seu contrário, o pudor. Segundo Kant, ações motivadas a partir desses sentimentos também não possuiriam valor moral, uma vez que a motivação das ações se encontra na opinião que outros formarão acerca de nós, produzindo apenas uma ação *similar* à virtude e não uma ação virtuosa de fato.⁵⁷ A verdadeira virtude, segundo a acepção kantiana, é identificada com princípios gerais que não podem estar associados “a uma alegria passageira ou à inconstância de um leviano”. Daí a conclusão kantiana de que o sentimento que se eleva à universalidade, ainda que “se torne sublime passa a ser também mais frio”.⁵⁸ Já fomos advertidos por Kant de que os princípios da virtude não são regras especulativas, mas um *sentimento*, que se abriga no coração humano; este sentimento é aliás definido por ele como o sentimento de beleza e da dignidade humana.

O conceito de dignidade humana é concebido aqui como “o fundamento do respeito universal” pela natureza humana como algo dotado de valor em si. No momento em que este sentimento de dignidade humana atingir o seu grau máximo de perfeição, o ser humano passaria a amar não somente a si mesmo, mas também a todos os outros homens, não por estes serem amigos ou na expectativa de que a ajuda fosse retribuída em alguma ocasião futura. A dignidade

⁵⁶ Em GSE AA:02, p.217, Kant nos fornece o seguinte exemplo acerca da complacência: “A afetuosa sociabilidade convertê-lo-ia num mentiroso, num ocioso, num borracho, etc., pois não atua segundo as regras de boa conduta, mas segundo uma inclinação, bela em si própria, que ao achar-se sem freio nem princípios, resulta frívola”.

⁵⁷ CUNHA, 2017, p. 229 argumenta: “Aqui já encontramos uma fundamental distinção entre a verdadeira virtude e sua mera aparência. Kant já parece compreender, em ligação com a questão da Preisschrift, que a verdadeira disposição moral diz respeito a um estado interno da mente distinto daquilo que se depreende a partir das consequências e da natureza externa do comportamento. Segundo Ward (1972, p. 22), este já seria um prenúncio da distinção central da doutrina madura entre a legalidade e a moralidade das ações”.

⁵⁸ Já podemos ver aqui os primeiros lampejos do Imperativo Categórico, enquanto princípio formal de destinação do querer.

aqui reivindicada, pensa Kant, “deve proporcionar uma vinculação necessária entre todos aqueles que participam de seu conjunto”.⁵⁹ E o trecho abaixo é decisivo:

Somente subordinando a sua inclinação particular a esta inclinação tão ampla, podem aplicar-se de forma apropriada os nossos impulsos bondosos e gerar o nobre comportamento que constitui a beleza da virtude. (GSE AA:02, p. 217. Grifos meu)

Podemos aqui notar, pelo menos em alguma medida, referências ao problema deixado em aberto em UD, pois ao sustentar que “somente subordinando a sua inclinação particular a esta inclinação tão ampla” demonstra a exigência de Kant acerca da necessidade que os impulsos naturais *devam* ser submetidos ao caráter social e universal exigidos pelo conceito de natureza humana. Dessa forma, em GSE há a exigência de um conceito universal de bem a partir do qual derivar-se-iam *categoricamente* as boas ações e o sentimento moral.⁶⁰ Cabe esclarecer aqui que UD caracterizou o sentimento moral a partir das categorias de simplicidade e insolubilidade como experiência *imediate* de aprovação ou desaprovação moral. Graças à insolubilidade e simplicidade da experiência e do objeto formal ao qual ele se vincula, a validade do sentimento moral é garantida.⁶¹ Essa relação é aqui considerada de maneira mais acurada a partir da distinção operada por Kant entre o sentimento moral universal e os sentimentos morais básicos, como compaixão e complacência por exemplo. Conforme Kant:

A compaixão e a complacência são fundamentos de belas ações [...] mas, segundo vimos, os fundamentos imediatos da virtude não são virtudes, mas designamo-los também assim em vista de serem enobrecidas pelo parentesco com estas. Por consequência, podemos chamá-las *virtudes adotadas*, enquanto somente a que se baseia em princípios é *virtude genuína*. (GSE AA:02, pp. 217-8)

A partir disso, ele direciona seus esforços para fornecer uma caracterização mais precisa do *sujeito moral*. Kant apela, nesse contexto, para a clássica doutrina dos quatro temperamentos

⁵⁹ CUNHA, 2017, p.231.

⁶⁰ CUNHA, 2017, p.102.

⁶¹ UD AA: 02,pp. 299-300: “Ora, assim como há conceitos do verdadeiro que não podem se desmembrar, isto é, conceitos do que é encontrado nos objetos do conhecimento considerados por si, há também um sentimento irresolúvel do bem (este jamais é encontrado absolutamente em uma coisa, mas sempre de modo relativo a um ser dotado de sensação). É um ofício do entendimento resolver e tornar distinto o conceito composto e confuso do bem, ao mostrar como ele surge das mais simples sensações do bem. Todavia, se o bem é, porventura, simples, então o juízo “isto é bom” é completamente indemonstrável e um efeito imediato da consciência do sentimento de prazer e desprazer junto à representação do objeto. E uma vez que seguramente se há de encontrar, em nós, muitas sensações simples do bem, então há muitas representações irresolúveis como essas. *Dessa maneira, se uma ação é representada imediatamente como boa, sem que contenha, de modo implícito, outro bem qualquer que nela pode ser reconhecido por desmembramento, chamando-se, portanto, perfeita, então a necessidade dessa ação é um princípio indemonstrável material da obrigação*”. (Grifo meu).

de Hipócrates, quais sejam: o fleumático, o sanguíneo, o melancólico e o colérico. Interessanos aqui sobremaneira o tipo melancólico, pois, através de sua caracterização por Kant, supomos ser possível apresentar as linhas mestras daquilo que se constituirá como sua filosofia moral madura. A seguinte passagem é decisiva:

Um sentimento íntimo de beleza e a dignidade da natureza humana, assim como o autodomínio e a força de ânimo, como fundamento universal ao qual se referem todas as ações, são sérios e não podem estar associado a uma alegria passageira ou a inconstância de um leviano. Além do mais, aproxima-se da melancolia um sentimento suave e nobre que se funda sobre aquele assombro que assola uma alma mais limitada, quando tomada por um nobre propósito vê os perigos que tem de vencer para superar a si própria. Assim, a genuína virtude fundada em princípios contém em si algo que condiz com a constituição *melancólica* do espírito, no seu sentido menos afirmativo. (GSE AA:02, p.219)

Conforme podemos notar, o melancólico é o tipo capaz de submeter seus impulsos e inclinações a um sentimento moral. Tal submissão se daria a partir da *capacidade livre* do agente de, segundo princípios práticos, submeter seus atos, a partir de um *ato interno*, à moralidade. O melancólico figura aqui como um tipo no qual estão congregadas características como autossuperação, firmeza, obstinação, serenidade e força da mente. Daí o melancólico ser pensado como um tipo dotado de elevado sentimento de respeito e estima pela dignidade da natureza humana.

Um outro aspecto relevante de GSE, e esse de maior importância para os interesses pretendidos por esta pesquisa, é que neste texto um terceiro elemento é adicionado às considerações de Kant sobre o problema da moral: a influência da obra de Rousseau.⁶² O contato direto de Kant com a obra de Rousseau deu-se por volta de 1762 quando Johann Kanter, editor de Kant, trouxera para Königsberg o *Contrato social* e o *Emílio*, obras que exerceram verdadeiro fascínio em Kant.⁶³ Esse contato de Kant com a obra de Rousseau nos parece o ponto decisivo para o direcionamento das reflexões kantianas acerca da moral, na medida em que a partir de uma leitura crítica de Kant dos textos de Rousseau surgem novas e fecundas reflexões em Kant tais como (I) a natureza essencial e irreduzível do ser humano em consideração ao seu lugar na ordem natural; (II) a perfeição humana e sua felicidade em relação ao estado de natureza e civilização; (III) o tema da essência da vontade como princípio do bem e da obrigação, assim como (IV) o papel do sentimento moral.⁶⁴ Ou seja: Rousseau vai fornecer a Kant as bases para a compreensão da relação de uma *teoria moral* fundada no conceito de *autonomia* (liberdade enquanto autolegislação e, portanto, fonte da ideia de um conceito de

⁶² CUNHA, 2017, pp.90-1

⁶³ CUNHA, 2017, p.91. Nota 238.

⁶⁴ CUNHA, 2017, p.114 *apud*. SCHMUCKER, 1961, p.180.

obrigação incondicionada) e de uma *teoria do ser humano*, que estabelece como principal atributo do gênero humano a *perfectibilidade* (capacidade de progresso moral).

1.5 – Excurso: Linhas diretrizes da teoria antropológico-perfectibilista de Rousseau

Cabe aqui uma breve, porém indispensável, explicação sobre o pensamento de Rousseau, a fim de contextualizar o leitor e a leitora no que é central para nosso argumento. O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de 1754 (doravante, segundo *Discurso*) fora escrito a propósito de um concurso promovido pela Academia de Dijon, tendo por tema agora a seguinte questão: qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?

Ao descrever o gênero humano no estado de natureza, Rousseau adverte o leitor de que não se deve confundir o atual estado do gênero humano (o estado civil) com o estado de natureza,⁶⁵ por isso também não se trata de uma simples descrição empírica de um estado de coisas como uma leitura desatenta poderia levar a pensar. Por outro lado, não se deve confundir a caracterização de Rousseau do estado de natureza como mera tentativa de promover um “retorno” do gênero humano a um estado idílico. Para escapar a estas duas “armadilhas”, por assim dizer, Rousseau estabelece como fio condutor de sua análise do gênero humano uma caracterização dupla: ele busca caracterizar o gênero humano em sua constituição fundamental, num primeiro momento, de um ponto de vista físico e, em seguida, de um ponto de vista metafísico ou moral, como ele mesmo diz.⁶⁶

É precisamente no segundo *Discurso* que encontramos as bases que caracterizam uma perspectiva antropológico-perfectibilista rousseuiana, pois em sua caracterização do ser humano em seu aspecto metafísico/moral o filósofo de Genebra apresenta três aspectos fundamentais por meio dos quais ele procura distinguir o gênero humano dos demais seres da natureza, especificando assim o lugar próprio do ser humano dentro da ordem natural: (I) o ser humano é um animal e, portanto, faz o que a natureza ordena, mas é ao mesmo tempo um ser que transcende os mandamentos da natureza, isto é, é um ser *dotado de liberdade*;⁶⁷ (II) o ser

⁶⁵ Cf. ROUSSEAU, 1999, p.62

⁶⁶ ROUSSEAU, 1999, p.64

⁶⁷ “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estraga-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o ser humano executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade [...]”. ROUSSEAU, 1999, p.64.

humano é um ser que *age livremente*, isso significa que ele não é apenas um ser dotado desta faculdade, mas faz uso dela, em outras palavras, o ser humano não somente é livre, mas *é consciente de sua liberdade*;⁶⁸ (III) com base nas duas características anteriores, o ser humano é capaz de *se aperfeiçoar*.⁶⁹

De acordo com o segundo *Discurso*, pode-se inferir que Rousseau não aceita a ideia de acordo com a qual o ser humano poderia ser reduzido ao “*status*” de um mero animal, tampouco que o ser humano fosse reduzido somente à sua condição empírica, pois, na verdade, a consciência de sua liberdade “mostra a espiritualidade de sua alma”, ele diz. No texto de Rousseau, encontram-se semelhanças profundas com teses de Kant, mas uma nos interessa sobremaneira: Kant também se refere às capacidades do gênero humano como a condição de possibilidade dele próprio se autodeterminar, independentemente do curso da natureza. É digno de nota também que o modo como Rousseau tece suas considerações acerca do gênero humano, considerando-o sob um duplo de vista (físico ou metafísico\moral), o que guarda flagrante semelhança com a fórmula de Kant (sensível ou inteligível).

Todavia as semelhanças parecem se encerrar aqui, já que a capacidade que o gênero humano tem de transcender a mera condição natural, sua *perfectibilidade*, é aquilo que Rousseau aponta como a causa e “a fonte de todos os males do ser humano” (ROUSSEAU, 1999, p.65). Do fato de sermos possuidores de uma faculdade que nos habilita a nos tornarmos melhor (aperfeiçoamento), a transcender a mera condição animal, sensível, não se segue em absoluto que o uso que fazemos desta faculdade será sempre o melhor e que, pelo fato de a possuímos, forçosamente, “caminhamos para o melhor”. Justamente para tornar claro por que a perfectibilidade é a causa dos males do gênero humano é que Rousseau “convida” seus leitores(as) a segui-lo em sua investigação, depurando do gênero humano tudo aquilo que lhe é alheio, artificial e pernicioso, com vistas a tornar claro o “percurso” feito pelo gênero humano desde o estado de natureza até o atual estado social corrupto, de modo que pretendemos apresentar aqui as linhas gerais que nos permitam ter claro em que medida o segundo *Discurso* é pautado por um pessimismo histórico e ao mesmo tempo por um otimismo antropológico, e

⁶⁸ “A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O ser humano sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma [...]”. ROUSSEAU, 1999, p.64.

⁶⁹ “Mas, ainda quanto as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o ser humano e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...]”. ROUSSEAU, 1999, pp.64-5.

o que nos autoriza a encarar a argumentação de Rousseau na mencionada obra desta maneira é o caráter ambíguo que a perfectibilidade assume no contexto do segundo *Discurso*.

Ao procurar descrever o processo de cultivo e moralidade do gênero humano, Rousseau sustenta:

O ser humano selvagem e o ser humano policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações... O cidadão [...], sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu enalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixeza e da proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la [...]; o ser humano selvagem vive em si mesmo; o ser humano sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes [...] o estado original do ser humano e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo todas as nossas inclinações naturais. (ROUSSEAU, 1999, pp.114-15)

A ideia principal que está sendo discutida na passagem acima é que a história do ser humano se revela como uma separação entre *o que o ser humano é* e aquilo que ele *aparenta ser*, afinal, durante sua corte aos ricos, aos quais em realidade odeia, ele mostra-se gentil, servil e orgulhoso de sua posição de escravo. Na visão rousseauiana, a sociedade especializou-se em trabalhar este aspecto corrupto do ser humano, a saber, a escravidão moral.⁷⁰ É neste cenário que se insere a discussão de Rousseau apresentada pelo segundo *Discurso*, uma vez que, nesta obra, Rousseau se põe a examinar a desigualdade entre os homens, e não qualquer desigualdade⁷¹, mas sim a desigualdade originada na, e provida pela, sociedade civil⁷², ou como Rousseau a designa, a desigualdade moral ou política.

Segundo Rousseau, se se pudesse marcar historicamente o momento em que a desigualdade entre os homens se instaurou, então esse momento seria quando alguém disse: “isto é meu”, o que quer dizer: no momento em que a propriedade privada foi instaurada, com ela começam também a escravidão e a miséria do ser humano. No fundo, é a instauração da propriedade que corrompe o ser humano, criatura naturalmente com boas disposições para com os demais, pois, uma vez em uma sociedade estabelecida pelo valor da propriedade privada, o

⁷⁰ Cf. MENEZES, E. *Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*. In.: Kant, I. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edimilson Menezes. Editora Unesp. p.90

⁷¹ Segundo Rousseau há dois tipos de desigualdade: “uma física ou natural, por ser estabelecida pela natureza; e outra que se pode denominar moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens”. (ROUSSEAU, 1999, p.51)

⁷² Ao final do segundo *Discurso* consta “Conclui-se desta exposição que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis”. (ROUSSEAU, 1999, p.118)

ser humano passa “a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem” (ROUSSEAU, 1999, pp. 95-96).

Por outro lado, sustenta que o ser humano considerado de um ponto de vista natural é um tipo diametralmente oposto ao ser humano civil, ele é um ser compassivo e piedoso que não deseja o mal, nem tampouco busca prejudicar outrem. O ser humano natural vive em um equilíbrio perfeito no qual ainda não há uma oposição entre ele a natureza (por intermédio do trabalho), tampouco entre ele e seus semelhantes (por intermédio da reflexão). O ser humano natural vive encerrado em si mesmo, no momento presente, isto é, a sua existência é uma *existência imediata*, não há nada que obstaculize seus desejos e inclinações, não existe uma mediação entre o ser humano natural e o mundo que o circunda de tal maneira que o ser humano natural quase não é capaz de se diferenciar do mundo que o cerca. O ser humano natural se encontra em um estado tal que vive além da distinção entre verdadeiro e falso, de modo que Rousseau chega a conceder ao ser humano natural a posse imediata da verdade.⁷³

Todavia, o ser humano natural vai paulatinamente perdendo sua condição. Nesse processo, Rousseau atribui um papel central à luta contra os obstáculos naturais, pois as demais modificações somente aparecerão após o desenvolvimento e o aprendizado do uso de ferramentas. Nesse sentido, o *fazer instrumental* antecede cronologicamente o *juízo* e a *reflexão*. Assim sustenta Rousseau:

Essa foi a condição do ser humano nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte. (ROUSSEAU, 1999, p.88)

Com o advento de novos obstáculos, o ser humano se via impelido cada vez mais a deixar de lado os galhos e as pedras que tinham à sua volta, e com isso foi se criando cada vez mais e em maior extensão a distância entre o ser humano e a natureza por meio da criação de *artifícios* desenvolvidos pelo gênero humano para o domínio do meio em que vivia.⁷⁴ A partir deste

⁷³ Cf. *Emílio* livro II

⁷⁴ ROUSSEAU, 1999, p.88: “A diferença das terras, dos climas, das estações pôde força-los a inclui-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria, À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e

processo de artificialização ao qual o gênero humano foi submetido, começou-se a desenhar os contornos da oposição entre *natureza* e *cultura* (ou civilização, sociedade, etc.). Rousseau, ao longo do segundo *Discurso*, vai encadeando uma série de momentos que “narram” a história do gênero humano desde seus primórdios até seu presente momento. E esta história foi marcada em dois grandes momentos, quais sejam, (I) a oposição entre o obstáculo natural e o trabalho, o que ocasiona (II) o nascimento da reflexão, que, por sua vez, produz o primeiro movimento do orgulho. Em linhas gerais, poder-se-ia afirmar que com a reflexão termina o estado natural e começa o estado social.

Este processo de artificialização que culminou na instauração da propriedade privada é a verdadeira causa da degeneração moral do gênero humano e o grande responsável por perverter o ser humano em sua bondade natural-originária. Aqui, se torna mais evidente o duplo ponto de vista por meio do qual Rousseau considera o ser humano: o ponto de vista físico e o ponto de vista moral/metafísico. Graças a seu aspecto moral, o ser humano pode transpor os limites de sua existência singular e pode integrar a humanidade em sua totalidade.⁷⁵ Segue-se desse contexto outra distinção sobre nossas ações sugerida por Rousseau naquela obra e que deve ser levada em consideração, a saber, a distinção entre amor-próprio e amor de si mesmo.⁷⁶ Assim, o amor de si é um a expressão do instinto de autoconservação que um indivíduo possui, e, analogamente, a piedade caracteriza este mesmo instinto de autoconservação, porém com relação à espécie.⁷⁷ Ambos os sentimentos – o amor de si e a piedade – são sentimentos naturais de que é dotado o ser humano selvagem, sentimentos estes que são desconhecidos pelo ser humano civil, pois segundo Rousseau o aperfeiçoamento das faculdades humanas (a causa da

ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar este elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas”.

⁷⁵ KRYGER, 1979, pp. 49-50: « La méchanceté naturelle ne consiste donc en rien d'autre qu'en l'égoïsme, dans le désir de vivre ou de survivre. Or, pour Rousseau, l'homme naturel est bon justement en raison de son sain égoïsme et de sa volonté d'être ! Tous deux posent au départ l'égoïsme parfait de l'homme, avec la différence que l'un croit l'homme, obligé de faire la guerre à tous pour être à même de satisfaire ses propres besoins, tandis que l'autre déborde d'optimisme en ce qui concerne la nature. Il y a cependant une autre différence encore et dont le rôle deviendra important avec l'évolution : Rousseau distingue en l'homme un être physique et un être moral ; grâce à la notion d'être moral, il réussit à faire sortir l'homme des limites étroites de son existence singulière et à l'intégrer dans l'humanité comme dans sa totalité ».

⁷⁶ Diz Rousseau: “O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela sua própria conservação e que, no ser humano dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra”. (ROUSSEAU, 1999, pp.146-47)

⁷⁷ KRYGER, 1979, p.51 : « Aussi bien, la pitié ne relève-t-elle pas de l'égoïsme étroit, mais d'un sentiment de communauté avec autrui qui est mon semblable. Si l'amour de soi est l'expression de l'instinct de conservation propre à l'individu, la pitié est la forme de l'instinct de conservation relatif à l'espèce ».

passagem do estado de natureza à sociedade civil) foi conduzido ao longo da história humana pela futilidade e hipocrisia dos costumes.⁷⁸ De certa maneira, pode-se afirmar que é contra esta futilidade e hipocrisia que se levanta a filosofia moral de Rousseau já a partir do *Discurso sobre as ciências e as artes*, e é nessa chave de leitura que podemos entender a apologia rousseauiana à natureza, uma vez que a imagem do ser humano natural permite a antropologia de Rousseau realizar um “diagnóstico de tempo” acerca do atual estado do ser humano, pois por meio da imagem do ser humano natural é possível mostrar aquilo que o gênero humano “perdeu” na passagem do estado de natureza para o estado civil, o que constitui a “narrativa histórica” de Rousseau. Ao mesmo tempo, a imagem do ser humano natural permite a Rousseau lançar mão de visão antropológica que reivindique as condições futuras da realização do gênero humano, pois se o atual estado do ser humano é contingente já que no estado civil o ser humano perdera aquilo que lhe caracterizava no estado de natureza, é possível ao gênero humano “recuperar a si mesmo” em uma nova ordem social que mantenha aquela igualdade do estado de natureza dentro de uma nova forma de organização da sociedade.

Este “retrato” do ser humano natural que Rousseau se esforça em construir funciona na arquitetura de sua antropologia como um modelo teórico, por assim dizer, uma vez que este ser humano natural “não existe, talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”.⁷⁹ E aqui aparece a ideia da estátua de Glauco como a imagem teórica que oferece o contraste entre ser humano natural e ser humano civil, pois, tal como a estátua se mostra desfigurada, a alma humana no estado civil se mostra corrompida e desfigurada, que nem de longe aparenta pertencer a um ser que age sempre “por princípios certos e invariáveis”, como a estátua de Glauco aparenta um animal feroz e não um Deus. Ao recorrer à imagem da estátua de Glauco, o segundo *Discurso* nos permite vislumbrar uma saída para o problema da desigualdade do ser humano no estado social, uma vez que o atual estado de corrupção do ser humano também representa a possibilidade de sua “salvação”, pois da mesma maneira que a estátua de Glauco está irreconhecível, o ser humano em sociedade também, mas do mesmo modo que a estátua ainda preserva aquilo que lhe é próprio, autêntico, o mesmo se dá com o ser humano.⁸⁰

⁷⁸ Aqui ecoa o *Discurso sobre as ciências e as artes* onde consta: “Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; neste ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corrompem à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição... Viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte...”

⁷⁹ Segundo *Discurso*, prefácio. (ROUSSEAU, 1999, p.44).

⁸⁰ STAROBIINSKI, 2011, pp.27-8 argumenta: “Rousseau hesita entre duas respostas contraditórias. Em dado momento, o mito bifurca em duas versões. A primeira afirma que a alma humana *degenerou*, que se desfigurou, que sofreu uma alteração quase total, para jamais reencontrar sua beleza primeira. A segunda versão, em lugar de uma deformação, evoca uma espécie de encobrimento: a natureza primitiva persiste, mas *oculta*, cercada de véus superpostos, sepultada sob os artificios e, no entanto, sempre intacta”. Optamos pela segunda possibilidade

Justamente pelo fato de a sociedade civil ser o domínio das aparências, portanto, daquilo que é alheio ao ser humano, mais ainda, daquilo que aliena o ser humano de sua identidade fundamental, é que ela se mostra como um predicado *contingente* do gênero humano (pois aquilo que é próprio ao gênero humano são as características do ser humano natural). E é justo nessa contingência que vigora no retrato do ser humano na sociedade civil que está a possibilidade de salvação do gênero humano, pois Rousseau não pretende que os homens abandonem a sociedade e regressem ao estado natural, conforme já argumentamos no início desta seção; sua preocupação é antes a de estabelecer as condições para que o ser humano civilizado recupere a liberdade que lhe é posse originária e natural. Aqui se aclara a tese paradoxal segundo a qual a perfectibilidade é a responsável tanto pelo estabelecimento da desgraça que é a vida social, mas é também o único caminho para a salvação do gênero humano.⁸¹ Na visão de Rousseau a perfectibilidade diz respeito, antes de tudo, da possibilidade que o ser humano possui para adquirir um novo aspecto no decorrer do tempo.⁸² Ainda que o

levantada por Starobinski, devido à reflexão de Rousseau acerca da perfectibilidade humana conforme se explicitará a seguir.

⁸¹ Embora aqui não concordemos *in toto* com a argumentação de CASSIRER, 1999, p.101, julgamos que ele tem muita razão ao sustentar: “Não podemos resistir ao progresso, mas, por outro lado, não podemos nos entregar a ele sem mais. Trata-se de guiá-lo e determinar autonomamente o seu objetivo. Em sua marcha evolutiva até o presente momento a perfectibilidade enredou o ser humano em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão. Mas ela, e apenas ela é capaz de tornar-se para ele um guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade. Pois, a liberdade não é um presente que a bondosa natureza deu ao ser humano desde o berço. Ela só existe na medida em que ele próprio a conquistar, e a posse dela torna-se inseparável desta conquista constante. Por isso, o que Rousseau exige da comunidade humana e o que ele espera de sua estruturação futura não é que ela aumente a felicidade do ser humano, o seu bem-estar e os seus prazeres, mas assegure-lhe a liberdade devolvendo-o assim à sua verdadeira destinação”. Minha resistência em concordar *in toto* com Cassirer se deve ao fato de ele parecer pressupor um certo caráter teleológico da perfectibilidade humana quando diz “trata-se de guiá-lo e determinar autonomamente o seu objetivo”, não me parece que Rousseau tenha uma concepção teleológica aliada a sua interpretação do aperfeiçoamento moral do gênero humano, uma vez que a própria ambivalência aventada por Cassirer parece contradizer a presença de uma teleologia, pois esta figura como um princípio lógico que ordena a nossa reflexão acerca do tempo, e não parece que Rousseau tenha em mente tal paradigma de reflexão. Me parece que Cassirer aqui se deixa influenciar por Kant e projeta elementos da reflexão kantiana sobre o pensamento de Rousseau.

⁸² “Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas estas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre ser humano e animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o ser humano é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o ser humano, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do ser humano; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. Seria horrível ter de louvar como um ser benfeitor o primeiro a sugerir aos habitantes das margens do Orinoco o uso dessas tabuazinhas que aplicam nas têmporas de seus filhos e que, pelo menos, lhes asseguram uma parte de sua imbecilidade e de sua felicidade original.” (ROUSSEAU, 1999, pp. 64-5)

ele constate o atual estado de degradação do ser humano, Rousseau não estaciona, por assim dizer, em um simples pessimismo histórico, pois ainda que o processo de artificialização e corrupção do ser humano não possa ser revertido, é possível lançar as bases para uma condição futura onde tais imperfeições sejam corrigidas. É mediante a própria perfectibilidade que o ser humano pode construir através de suas próprias forças as condições vindouras de sua emancipação política e de sua autorrealização moral. Ao buscar apresentar a história acerca da origem da desigualdade entre os homens, Rousseau ao mesmo tempo que detecta na perfectibilidade a causa do estado de corrupção do ser humano, parece tentar estabelecer o modo pelo qual através da perfectibilidade o ser humano poderia progredir com vistas a sua autorrealização em uma ordem civil justa e legítima.

O otimismo antropológico de Rousseau, leva-o a considerar a perfectibilidade segundo o quadro de um projeto ambicioso, a saber, a formação do cidadão. A perfectibilidade enquanto faculdade distintiva do ser humano em relação aos demais animais foi o que levou ao estado de degradação atual do gênero humano, porém esta mesma faculdade é condição por meio da qual o ser humano pode estabelecer as condições para a superação de seu estado de degradação, daí o porquê de Rousseau (re)considerar o conceito de perfectibilidade à luz de seus interesses político-filosóficos. Nesse sentido, a perfectibilidade atua como o conceito que permite a Rousseau realizar uma investigação acerca do passado para fustigar o presente, ao mesmo tempo em que habilita o filósofo no estabelecimento de novas diretrizes para o futuro. Ao fixar na perceptibilidade a causa do trânsito do ser humano do estado de natureza para o estado civil, Rousseau fixa no ser humano o ponto de referência no qual se deve se buscar as causas e as soluções de seu infortúnio, isto é, o ser humano é o responsável pelo seu atual estado de degradação, ao mesmo tempo em que é no ser humano que se deve buscar as condições de superação de seu estado presente. A dimensão temporal na qual é considerado o “problema humano” é evidente. Ao *historicizar* o ser humano, Rousseau pretende investigar o desenvolvimento das condições físicas e metafísicas (conforme ele diz no segundo *Discurso*) que possibilitaram a passagem do estado de natureza para o estado civil. Todavia, a investigação histórica levada a cabo pelo genebrino no segundo *Discurso* não pretende se apoiar na simples historiografia, isto é, no estudo de documentos e registros históricos de um determinado povo, tampouco procura apoio na narrativa bíblica, pois a história construída por Rousseau é de natureza hipotética. Deixando de lado as interpretações teológicas, Rousseau estabelece como o ponto hipotético da origem da humanidade o primeiro encontro coletivo dos homens isolados e, a partir daí, se descortina um longo processo histórico no qual o gênero humano desenvolve

e aperfeiçoa progressivamente suas faculdades virtuais, nomeadamente a perfectibilidade. Longe da influência de perspectivas teológicas e metafísicas, a perfectibilidade se converte em uma faculdade natural inerente ao ser humano, cujo desenvolvimento depende apenas da ação humana e, nesse sentido, a perfectibilidade se mostra como uma categoria neutra que não possui um direcionamento teleológico determinado. A teoria perfectibilista (de claro viés antropológico) de Rousseau assume como seu núcleo duro, por assim dizer, a pergunta sobre o que o gênero humano *faz de si mesmo* através de uma série de atos, alguns deles inconscientes, mas que ainda sim são *seus* atos. Com esta perspectiva, Rousseau promove um rompimento com uma longa tradição metafísica que sempre concebeu o gênero humano e seus atributos como possuindo uma natureza a-histórica, os atributos pertencentes ao gênero humano seriam sempre os mesmos desde o início dos tempos.⁸³ Em oposição a essa tradição – nomeadamente a tradição aristotélico-tomista –, que considerava a vida social do ser humano como uma continuação e um desdobramento da vida natural do ser humano, Rousseau sustenta que a vida social e política é um produto artificial, que é “adicionado” à natureza do ser humano.

A inexistência de uma orientação teleológica inerente à noção de perfectibilidade impossibilita Rousseau de compreender o agir humano na história como inscrito em um horizonte amplo e aberto no qual existe um objetivo a ser alcançado, o que implica na não existência de um fundamento que garanta que o gênero humano estará melhor no futuro, uma vez que na concepção rousseuista de perfectibilidade não está inscrita a noção de perfeição, Rousseau não compreende o ser humano como uma unidade cujo núcleo interno (ou as disposições originárias, para falar em termos kantianos) deve se desenvolver até alcançar sua perfeição. Nesse sentido, a perfectibilidade na visão de Rousseau não garante a priori que o agir humano, quer do ponto de vista político, quer do ponto de vista moral, alcance a sua autorrealização, portanto, a sua perfeição. Perfectibilizar-se é uma faculdade que pode tomar as mais diversas direções, dependendo de uma multiplicidade de fatores, de modo tal que não obedece a nenhum plano estabelecido de antemão. A perfectibilidade é o que introduz a ideia de uma história da humanidade, representa a marca distintiva do ser humano em relação aos

⁸³ Aristóteles na *Política* sustenta: “A comunidade perfeita de muitos povoados é uma cidade, já que tem, por assim dizer, uma ampla capacidade de autossuficiência, que nasceu por causa da vida, e existe por causa do bem viver. Por isso, toda cidade existe por natureza, se é verdade que são primeiras comunidades. Pois a cidade é o fim daquelas, e a natureza é um fim; por exemplo, o que cada coisa é, após ter sido desenvolvida desde a sua origem, afirmamos que essa é a natureza de cada uma delas, tal como a de um ser humano, de um cavalo, de uma família. E ainda por causa disso, também o fim é o melhor; mas a autossuficiência é o fim e o melhor. Portanto, a partir desses elementos, é evidente que a cidade existe por natureza, também que o ser humano é por natureza um animal político, e o ser humano sem cidade por natureza, não por acaso, ou é insignificante, ou está acima do ser humano.” (*Política* I, 2, 1252b 27-1253a 5).

demais animais, pois permite ao ser humano adquirir garantir que suas transformações ao longo de sua história sejam mediadas pela razão, tendendo sempre a um desenvolvimento moral adequado, e isso, contrariamente aos demais animais, que permanecem encerrados em uma identidade fixa.

1.6 – A virada roussaeuista de Kant contra Rousseau: as novas diretrizes metodológicas da antropologia

O fascínio de Kant pelas obras de Rousseau era tamanho que se conta a famosa anedota de que o filósofo, conhecido por sua personalidade metódica, somente modificou sua rotina diária em duas ocasiões: quando chegou a notícia de que a Bastilha havia sido tomada e quando recebeu um exemplar do *Emílio*. Uma importante passagem que consta nas anotações feitas por Kant a GSE demonstra este fascínio:

A primeira impressão que um leitor sincero, que lê não apenas por vaidade e passatempo, recebe dos escritos de J-J. Rousseau é que se encontra diante de uma rara penetração de espírito, um nobre impulso de gênio e uma alma plena de sensibilidade em tão alto grau que jamais nenhum escritor em qualquer época ou nação pode ter possuído sequer sonhou ter possuído. (HN AA:20, p.43)⁸⁴

Porém, junto com o fascínio estava uma profunda disciplina intelectual e a exigência de um escrutínio rigoroso das ideias de Rousseau. Nas mesmas anotações, algumas linhas antes, Kant adverte:

Eu devo ler Rousseau até que a beleza de [sua] expressão não mais me incomode e só assim então posso examiná-lo com razão. (HN AA:20, p.43)⁸⁵

O fio condutor que Kant elege e que parece conferir unidade sistemática à obra de Rousseau é a sua busca pelo reestabelecimento da dignidade moral do ser humano, ou para dizer como Kant, “os direitos da humanidade”.⁸⁶ Nesse sentido, Rousseau é tido por Kant como

⁸⁴ Tradução de nossa autoria. No original em alemão lê-se: „Der Erste Eindruck den ein verstandiger Leser der nicht blos aus Eitelkeit oder zur Zeitkürzung lieset der Schriften des *Hn J. J. Rousseau* bekömt ist daß er eine ungemene Scharfsinnigkeit des Geistes einen edlen Schwung des Genies und eine gefühlvolle Seele in so Hohem Grade antrifft als vielleicht niemals ein Schriftsteller von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sey vereinbart mag besessen haben.“

⁸⁵ Cunha, B. (2016). As Anotações nas "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime" (seleção de notas e tradução). *Kant E-Prints*, 11(2), 51-79.

⁸⁶ “Eu sou por inclinação um pesquisador. Eu sinto uma ardente sede por conhecimento e a inquietação por avançar nele, bem como a satisfação em cada passo dado adiante. Houve um tempo em que acreditava que unicamente isso poderia constituir a honra da humanidade e desprezava a população por nada saber. Rousseau corrigiu-me. Esse cego preconceito desapareceu; eu aprendi a honrar os homens e me reputaria mais inútil do que um trabalhador comum caso não acreditasse que essa consideração pode conferir valor a todas as demais: estabelecer os direitos da humanidade”. (HN AA:20, p. 44) In: CUNHA, 2016. *Op. Cit.*

causa de uma mudança seminal em seus pontos de vista sobre a moral, a história e a antropologia. Há uma longa passagem das *Reflexões* datadas entre 1764-1768 que nos dá mostra disso e que carece ser citada no todo:

A ordem da consideração sobre o ser humano é como se segue:

1. A indesignação natural no modo e na proporção de suas faculdades e de suas inclinações, e sua natureza suscetível de adotar toda classe de formas.
2. A designação do ser humano. O estado essencial do ser humano: se ele encontrar-se-ia na simplicidade ou no máximo cultivo de suas capacidades e na suprema satisfação de seus desejos. Se de um grau de habilidade elucida-se a finalidade: é o que há de se investigar.
3. O ser humano da natureza considerado unicamente em suas qualidades pessoais, independentemente de sua situação. Esta é justamente a questão: o que é natural e o que depende de causas externas e acidentais? O estado de natureza é um ideal das relações externas do ser humano puramente natural, isto é, do ser humano selvagem. O estado social pode se constituir também de pessoas de qualidades puramente naturais.
4. Emílio ou o ser humano moral. A arte ou o cultivo das forças e inclinações que se ajustam melhor à natureza. Mediante elas, se melhora a perfeição natural.
5. Da condição externa. O contrato social (comunidade independente) ou ideal do Estado de Direito (segundo a regra da igualdade) considerado *in abstracto*, sem levar em conta a natureza particular do ser humano.
6. Leviatã: a condição social que é conforme à natureza do ser humano. Segundo a regra da segurança. Eu posso estar ou em uma situação de igualdade e ter liberdade para ser injusto comigo mesmo e por isso sofrer, ou em uma situação de sujeição sem esta liberdade.
7. Liga das nações: o ideal do direito dos povos como completude das sociedades do ponto de vista das relações exteriores.
8. O contrato social ou o direito público como fundamento da força suprema. Leviatã ou a força suprema como fundamento do direito público. (HN AA:19, pp.98-9).⁸⁷

⁸⁷ No original:

„Die Ordnung der Betrachtung über den Menschen ist folgende:

1. Die natürliche Unbestimmtheit in der Art und proportion seiner Vermögen und Neigungen und seine zu allerley Gestalten fähige Natur.
2. Die Bestimmung des Menschen. Der eigentliche Stand des Menschen: ob er in der Einfalt oder in der höchsten cultur seiner Vermögen und dem größten Genuß seiner Begierden bestehe. Ob aus dem Grade der fähigkeit auch ein natürlicher Endzwek erhelle, sei so hoch zu excoliren. Ob Wissenschaften nothwendig dazu gehören.
3. Der Mensch der Natur bloß nach seinen Persöhnlichen Eigenschaften erwogen, ohne auf seinen Zustand zu sehen. Es ist hier blos die frage: was ist natürlich, und was ist von äußerlichen und zufalligen Ursachen? Der Stand der Natur ist ein ideal der äußeren Verheltnisse desblos natürlichen, d. i. des Rohen Menschen. Der Gesellige Zustand kan auch aus Persohnen von blos natürlichen Eigenschaften bestehen.
4. Aemil oder der Gesittete Mensch. Die Kunst oder cultur der Kräfte und Neigungen, welche am meisten mit der Natur übereinstimt. Hiedurch wird die natürliche Vollkommenheit Gebessert.
5. Im äußeren Zustande. Der Social contract (Bürgerbund) oder das ideal des Staatsrechts (nach der Regel der Gleichheit) in abstracto Erwogen, ohne auf die besondere Natur des Menschen zu sehen.
6. Leviathan: der Zustand der Gesellschaft, der der Natur des Menschengemäß ist. Nach der Regel der Sicherheit. (g Ich kan entweder im Stande der Gleichheit seyn und freyheit haben, selbst ungerecht zu seyn und es zu leiden, oder im Stande der Unterwerfung ohne diese freyheit.)
7. Der Völkerbund: das ideal des Völkerrechts, als die Vollendung der Gesellschaften in ansehung äußerer Verhältnisse.
8. Der social contract. oder das öffentliche Recht als ein Grund der öffentlichen obersten Gewalt. Leviathan oder die oberste gewalt als ein Grund des öffentlichen Rechts.“

A passagem demonstra que Kant já se interessava por questões concernentes à antropologia e história ao menos desde a década de 1760, e na passagem supramencionada parece querer combinar as filosofias de Rousseau e Hobbes. A teoria de Rousseau representaria o ideal do Estado de direito segundo a regra da igualdade (e da autonomia), portanto, a teoria de Rousseau representaria a natureza inteligível do gênero humano, enquanto a teoria de Hobbes refletiria a natureza sensível do gênero humano segundo o princípio da segurança e da conservação.⁸⁸ Possivelmente, Kant, nesse momento de sua reflexão, estivesse profundamente influenciado pela teoria do Estado de Hobbes, que havia se tornado popular na Alemanha graças aos interesses de seus juristas. A teoria de Rousseau do contrato social, com sua ênfase nas características legitimistas do poder estatal, parece ter sido a responsável por provocar uma correção de rota, por assim dizer, não somente nas concepções jurídico-política bem como nas concepções antropológico-morais de Kant. Assim, parece fora de dúvida que Kant se propõe a reelaborar a filosofia do genebrino segundo os interesses de sua própria filosofia, uma vez que, na visão de Kant, parece faltar a Rousseau uma visão sistêmica, que só pode ser apresentada segundo um método racionalmente orientado.

Kant, como se sabe, era um profundo entusiasta das conquistas alcançadas pela física newtoniana e por isso estava absolutamente convencido de que todos os eventos naturais obedeciam a leis. E, nesse sentido, chama atenção o conteúdo de uma das reflexões privadas de Kant, datada de 1764-65, pois encontramos ali uma afirmação bastante emblemática feita por Kant acerca de Rousseau:

Newton viu pela primeira vez ordem e regularidade ligadas à grande simplicidade onde antes dele eram encontradas desordem e diversidade de forma inarticulada, e desde então cometas movem-se em trilhas geométricas. Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo ser humano, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações. Antes disso, a objeção de Alphonso e Mannes ainda era válida. Após

⁸⁸ No cap. X do *Leviatã* de Hobbes se lê: “Isto é mais do que consentimento ou concórdia; é uma unidade real de todos eles em uma única e mesma pessoa, feita por acordo de cada um dos homens com os demais, como se cada ser humano dissesse aos demais: *autorizo e transmito a este ser humano ou a esta assembleia meu direito de autogovernar-me, sob condição que vós também transmitais vosso direito e autorizeis todas as suas ações da mesma maneira*. Isto feito, a multidão, desse modo unificada em uma pessoa é chamada de ESTADO, em latim CIVITAS. [...] Nisso consiste a essência do Estado, cuja definição é: *uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, por meio de pactos recíprocos entre seus integrantes, se faz ela própria autora, pela vontade de cada um de seus membros, com a finalidade de autorizar-lhe o uso da força e dos recursos de todos, como julgar eficaz, para garantir-lhes a paz e a defesa comum*. [...] Obtém-se tal poder soberano de dois modos. Um, pela força bruta, quando, por exemplo, um ser humano constrange seus filhos e os filhos destes a submeterem-se a seu mando, pelo fato de ser capaz de destruí-los se recusarem, ou então, pela guerra, dobra os inimigos à sua vontade, poupando-lhes a vida com essa condição. O outro ocorre quando os homens convencionam entre si submeter-se a algum outro ser humano, ou assembleia, voluntariamente, confiantes na proteção contra todos os outros. Esta última modalidade pode ser chamada Estado por *instituição*; a primeira chama-se Estado *por aquisição*”. (HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Ruy Ribeiro Franca. Belo Horizonte: Tessitura, 2011, pág. 257).

Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema de Pope é verdadeiro (HN AA:20, p.68).⁸⁹

A comparação entre Newton e Rousseau é digna de nota, seja pela enorme admiração e entusiasmo que Kant nutria por Newton, seja pelo enorme prestígio e reconhecimento devotados a Newton em toda a Europa. Rousseau é o responsável também por despertar em Kant o interesse em questões ligadas aos problemas da desigualdade e da injustiça social. Kant também é devedor da concepção de Rousseau segundo a qual a liberdade, pensada enquanto autonomia, é a expressão da dignidade humana e, por conseguinte, da igualdade radical de todos os homens. Em uma passagem do *Nachlass*, Kant sustenta que a autonomia pessoal é a condição fundamental de toda e qualquer ação moral, extrapolando tal exigência inclusive para a legislação externa.⁹⁰ A visão antropológico-perfectibilista do ser humano em Rousseau, tal como exposta especialmente no segundo *Discurso*, marca uma nova e decisiva etapa no desenvolvimento da teoria antropológica de Kant, especialmente no que tange ao intuito de apresentar o modo como uma teoria moral baseada na autonomia se articularia com uma reflexão sobre o processo de transformação histórica do ser humano, o que traduz claramente, conforme já dissemos, a relação entre autonomia e perfectibilidade.

Em uma outra reflexão, datada também entre 1764-65, encontra-se uma outra afirmação emblemática:

Eu sou por inclinação um pesquisador. Eu sinto uma ardente sede por conhecimento e a ávida inquietação por avançar nele, bem como a satisfação em cada passo dado adiante. Houve um tempo em que acreditava que unicamente isso poderia constituir a honra da humanidade e desprezava a população por nada saber. Rousseau corrigiu-me. Esse cego preconceito desapareceu; eu aprendi a honrar os homens e me reputaria mais inútil do que um trabalhador comum caso não acreditasse que essa consideração pode conferir valor a todas as demais: estabelecer os direitos da humanidade. (HN AA:20, p. 44)⁹¹

As reflexões supracitadas deixam entrever como e até onde Rousseau foi o responsável por ter indicado a Kant o caminho correto não somente naquilo que concerne à autolegislação da

⁸⁹ Cunha, B. (2016). As Anotações nas "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime" (seleção de notas e tradução). *Kant E-Prints*, 11(2), 51-79

⁹⁰ Diz Kant numa passagem de suas reflexões: „Der Grad der *potestatis legislatoriae* setzt die Ungleichheit voraus u. macht daß ein Mensch gegen den andern einen Grad Freyheit verliert. Dieses kann nur geschehen wenn er seinen Willen selber eines andern seinem aufopfert wenn er dieses in ansehung aller seiner Handlungen thut so macht er sich zum Slaven. Ein Wille der eines andern seinem unterworfen ist ist unvollkommen u. widersprechend denn der Mensch hat *spontaneitatem*, ist er dem Willen eines Menschen unterworfen (wenn er gleich selbst schon wählen kan) so ist er häßlich u. verächtlich allein ist er dem Willen Gottes unterworfen so ist er bey der Natur. Man muß nicht Handlungen aus Gehorsam gegen einen Menschen thun die man aus innern Bewegungsgründen thun könnte u. der Gehorsam fodert wo innere Bewegungsgründe würden alles gethan haben macht Slaven“. (HN AA: 20, p.65-6)

⁹¹ Cunha, B. (2016). As Anotações nas "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime" (seleção de notas e tradução). *Kant E-Prints*, 11(2), 51-79

vontade, mas também na forma apropriada de colocar *a pergunta sobre o que é o ser humano*. A virada rousseauísta de Kant pode ser percebida de modo inequívoco ao compararmos como ambos definem a natureza específica do ser humano.

Todavia, conforme consta das reflexões privadas da década de 1760, a atitude de Kant para com Rousseau não foi de aceitação completa. A atitude de Kant frente a Rousseau segue aquele princípio que ele adotara na interpretação da obra de Platão, a saber, a de compreender um filósofo melhor do que ele mesmo.⁹² Kant pretende fustigar a teoria do ser humano de Rousseau, apontando-lhe um déficit metodológico, e por isso será decisivo o resgate, no contexto do debate sobre a perfectibilidade, do antigo conceito de teleologia. Neste sentido, a partir do pressuposto de que o progresso da espécie humana possa ser concebido teleologicamente, todos os males e vícios que seriam notados nos indivíduos não significariam que o gênero não estivesse em progresso. Nesse sentido, a presente seção (e seus corolários) almeja apresentar as linhas gerais da interpretação dada aos tópicos centrais da antropologia perfectibilista de Rousseau por Kant em seus cursos de antropologia na universidade de Königsberg, em quatro ocasiões distintas: 1775\76; 1777\78; 1781-82 e 1784\85, pois nestas mencionadas ocasiões aquela admiração registrada nas passagens do *Nachlass* da década de 1760 cede lugar para um confronto de Kant com a obra de Rousseau e permite com que se tenha a real dimensão de como a antropologia kantiana foi gestando interesse pela história e pela educação. Concentrar-me-ei na seção introduzida a partir do programa de 1775\76 designada por Kant de “Do caráter da humanidade em geral” (*Vom Charakter der Menschheit überhaupt*), e que se repete nas outras edições dos cursos com os nomes de “caráter da espécie humana” (*Charackter der Menschengattung*) no curso de 1777\78; “do caráter do todo da espécie humana” (*Vom Charackter der ganzen Menschengattung*) no curso de 1781\82; e “do caráter da espécie humana” (*Vom Charackter der Menschengattung*) no curso de 1784\85.

É imperioso recorrer a estas passagens de obras não publicadas, pois se nos fiarmos pelas referências explícitas a Rousseau e sua obra, nos trabalhos publicados por Kant em vida,

⁹² Diz Kant: “Platão se servia da expressão *ideia* de tal modo que se percebe facilmente que ele entendia por ela algo que não apenas jamais é emprestado dos sentidos, mas ultrapassa em muito os conceitos do entendimento de que se ocuparia Aristóteles, já que nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela. As ideias são para ele arquétipos das próprias coisas, e não, como as categorias, meras chaves para experiências possíveis. Em sua opinião, elas brotavam da mais elevada razão e daí eram transmitidas à razão humana, mas esta já não se encontraria em seu estado original, precisando antes, por meio da rememoração (que se denomina filosofia), recordar com esforço as agora muito obscuras ideias. Não pretendo envolver-me aqui com uma investigação literária para estabelecer o sentido que o sublime filósofo ligava à sua expressão. Observo apenas que não é de todo incomum, seja na conversação comum seja nos escritos, por meio da comparação dos pensamentos que um autor expressa sobre seu objeto, compreendê-lo melhor do que ele mesmo o compreendia, na medida em que não determinava de maneira suficiente o seu conceito e, assim, vez por outra falava, ou mesmo pensava, contrariamente a seus próprios propósitos”. (KrV B370)

a importância que o diálogo crítico de Kant com a antropologia rousseauísta não deixa perceber com facilidade, todavia esta dificuldade se dissipa quando nos fiamos ao registro feito por alunos dos cursos de antropologia ministrados por Kant entre 1775-1785. Ao nos depararmos com as notas tomadas pelos estudantes que frequentaram estes cursos, vemos de maneira inequívoca o modo como Kant interpreta e problematiza as teses que o controverso Rousseau expôs em suas obras. Estas notas dos estudantes vieram à luz a partir de 1997 sob o título de *Preleções sobre antropologia*⁹³ (*Vorlesungen über Anthropologie*) figurando como volume XXV das obras completas de Kant, em dois volumosos tomos compilados a partir do criterioso e importante trabalho de Reinhard Brandt e Werner Stark. Estas preleções representam uma fonte importante e decisiva para uma compreensão mais adequada do processo de formação da filosofia kantiana como um todo, mas fundamentalmente da temática ligada à antropologia e a história.⁹⁴

Embora Kant tenha iniciado seu curso de antropologia em 1772\73, a opção aqui feita por buscar amparo nos cursos de antropologia a partir de 1775\76 se justifica por três razões de suma importância para este estudo: 1) É no curso de 1775\76 que tem início a inscrição da temática relativa ao “caráter da humanidade\espécie humana” (*Charakter der Menschheit/Menschengattung*) e da destinação do ser humano (*Bestimmung des Menschen*) no programa da antropologia kantiana, temática que será replicada, com diferentes graus de desenvolvimento e extensão, nas demais edições do curso, acabando também por reverberar na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* em 1798; 2). Em 1784, é publicado o primeiro opúsculo no qual Kant se propõe a expor suas reflexões sobre filosofia da história e destinação humana, a *Ideia da história universal com um propósito cosmopolita*. As reflexões apresentadas por Kant neste opúsculo já são em boa medida antecipadas e discutidas pelos cursos de antropologia na seção relativa ao caráter da humanidade, o que denota que a temática e os referências metodológicos apresentados por Kant no texto de 1784 são frutos de pelo menos uma década de gestação; 3) Rousseau e sua teoria do ser humano são presença constantes nestes cursos, de modo que o tratamento despendido por Kant à filosofia de Rousseau ecoa em seus opúsculos de filosofia da história publicados durante a década de 1780, e isso aparece de modo explícito no opúsculo publicado em janeiro de 1786 no *Berlinische Monatschrift* intitulado *Começo conjectural da história humana*. Neste opúsculo, Kant apresenta uma nota

⁹³ As citações relativas às *Preleções sobre antropologia* serão de minha responsabilidade.

⁹⁴ As preleções constituem um material com enorme potencial de pesquisa da filosofia kantiana, de modo que o presente trabalho não tem a pretensão de esgotar a riqueza conceitual contida nestas preleções, mas apenas apresentar o modo como Kant se posiciona frente a obra de Rousseau

(*Anmerkung*) de três páginas na qual oferece uma interpretação instigante da filosofia de Rousseau, ao mesmo tempo em que apresenta um forte tom de desaprovação ao modo como Rousseau conduzira a discussão acerca do problema entre natureza e cultura.⁹⁵

É bastante significativo, também, que do tratamento do caráter da humanidade já conste a necessidade de atrelar a perfeição do gênero humano a uma concepção teleológica que se traduz na expressão *Bestimmung des Menschen*, marcando o caráter antirrousseauísta de sua reflexão antropológica. É justamente nos cursos de antropologia que se descortina a importante questão que serve de fio condutor desta dissertação: ao examinar o caráter do gênero humano Kant constata a condição peculiar do ser humano dentro do *systema naturae*, uma vez que a natureza do ser humano é tal que se exige dele a saída de seu estado de rudeza e animalidade e passe a se guiar por sua própria razão, fazendo uso de sua liberdade. Dito de outro modo, o ser humano deve abandonar os ditames da natureza e paulatinamente, a partir de seu esforço, realizar uma natureza que não é física, mas moral, que ele extrai de si mesmo e a partir de si mesmo. Somente a partir deste processo de *destinação moral* é que o gênero humano é capaz de encontrar a sua verdadeira natureza, isto é, sua perfeição moral.

1.6.1 – O curso de 1775\75

O interesse de Kant por questões relativas à natureza humana e temas ligados à cultura e à história data, como vimos, de meados da década de 1760, contexto de forte influência da obra de Rousseau exercido sobre Kant. Foi aventado nesta dissertação que, além de Rousseau, os moralistas britânicos representaram outra fonte importante para o (re)direcionamento de Kant nas questões atinentes ao gênero humano, e Kant assim o confessa no curso de 1775\76.⁹⁶ Mais importante do que a evidência confessada por Kant das fontes que o influenciaram, o curso de 1775\76 marca uma importante diretriz nas considerações antropológicas de Kant:

⁹⁵ Kant assim argumenta: “Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens, e, de fato, não aquela dos dons naturais ou dos bens de fortuna, mas a do *direito* universal *do ser humano*: uma desigualdade sobre a qual *Rousseau* reclama com muita razão – mas que não pode ser separada da cultura enquanto ela avançar como que sem plano (o que é, em todo caso, inevitável por um longo tempo) – e para a qual a natureza não destinou o ser humano, já que lhe dotou de liberdade e razão para não limitar esta liberdade senão por sua própria legalidade universal e, para ser preciso, exterior, a qual se chama *direito civil*. O ser humano teve de trabalhar por si mesmo para libertar-se da rudeza de suas disposições naturais e, ao mesmo tempo em que se elevava sobre si, manter o cuidado de não contrariá-las; uma habilidade que ele só pode esperar obter tardiamente e depois de muitas tentativas frustradas. Nesse ínterim a humanidade geme sob os males que, por inexperiência, causa a si mesma.” (MAM AA:08, p.118)

⁹⁶ Cf. V-Anth/Fried AA:25, p.472.

O conhecimento da humanidade (*Die Kenntnis der Menschheit*) é simultaneamente meu conhecimento. Assim tem que existir como fundamento um conhecimento natural (*Zum Grunde muß also eine natürliche Kenntnis liegen*), segundo o qual podemos avaliar o que está no fundamento de cada ser humano (*was bey jedem Menschen zum Grunde liegt*); desta forma temos certos princípios segundo os quais podemos proceder. Portanto, devemos estudar a nós mesmos, e se quisermos aplicar isto aos outros, devemos estudar a humanidade, não psicológica ou especulativamente, mas pragmaticamente, porque todos os ensinamentos pragmáticos são ensinamentos de prudência, onde temos os meios para fazer uso adequado de todas as nossas habilidades, porque estudamos o ser humano para nos tornarmos mais prudentes, e que prudência se torna ciência (*welche Klugheit zur Wissenschaft wird*). Portanto, não devemos viajar para estudar o ser humano, mas podemos estudar *sua natureza em todos os lugares*. Mas o ser humano, o sujeito, deve ser estudado para ver se ele também pode apresentar o que se exige, aquilo que ele deve fazer: a razão pela qual a moralidade e os sermões, que estão prenhes de admoestação da qual nunca nos cansamos, têm menos efeito (*weniger Effect haben*), é a falta de conhecimento do ser humano. *A moralidade deve ser combinada com o conhecimento da humanidade*. (V-Anth/Fried AA:25, pp.471-72. Grifo meu)⁹⁷

Pensada por este prisma, a antropologia deve procurar conhecer aquilo que há de *permanente* na natureza do ser humano, com vistas a mitigar a enorme diversidade de formas que a humanidade assume, o que inviabilizaria um conhecimento seguro do ser humano. O reconhecimento da unidade da espécie humana, a partir das características que são permanentes, Kant pensa poder estabelecer um ponto de contato entre a antropologia e a ética, pois a partir destas duas diretrizes poder-se-ia estabelecer aquilo que pode ser exigido do gênero humano, porque constitui sua natureza própria, e sobre aquilo que o gênero humano pode realizar, porque característico de sua perfeição.⁹⁸ Em ambos os casos, o que comanda a reflexão kantiana acerca da relação entre antropologia e ética é a estabilidade do conceito de natureza humana. A constatação deste vínculo entre ética e antropologia não é um acontecimento fortuito na obra kantiana, em realidade esta exposição feita pelo professor Kant em seu curso de antropologia de 1775\76 segue o argumento que fora apresentado por Kant em sua *Dissertação de 1770*, na qual a filosofia moral, mesmo apresentada como um ramo da filosofia pura, não denotava a desconsideração de elementos antropológicos para sua efetivação. A filosofia moral como aquela que “fornece os primeiros princípios de julgamento” não é indiferente à investigação

⁹⁷ „Die Kenntnis der Menschheit ist zugleich meine Kenntnis. Zum Grunde muß also eine natürliche Kenntnis liegen, nach weleher wir urtheilen können, was bey jedem Menschen zum Grunde liegt; alsdenn haben wir sichere principia, nach denen wir verfahren können. Dahero müßen wir uns selbst studiren, und weil wir das auf andere anwenden wollen, so müßen wir die Menschheit studiren, nicht aber psychologisch oder speculativ, sondern pragmatisch, denn alle pragmatische Lehren sind Klugheits Lehren, wo wir zu allen unsern Geschicklichkeiten auch die Mittel haben, von allem einen gehörigen Gebrauch zu machen, denn wir studiren den Menschen um klüger zu werden, welche Klugheit zur Wissenschaft wird. Wir dürfen also nicht reisen um den Menschen zu studiren, sondern wir können seine Natur allenthalben erwegen. Der Mensch aber, das Subiect muß studiert werden, ob er auch das praestiren kann, was man fordert, das er thun soll: Die Ursache, daß die Moral und Kanzelreden, die voll von Ermahnungen sind, in denen man niemals müde wird, weniger Effect haben, ist der Mangel der Kenntnis des Menschen. Die Moral muß mit der Kenntnis der Menschheit verbunden werden“.

⁹⁸ SANTOS, 2016, p.52

acerca da natureza humana, ao contrário, a filosofia moral deve de antemão pressupor que a natureza humana já é conhecida e perfeitamente discernível, a fim de que seus princípios possam ser adequadamente aplicados ao ser humano.⁹⁹ É justamente o desconhecimento antropológico que leva Kant a condenar novamente o “Imo. Wolff” na *Dissertação* por causa de sua distinção meramente lógica entre o sensível e o inteligível, o que teria culminado numa condução dos conceitos da moral à catatonia, quer dizer, à redução dos critérios morais ao sentimento de prazer de desprazer, à moda de Epicuro, seguido por Shaftsbury e Hutcheson na modernidade.¹⁰⁰ Ainda que em seus trabalhos maduros acerca de filosofia moral Kant tenha optado pela ideia um mando categórico da razão sobre as ações do ser humano, a sua posição a partir de 1785 não incorre no descrédito de seus investigações antropológicas, pois, mesmo quando for garantida a validade objetiva da lei moral na *Crítica da razão prática* através da controversa doutrina do fato da razão, Kant não abriu mão da investigação e mapeamento das condições antropológicas sob as quais a lei moral atua.

Porém o que me interessa salientar no curso de 1775\76 é o fato de que nele é apresentada pela primeira vez a necessidade de a investigação antropológica recorrer à ideia de que, no conhecimento da diversidade da espécie humana, subjaz um conhecimento geral daquilo que é inerente ao ser humano – não é por acaso que o curso de 1775\76 introduz pela primeira vez a discussão acerca “do caráter da humanidade em geral” (*Vom Charakter der Menschheit überhaupt*). A partir das discussões mobilizadas por Kant acerca do tópico do caráter da humanidade é que surgem as temáticas que determinaram em boa medida as teses apresentadas por Kant publicamente (especialmente) em seus opúsculos da década 1780 concernentes ao tema da história.

Na seção introduzida no curso de 1775\76 há uma adoção visível de Kant por uma linguagem advinda da história natural para compreender o processo de desenvolvimento da espécie humana ao longo de sua história, todavia, Kant emprega a linguagem advinda da história natural não para realizar uma *descrição da espécie humana*, mas sim uma *história da do ser humano* na qual se coloca a necessidade de compreensão do problema antropológico pensado sob a alcinha da destinação do ser humano. Kant assim anuncia na abertura do tópico:

Este é um importante item sobre o qual muitos autores já se aventuraram a escrever, dentre os quais Rousseau é o mais destacado. O que deve ser afirmado da humanidade em geral (*Was soll man von der Menschheit überhaupt urtheilen*)? Entre os animais, e entre todos os seres, que tipo de caráter ela [i.e a humanidade] possui? Quanto de bem e

⁹⁹ SANTOS, 2016, pp.52-3

¹⁰⁰ Cf.MSI AA:02, pp.395-96

quanto de mal está nela? Ele contém a fonte para o mal, ou para o bem, em si mesmo? (V-Anth/Fried AA: 25, p.675)¹⁰¹

Na caracterização do ser humano enquanto espécie animal, Kant mobiliza diversos autores (Lineu, Moscati e Dampier), porém a questão fulcral do tópico é marcada pelo diálogo estabelecido pelo professor de Königsberg e o filósofo de Genebra, especialmente pela oposição que Rousseau estabelece entre o estado de natureza (ser humano natural) e o estado civil (ser humano social) no segundo *Discurso*. Kant se prontifica a deixar claro quais questões lhe servirão de fio condutor na exposição do tópico: “o que deve ser afirmado o gênero humano?”; “que espécie de caráter ela [a espécie humana] possui entre os animais e entre todos os seres?”, entre outras. Porém, o principal tema explorado por Kant, em diálogo com Rousseau, é a passagem do estado de natureza para o estado civil, o que exige o confronto entre o ser humano natural e o ser humano civil, com o objetivo de responder à “importante questão de Rousseau”, a saber, se o estado de natureza ou o estado civil corresponde verdadeiramente ao *que* é gênero humano, de modo que nesta temática, na visão de Kant, está contemplado todo o conjunto das ideias expostas por Rousseau em suas obras.¹⁰²

Ao constatar que nenhum povo transitou do estado civil para o estado de natureza, Kant sustenta que o trânsito é o da passagem do estado de natureza para o estado civil e, mais uma vez indicando o modo como dever-se-ia interpretar a obra do genebrino, sustenta:

Se tomarmos isto em sua totalidade, repetimos a pergunta: o estado natural ou o estado civil é mais apropriado para o fim do ser humano (*dem Zweck des Menschen*)? Devemos, a fim de nos aproximarmos do fim da humanidade (*um dem Zweck der Menschheit näher zu kommen*), dirigir-nos para a floresta ou permanecer no estado civil? Nenhum povo passou do estado civilizado para o estado selvagem e, portanto, este não é um progresso em direção à perfeição da humanidade, assim isto não é um avanço para a perfeição da humanidade, mas, ao contrário, o avanço é da selvageria para a constituição civil, e a perfeição do estado dos seres humanos está, portanto, colocada na perfeição da constituição civil [...]. Rousseau também não quis dizer que a destinação dos seres humanos está no estado de selvageria, mas que o ser humano não deveria buscar sua perfeição em um estado tal que sacrifique todas as vantagens da natureza, ao perseguir as vantagens civis. Este estado serve apenas para o plano de educação e governo, através do qual um tal estado perfeito poderia ser alcançado. (V-Anth/Fried AA: 25, p.689)¹⁰³

¹⁰¹ „Dieses ist ein wichtiges Stück, worüber sich schon sehr viele Autoren gewagt haben, zu schreiben, unter denen Rousseau der vornehmste ist. Was soll man von der Menschheit überhaupt urtheilen? Was hat sie für einen Charackter unter den Thieren, und unter allen Wesen? Wie viel gutes und wie viel böses ist darinn? Hält er in sich einen Qvell zum bösen oder guten?“

¹⁰² „Dieses ist die wichtige Frage des Rousseau der da untersucht, ob der Zustand der Natur oder der bürgerlichen Verfassung der wahre Zustand des Menschen sey? Die Begriffe müßen erst recht bestimmt werden.“ (V-Anth/Fried AA: 25, p.684)

¹⁰³ „Wenn wir nun das im gantzen nehmen, so wiederholen wir die Frage: ist der natürliche Zustand oder der bürgerliche dem Zweck des Menschen angemessener? Sollen wir, um dem Zweck der Menschheit näher zu kommen alle in die Wälder gehen, oder im bürgerlichen Zustande bleiben? Kein Volck ist aus dem gesitteten Zustande in die Wildniß gegangen, es ist also dieses kein Fortgang zur Vollkommenheit der Menschheit, sondern

Em seguida, Kant expõe a tese da dupla destinação do gênero humano, como animal (*homo phaenomenon*) e como humanidade (*homo noumenon*), e isso é postulado pela seguinte razão: Kant sustenta que o ser humano “enquanto animal está destinado às florestas, mas enquanto humano está destinado à sociedade”.¹⁰⁴ Contrariando a perspectiva de Rousseau no segundo *Discurso*, Kant concebe que, ainda que a entrada do gênero humano no estado civil acarrete algumas perdas, traz consigo ganhos que somente poderão ser alcançados paulatinamente pelo esforço dos indivíduos através das instituições civis e da própria dinâmica social.¹⁰⁵

1.6.2 – O curso de 1777\78

No curso de 1777\78, a questão rousseauísta sobre se a forma autêntica do gênero humano se realizaria no estado de natureza ou no estado civil é retomada por Kant de modo mais suscinto e direto que no curso de 1775\76. Sob o título de “Pensamentos de Rousseau”, Kant prossegue sua interpretação da proposta de Rousseau buscando sempre extrair o potencial reflexivo de sua teoria do ser humano, sem perder de vista a unilateralidade e exagero contidos em sua posição. Buscando também tornar explícita a unidade subjacente à obra de Rousseau, Kant retoma justamente o problema da destinação do gênero humano como fim da natureza:

Rousseau mostra como uma constituição civil deve ser para alcançar o inteiro fim do ser humano (*den gantzen Zweck' der Menschen*). Ele mostra como a juventude deve ser educada para atingir este fim: satisfazer plenamente a natureza. Ele mostra dentro de qual constituição vários povos devem entrar para que aquelas guerras bárbaras deem lugar a disputas amigáveis. Ele mostra que os germes da educação para nossa destinação estão

vielmehr ist der Fortgang aus der Wildheit in die bürgerliche Verfaßung, und daß also in der Vollkommenheit der bürgerlichen Verfaßung die Vollkommenheit des Zustandes der Menschen zu setzen sey. [...] Rousseau hat das auch nicht sagen wollen, daß der Menschen ihre Bestimmung die Wildheit seyn, sondern das [ess] der Mensch seine Vollkommenheit des Zustandes nicht so suchen soll, daß er alle Vortheile der Natur aufopfere, indem er dem bürgerlichen Vortheile nachiage. Es dient dieser nur zum Plan der Erziehung und Regierung, durch die solcher vollkommene Zustand zuwege gebracht werden kann“.

¹⁰⁴ „Der Mensch ist als ein Thier für die Wälder, aber als ein Mensch für die Gesellschaft bestimmt [...]”. (V-Anth/Fried AA: 25, p.689)

¹⁰⁵ “O estado civil tem a vantagem de poder fazer o ser humano positivamente feliz e positivamente virtuoso, porque no estado selvagem ele só era negativamente feliz e bom. Embora o ser humano no estado civil sacrifique muitas das vantagens da natureza, ele tem muitos meios à sua disposição para substituí-las. O fim da natureza (*Der Zweck der Natur*) era, portanto, a sociedade civil, e o ser humano está destinado a fazer-se perfeitamente feliz e bom como membro da sociedade em geral (*der gantzen Gesellschaft*). Mas o ser humano ainda não se encontra na perfeição da sociedade civil”. [„Der bürgerliche Zustand hat den Vortheil daß er den Menschen positiv glücklich und positiv tugendhaft machen kann, da er im wilden Zustande nur negativ glücklich und gut war. Ob gleich der Mensch im bürgerlichen Zustande viele Vortheile der Natur aufopfert, so giebt er doch viele Mittel an die Hand solche zu ersetzen. Der Zweck der Natur war also die bürgerliche Gesellschaft, und der Mensch ist bestimmt als ein Glied der gantzen Gesellschaft sich vollkommen glücklich und gut zu machen. Nun ist aber der Mensch noch nicht in der Vollkommenheit des bürgerlichen“]. (V-Anth/Fried AA: 25, p.690)

dentro de nós (*daß in uns die Keime der Ausbildung zu unserer Bestimmung liegen*) e que, portanto, precisamos de uma constituição civil para cumprir os fins da natureza (*um die Zwecke der Natur zu erfüllen*). Mas se pararmos na constituição civil agora é melhor voltarmos ao estado de selvageria. O ser humano claramente não foi feito para vagar na floresta, mas para viver em sociedade. A sociedade, além da cultura, tem um sistema disciplinar, e com isso inibimos os males que podem retardar nosso progresso rumo à perfeição (*unsere Fortschritte zur Vollkommenheit*). (V-Anth/Pillau AA:25, p. 847)¹⁰⁶

O curso de 1777\78 acaba por estabelecer também as linhas diretrizes do programa de investigação antropológica de Kant e que revelar-se-iam na obra publicada em 1798, quais sejam: (I) uma didática antropológica, isto é, a tentativa de mapear as faculdades do ânimo humano que representam os meios pelos quais o ser humano pode alcançar as suas múltiplas realizações morais; (II) uma característica antropológica, que busca apreender aquilo que é próprio da espécie humana com vistas a orientar e (dentro do possível) prever as realizações futuras da humanidade¹⁰⁷. Aliás, esta segunda linha diretriz da antropologia kantiana, isto é, a característica antropológica é o que serve de subsídio teórico, por assim dizer, para a estruturação dos opúsculos kantianos, especialmente os que se dedicam ao tema da história/progresso humano.

O curso de 1777\78 também apresenta de modo claro a base conceitual que alicerça as linhas de investigação da antropologia kantiana. Novamente a presença de Rousseau é um traço fundamental, pois se apoiando em Rousseau, em uma meditação que cumpria já uma década e meia, Kant defende a existência de um fim da natureza que seria o responsável pela destinação do ser humano, e uma vez postulado este fim poder-se-ia realizar uma abordagem diferente do estado de degradação atual do gênero humano como uma etapa na história do desenvolvimento da espécie rumo à sua autorrealização.

Ao recorrer ao diagnóstico de Rousseau sobre o estado atual do ser humano, Kant está dirigindo suas atenções ao aspecto histórico da experiência humana, pois em vista da realização da destinação do ser humano é que a constituição civil poderia ser avaliada como imperfeita, isto é, como não realizando o fim inerente à natureza humana como tal. É precisamente em face da constatação de que o gênero humano é dotado de uma historicidade, isto é, que a espécie

¹⁰⁶ „Rousseau zeigt wie eine bürgerliche Verfassung seyn muß um den gantzen Zweck' der Menschen zu erreichen. Er zeigt wie Jugend muß erzogen werden um diesen Zweck: der Natur vollkommen zu erfüllen. Er zeigt in welche Verfassung verschiedne Völcker treten müssen, damit die vielen barbarischen Kriege in freundschaftliche Streite gerathen. Er zeigt also überhaupt, daß in uns die Keime der Ausbildung zu unserer Bestimmung liegen; und daß wir deswegen die bürgerliche Verfassung nöthig haben um die Zwecke der Natur zu erfüllen; Wenn wir aber in der bürgerlichen Verfassung jetzt stehen bleiben, so war es besser in den Stand der Wildheit zu kehren. Der Mensch war offenbahr nicht gemacht, daß er in Wäldern herrumschweifte; sondern in Gesellschaft zu leben. Die Gesellschaft hat ausser der Cultur noch dieses an sich, daß einer dem andern disciplinirt, und dadurch hemmen wir die Uebel die unsere Fortschritte zur Vollkommenheit aufhalten können“.

¹⁰⁷ Cf. V-Anth/Pillau AA:25, p. 733

humana possui um grau de *aperfeiçoamento*, já que há “um progresso rumo à perfeição”, que no interior das preleções de antropologia de Kant surge o interesse pela história.¹⁰⁸ A concepção de história, nascente no curso de 1777\78, não é a de uma historiografia pautada pela concatenação de datas e eventos que ocorreram em tais ou tais períodos, pois para Kant esta historiografia, ainda que fosse reforçada por um conjunto formidável de documentos e evidências empíricas, seria de pouca ajuda sem um conhecimento adequado da natureza humana. A história que está sendo gestada no interior das preleções de antropologia é uma resposta de Kant ao postulado da unidade da natureza, esta concepção de história advinda do curso de 1777\78 visa a dar, portanto, alguma unidade ao conjunto das ações humanas, que consideradas isoladamente parecem confusas e desordenadas.

A antropologia kantiana busca intervir precisamente neste ponto, ao investigar as disposições inerentes à natureza humana e o fim para o qual elas se destinam. Nesse sentido, Kant busca apresentar o modo pelo qual o ser humano (individualmente) pode cultivar estas disposições e como, a partir de uma instrução adequada sobre a sua destinação, pode-se interpretar o papel que cada indivíduo possui no cumprimento da destinação que a natureza reserva ao gênero. O curso de 1777\78 atribui um papel fundamental para a educação e a formação dos indivíduos (mais um traço rousseauísta da antropologia de Kant), o que já antecipa em boa medida a temática do esclarecimento enquanto processo de autoformação do ser humano a partir de si mesmo, que será apresentada no famoso opúsculo “*Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?*” de 1784, conforme será apresentado em detalhe no próximo capítulo.

1.6.3 – O Curso de 1781\82

Ainda que não traga o nome de Rousseau, o curso de 1781\82 é importante para os propósitos deste estudo na medida em que avança na ideia segundo a qual uma simples historiografia não seria suficiente para estabelecer um conhecimento seguro acerca da natureza humana, já que seria a antropologia que fornece ao ser humano o conhecimento necessário para estabelecer seus deveres e seu fim como espécie racional e livre, fornece, portanto, ao gênero humano as ferramentas necessárias para pensar o seu agir moral e político:

¹⁰⁸ SANTOS, 2016, p.55

Toda moralidade exige o conhecimento do ser humano, de modo que não tagarelemos exortações vazias para as pessoas, mas que saibamos orientá-las de tal forma que comecem a valorizar muito as leis morais e a fazer delas seus princípios. Eu devo conhecer quais acessos às disposições humanas (*menschlichen Gesinnungen*) eu posso ter com vistas a produzir resoluções; para este fim o conhecimento do ser humano pode nos dar a oportunidade de que o educador e o pregador não produzam meros soluços e lágrimas, mas que estejam em condição de produzir verdadeiras resoluções. Em política, é igualmente indispensável, pois para governar os homens é preciso conhecer os homens [...]. (V-Anth/Mensch AA 25, p.858)¹⁰⁹

A investigação antropológica deve ser metodologicamente orientada, sob pena de permanecer um conhecimento fragmentário, condenando o gênero humano a permanecer em um estado perpétuo de ignorância acerca de seu atual estágio e das possibilidades de seu futuro. O curso de 1781\82 também avança na ideia de que a antropologia carece de um método, pois ainda que “exercício e experiência são para nós a melhor escola para conhecer os homens, mas eles não bastam por si só para aperfeiçoar os nossos conhecimentos e torná-los práticos”¹¹⁰. Esta insuficiência se demonstra por exemplo com a simples historiografia, pois deixado à própria sorte o ser humano consegue desenvolver suas disposições naturais até um certo limite e o conhecimento que ele adquire acerca de si mesmo é um conhecimento fragmentário, de modo que para escapar a este estado de ignorância advindo de um conhecimento fragmentário (um tatear às cegas, para falar nos termos da primeira *Crítica*) é preciso que se estabeleça um conhecimento seguro capaz de instruir adequadamente o gênero humano acerca daquilo que ele propriamente é. Diz Kant:

Ao conhecimento do ser humano (*Zur Erkenntniß des Menschen*) pertence, portanto, um ensino completo dos múltiplos e característicos traços do ser humano. O ensino do que é diverso e das características do ser humano. Ambos são de grande importância e devem sempre preceder o conhecimento do ser humano e por isso a experiência deve ser ampliada. Equipado com estes ensinamentos, pode-se em pouco tempo aprender mais que que qualquer outro possa aprender em sua vida inteira. (V-Anth/Mensch AA 25, pp.854-55)¹¹¹

¹⁰⁹ „Alle Moral erfordert Kenntniß des Menschen, damit wir ihnen nicht schale Ermahnungen vorschwatzen, sondern sie so zu lenken wissen, daß sie anfangen moralische Gesetze hoch zu schätzen, und zu ihren Grundsätzen zu machen. Ich muß wissen, welche Zugänge ich zu den menschlichen Gesinnungen haben kann, um Entschließungen hervorzubringen; dazu kann uns die Kenntniß des Menschen Gelegenheit geben, daß der Erzieher, der Prediger, nicht bloßes Schluchzen und Thränen, sondern wahrhaftige Entschließungen hervorzubringen im Stande ist. Sie ist bei der Politik eben so unentbehrlich; denn um Menschen regieren zu können, muß man Menschen kennen [...].“

¹¹⁰ „Die Uebung und die Erfahrung geben für uns die beste Schule, ab, die Menschen kennen zu lernen, aber sie reichen allein nicht zu, unsere Weltkenntniß zu vollenden und praktisch zu machen“. (V-Anth/Mensch AA:25, p. 854).

¹¹¹ „Zur Erkenntniß des Menschen gehört also eine vollständige Belehrung von dem Mannigfaltigen und Charakteristischen am Menschen. Die beiden letzten sind von großer Wichtigkeit und müssen allemal bei der Erkenntniß des Menschen vorausgehen und dadurch müssen die Erfahrungen erweitert werden. Mit diesen Belehrungen ausgerüstet, kann man in kurzer Zeit mehr lernen als ein Anderer in seinem ganzen Leben.“

A exigência de um método que oriente o conhecimento do ser humano, isto é, a antropologia, acaba por conduzir Kant a buscar uma justificativa para uma filosofia da história a partir do horizonte de sua teoria antropológica e, nesse sentido, o curso de 1781\82 segue o caminho aberto pelos cursos de 1775\76 e 1777\78, e demonstra que no debate travado por Kant com o pensamento de Rousseau foi desvelando aos poucos os núcleos essenciais que comporiam a antropologia e a filosofia da história apresentada por Kant em suas obras publicadas, especialmente, a partir de 1784 com a publicação da *Ideia universal da história com um propósito cosmopolita*.

Sobre as ideias apresentadas por Kant no opúsculo de 1784, pode-se dizer aqui preliminarmente que elas guardam semelhança e devem sua origem em boa medida às discussões empreendidas pelo professor Kant em seus cursos de antropologia, de modo que o tema do opúsculo de 1784 e mesmo o título são praticamente anunciados por Kant no curso de 1781-82:

Agora, a fim de estimular a ânsia dos príncipes de aspirar a tais fins elevados (*erhabenen Zwecken*) e de trabalhar pelo bem de toda a raça humana, uma história, que escrita exclusivamente **com um propósito cosmopolita** (*eine Geschichte, die blos aus cosmopolitischer Absicht*), seria de considerável benefício. Tal história só teria que assumir o melhor-mundo como seu ponto de vista (*Weltbeste zu ihrem Standpuncte nehmen*), e tornar dignos apenas aqueles atos da memória dos descendentes que dizem respeito ao **bem-estar de toda a raça humana** (*die Wohlfahrt des ganzen menschlichen Geschlechts*). (V-Anth/Mensch AA 25, p.1203. Grifo meu)¹¹²

Para o leitor\leitora familiarizado com IaG, a semelhança entre esta passagem do curso de 1781\82 e a nona proposição do opúsculo de 1784 é indiscutível tanto no que tange à ideia da necessidade e utilidade de uma história acerca do futuro do gênero humano quanto à ideia da existência de um plano no qual o agir moral e político do ser humano se inscreve com vistas a concretizar o “propósito cosmopolita” no qual está colocado a questão da destinação do gênero humano. As antecipações temáticas não param por aí, pois no curso de 1781\82 é trazida à baila a mesma ideia que se encontra no opúsculo publicado de 1784, falo da possibilidade de alcançar a perfeição que é restrita ao gênero espécie:

¹¹² „Um nun die Ehrbegierde der Fürsten anzureitzen, solchen erhabenen Zwecken nach zu streben, und für das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts zu arbeiten, würde eine Geschichte, die blos aus cosmopolitischer Absicht geschrieben wäre, von erheblichem Nutzen seyn. Eine solche Geschichte müßte bloß das Weltbeste zu ihrem Standpuncte nehmen, und nur diejenigen Handlungen des Andenkens der Nachkommen würdig machen, welche die Wohlfahrt des ganzen menschlichen Geschlechts betreffen“.

Nas espécies animais cada indivíduo alcança sua destinação, mas na raça humana um ser humano isolado nunca pode alcançá-lo, tão somente a totalidade do gênero humano pode alcançar sua destinação total (*die ganze Menschengattung ihre Bestimmung erreichen*), apesar do fato de que o ser humano ser constituído pela natureza como um animal (*der Mensch von Natur wie ein Thier ausgerüstet ist*). No gênero humano é inapropriado [dizer] que nunca o indivíduo, mas tão somente o gênero, alcance sua destinação (*die Species ihre Bestimmung erreicht*). Isto é uma causa adicional rumo à sociedade, pelo que o ser humano é expressamente criado. Todos trabalham para um, e um trabalha para todos, pois então cada animal pode por si mesmo buscar por sua nutrição sem a ajuda dos outros. (V-Anth/Mensch AA 25, p.1196.)¹¹³

A passagem do curso de 1781\82 aponta para a tensão entre o indivíduo e espécie no que concerne a atingir a perfeição das disposições inerentes ao ser humano, de tal forma que, conforme a passagem acima o demonstra, a destinação final do ser humano é produto do aperfeiçoamento contínuo da espécie, cujos membros transmitem o legado adquirido à geração seguinte e assim sucessivamente, o que possibilita a esperança de que o gênero como um todo possa levar a cabo a destinação plena. Ainda que o processo de concreção desta destinação possa se encontrar em um desvio com relação à destinação, os indivíduos têm o poder de corrigir estes desvios e introduzir repetidas correções no curso histórico do desenvolvimento da espécie, bem como colocá-la, por assim dizer, nos trilhos para a realização de sua destinação.

1.6.4 – O curso de 1784\85

A temática da destinação do gênero humano a partir do confronto estabelecido por Rousseau entre estado natural e estado civil é retomada por Kant no curso de 1784 sob o título de “os três paradoxos de Rousseau” (*die 3 Paradoxa Rousseaus*):

O ser humano é livre por natureza e todos os homens são iguais por natureza. Neste sentido, o ser humano também se difere da natureza animal, pois o ser humano é um animal que precisa de um senhor e não pode existir sem tal. E aqui uma dificuldade surge da cultura, como se vê a desigualdade entre os seres humanos surge através dela [i.e da cultura], o que por seu turno resulta opressão dos menos cultivados. Esta é a base dos três paradoxos de Rousseau: 1) dos danos aos seres humanos causados pela cultura ou pelas ciências (*Vom Schaden der Cultur oder der Wissenschaften unter den Menschen*); 2) dos danos causados pela civilização ou pela desigualdade na constituição civil (*Vom Schaden der Civilisirung unter den Menschen oder der Ungleichheit in der bürgerlichen*

¹¹³ „Bei der Thierart erlangt jedes Individuum seine Bestimmung, hingegen bei dem menschlichen Geschlechte kann nie ein einzelner Mensch, sondern nur die ganze Menschengattung ihre Bestimmung erreichen, ohnerachtet der Mensch von Natur wie ein Thier ausgerüstet ist. In der Menschengattung ist dies zweckwidrig, daß nie das Individuum, sondern die Species ihre Bestimmung erreicht. Dies ist eine Mitursache zur Gesellschaft, zu der der Mensch eigentlich geschaffen ist. Alle arbeiten für Einen, und Einer arbeitet für Alle, da jedes Thier seine Speise sich suchen kann, ohne Hülfe Anderer“.

Verfaßung), mas não se pode conceber uma constituição civil sem desigualdade, [o que é equivalente a dizer] do dano causado pela constituição civil aos seres humanos; 3) do dano dos métodos artificiais de moralização (*Vom Schaden der künstlichen Methoden beim Moralisiren*). [...] Em suma, Rousseau apenas examinou um lado da questão em seus paradoxos. Ele se ocupou apenas com os danos que a saída do estado de natureza parece ter causado, mas não se ocupou com as vantagens que surgiram a partir da cultura do ser humano; esta oposição entre a natureza animal e espiritual no ser humano (*thierischen und geistigen Natur des Menschen*) é em si mesma a derradeira contribuição para a produção da destinação final dele (*Endbestimmung des Menschen*). (V-Anth\Mron AA:25, pp. 1419-20.)¹¹⁴

No curso de 1784, assim como nas edições de 1775\76 e 1777\78, Kant procura sempre oferecer uma interpretação que saliente as virtudes, por assim dizer, da obra de Rousseau; todavia Kant também censura Rousseau pelo caráter unilateral e misantrópico de sua reflexão, e também a tendência de Rousseau em glorificar o estado natural e vituperar o estado social.¹¹⁵ Kant não compartilha com Rousseau a visão idílica do estado natural como o *locus amoenus* no qual o ser humano era perfeito, bom e feliz; tampouco compartilha com Rousseau a ideia de uma oposição estática entre o estado de natureza e o estado civil, Kant vê antes um conflito dinâmico e altamente instrutivo entre as diferentes disposições do gênero humano (o conflito entre o aspecto físico e o aspecto moral do ser humano), e atribui ao ser humano o dever de extrair deste conflito as condições por meio das quais realizar-se-á a destinação da natureza no que tange à espécie, a autorrealização moral do gênero humano. Do conflito entre esta dupla destinação do gênero humano, enquanto animal e enquanto ser racional, origina-se a condição particular do gênero humano e através dela também é explicado o porquê de a condição do gênero humano ser a mais difícil de todas as condições, quer em relação aos animais quer em relação a eventuais seres puramente racionais, o que exige do ser humano que se liberte dos ditames da natureza (liberdade) e forje a si mesmo a partir do desenvolvimento das disposições racionais que são inerentes ao gênero humano enquanto espécie racional e livre.

No curso de 1784 vem à baila novamente a ideia de que todas as criaturas através de suas disposições originárias tendem à perfeição:

¹¹⁴ „Der Mensch ist von Natur frei und alle Menschen sind sich von Natur gleich'. Hierinn weicht der Mensch auch von der thierischen Natur ab denn der Mensch ist ein Thier das einen Herren nothig hat und ohne Oberhaupt nicht bestehen kann. Und hier entstand wie der eine Unbequemlichkeit aus der Cultur indem man dadurch die Ungleichheit unter den Menschen entstehen sieht, welche Unterdrückung des weniger cultivirten wieder nach sich zieht. Hierauf gründen sich „-die 3 Paradoxa Rousseaus: 1) Vom Schaden der Cultur oder der Wissenschaften unter den Menschen; 2) Vom Schaden der Civilisirung unter den Menschen oder der Ungleichheit in der bürgerlichen Verfaßung aber ohne Ungleichheit laßt sich keine bürgerliche Verfaßung denken also vom Schaden der bürgerlichen Verfaßung für den Menschen; 3) Vom Schaden der künstlichen Methoden beim Moralisiren. [...] Kurz Rousseau hat in seinen Paradoxis nur die eine io Seite des Blats betrachtet. Er sähe nur auf den Schaden, den das Herausgehen aus dem Natur Zustand scheinbar verursachte nicht aber auf den Nutzen durch die Cultur des Menschen dieser Widerstreit der thierischen und geistigen Natur des Menschen trägt endlich selbst dazu bei um die Endbestimmung des Menschen zu bewirken“.

¹¹⁵ SANTOS, 2015, p.39

O estado intermediário entre estes dois é o tempo do luxo (*des Luxus*), do refinamento do gosto (*der Verfeinerung des Geschmacks*) e da cortesia (*der Geselligkeit*). A este respeito, Rousseau tem razão quando prefere o estado natural a este estado. Mas isto não se aplica ao estado civilizado (*gesitteten Zustand*), a saber, que o ser humano deve alcançar este estado civilizado através de muitos inconvenientes, guerras e má consequências destas, ocorridas em nosso globo porque a dor deve se tornar um espinho para o ser humano. Uma única criatura finalmente alcança sua destinação (*seine Bestimmung*), ou seja, chega ao momento em que todas as suas disposições naturais são desenvolvidas (*alle seine Naturanlagen entwickelt werden*) e à maturidade. A única diferença entre humanos e animais é que nos humanos a espécie inteira só chega à sua destinação através de diferentes gerações (*die ganze species durch verschiedene Generationen ihre Bestimmung erreicht*). É difícil que outros se sintam intimidados pelos frutos de nossos esforços ácidos; mas só a experiência, os anais da história humana, nos provam isso sem qualquer possibilidade de objeção. (V-Anth\Mron AA:25, pp. 1417-18.)¹¹⁶

Mantendo-se fiel, por assim dizer, à sua virada rousseauísta, a reflexão antropológica de Kant ao problematizar tanto o ser humano em sua constituição física, ou moral; quanto o processo de transformação histórica do gênero humano, entende o ser humano em um quadro de referências alheio a qualquer autoridade teológica. Nesse sentido, Kant busca compreender o processo de transformação histórica do gênero humano em seus aspectos morais, políticos e culturais como um processo temporal aberto em uma marcha contínua em direção ao seu fim, mesmo que esta marcha seja infinita e indeterminada em relação ao tempo para sua concreção. A tarefa com a qual Kant se defronta (tema do próximo capítulo) é a necessidade de apresentar como processo de desenvolvimento (no tempo) das disposições racionais inerentes ao gênero humano poderia ser racionalmente orientado, e concomitantemente, a apresentação das condições políticas e morais que levariam à concreção do desenvolvimento das disposições inerentes ao gênero humano.

¹¹⁶ „Der Mittel Zustand zwischen diesen beiden ist der Zeitpunkt des Luxus der Verfeinerung des Geschmacks der Geselligkeit. Insoferne hat nun wol Rousseau recht, wenn er diesem' Zustand den Natur Zustand vorzieht. Allein es gilt dies nicht vom gesitteten Zustand daß der Mensch aber zu diesem gesitteten Zustand durch viele Ungemächhchkeit Kriege und üble Folgen derselben gelangen sollte geschah wenigstens auf unserm Globo darum, weil dem Menschen der Schmerz ein Stachel der Thatigkeit werden sollte. Ein iedes Geschöpf erreicht doch endlich seine Bestimmung d.h. es erreicht den Zeitpunkt in dem alle seine Naturanlagen entwickelt werden und zur Reife kommen Bei dem Menschen ist nur der Unterschied von den Thieren, daß bei ihm erst die ganze species durch verschiedene Generationen ihre Bestimmung erreicht. Es ist dies freilich hart daß andre erst die Früchte unsrer sauren Bemühung einärndten sollten; allein die Erfahrung die Annalen der Geschichte der Menschheit beweisen uns doch dieses ohne Möglichkeit eine Einwendung dagegen zu machen“.

CAPÍTULO SEGUNDO:

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DO PROGRESSO

*[...] o curso das coisas humanas em seu todo, o qual não se inicia no bem e avança para o mal, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor; para tal progresso, pois, contribui cada um com sua parte, na medida de sua força, por meio do chamado da natureza. (KANT, **Começo conjectural da história humana**)*

2.1 – Do divino ao humano: sobre o antropocentrismo kantiano.

As considerações kantianas atinentes à temática relativa ao gênero humano e seu processo de transformação histórico, conforme vimos ao longo do capítulo anterior, se delinearam a partir de longa discussão por parte de Kant com diversos interlocutores. Conforme a discussão com Wolff e Hutcheson acerca do fundamento da moral e da discussão sobre o processo de transformação histórica e da destinação do ser humano a partir do confronto com Rousseau, torna-se mister dar um passo além na caracterização da antropologia de Kant. É preciso circunscrever a posição ocupada pela antropologia kantiana e as teses por ela encapadas, nomeadamente, a relação entre autonomia e perfectibilidade, em um contexto mais amplo, a saber, no contexto da emergência da antropologia enquanto campo de investigação (disciplina) reconhecida por seus pares no século XVIII, e isso considerando três vetores importantes: a secularização, o animalismo e o pessimismo histórico.¹¹⁷ Passo a uma caracterização preliminar destes três vetores (secularização, animalismo e pessimismo histórico) para tornar claro ao leitor a estrutura e encaminhamento temático do presente capítulo.

I – Com relação à secularização, importante antes de mais nada ter em mente que a crítica da religião, especialmente na segunda metade do século XVIII, transitou entre uma espécie de criticismo histórico ao texto bíblico e uma espécie de ceticismo acerca da verdade de doutrinas do cristianismo. Temas como a existência de Deus e afins permaneciam inquestionáveis, porém eram repaginados a partir de uma perspectiva segundo a qual a matéria era eterna e as forças da natureza eram a instância última à qual deveria ser referida a produção e explicação dos fenômenos.¹¹⁸ Kant, em sua antropologia, não apenas permite, mas em grande medida exige, que o ser humano seja entendido sem referência a uma origem divina ou como uma criatura destinada ao paraíso ou ainda ao inferno, de modo que tanto o ser humano quanto a moralidade passam a ser entendidas em seus núcleos fundamentais sem referência a qualquer conhecimento de Deus, da criação ou de uma vida futura. Mesmo quando Kant faz uso da ideia de providência, a noção de providência por ele mobilizada é desprovida de qualquer carga teológica-doutrinária.

II – Sobre o animalismo: no século XVIII houve uma explosão, por assim dizer, de pesquisas referentes à descrição morfológica e comportamental da vida animal. Foi um período dedicado não apenas a uma simples taxonomia, isto é, à classificação dos animais em grupos e

¹¹⁷ WILSON, Catherine. Kant on civilisation, culture and moralisation. In. COHEN, Alix. *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Cambridge University Press 2009.

¹¹⁸ WILSON, Catherine. Op. Cit. p. 191

espécies, mas a uma profunda e profícua especulação acerca da origem da vida, da origem da diversidade das espécies animais e da relação do ser humano com os demais animais. Não por acaso nas *Preleções de antropologia* encontramos referências de Kant a autores como Carl Linneaus (1707-1778), ao anatomista alemão Peter Camper (1722-1789), ao naturalista Geoge-Luis Leclerc, o Conde de Buffon (1707-1788), cuja obra *História natural* foi um dos mais importantes tratados do século XVIII. Kant concorda parcialmente com estes investigadores no que tange ao aspecto animal e biológico do ser humano, todavia, a antropologia kantiana se esforça em delimitar até que ponto seria possível considerar o ser humano como “mais um” animal na ordem natural, cujo comportamento estaria determinado por instintos e pelos estímulos externos, e até que ponto o ser humano deveria ser considerado como um ente da natureza que se “emancipou” da própria natureza, quer dizer, o ser humano considerado como um ente que tem poder sobre seus instintos, cuja conduta não é conduzida pelos ditames da natureza.

III – Pessimismo histórico. O século XVIII foi marcado ainda por tentativas de narrar a história do gênero humano. Tentativas de histórias da cultura buscavam sintetizar a recente literatura de viagem e os relatos da história da Europa na tentativa de compreender a transição do estado de natureza para o estado civil, em geral, chamando atenção para as perdas nesta transição, de modo que a história da transição do estado de natureza para o estado civil seria o encandeamento de uma série de perdas para a humanidade. Talvez a mais emblemática destas tentativas tenha sido a de Rousseau no segundo *Discurso*. Kant se coloca frontalmente contra este tipo de perspectiva acerca do desenvolvimento histórico. A história para Kant não se resume a uma longa série de infortúnios e desgraças que culminariam na “queda” do ser humano, tampouco Kant enxerga as transformações sociais, políticas, culturais, científicas, como uma forma “redenção” da humanidade. A história, na visão kantiana, representa uma trajetória unidirecional e ascendente, isto é, a história caminha para um horizonte determinando e a etapa posterior é sempre mais avançada (em termo de “progresso”) que a anterior.

Em face desta temática, este capítulo segundo pretende tematizar a noção de progresso mobilizada pela filosofia da história de Kant a partir de *fundamentos antropológicos* do progresso, isto é, o progresso deve ser buscado a partir do ser humano e com vistas a fins estritamente humanos. Nesse sentido, a seção 2.2 parte de uma contextualização da filosofia kantiana da história dentro do assim chamado esclarecimento alemão a partir do debate envolvendo a noção *Bestimmung des Menschen* (destinação do ser humano) com vistas a demonstrar o modo como Kant desloca as noções de perfeição e destinação de um contexto

teológico para um contexto antropológico e histórico. Este deslocamento semântico, por assim dizer, é o que leva Kant a pensar o progresso do gênero humano como um desenvolvimento das disposições racionais pertencentes exclusivamente ao ser humano, de modo que o pleno desenvolvimento destas disposições (a perfeição) constitui a destinação final do gênero humano. Conforme será examinado na seção 2.3, Kant não concebe estas disposições racionais como qualidades inatas, de modo que a cada nova geração as disposições racionais devem novamente ser desenvolvidas pelo ser humano, a partir do legado da geração anterior. O processo de transmissão das conquistas de uma geração para outra implica uma noção de história como processo de aperfeiçoamento contínuo no tempo das disposições racionais inerentes ao gênero humano.

Dentro desta concepção de progresso que se descortina a partir de fundamentos antropológicos é que se deve investigar as forças e instituições responsáveis pelo fomento do progresso, daí o porquê da atenção despendida na seção 2.4 à concepção kantiana de esclarecimento, uma vez que Kant reivindica o esclarecimento como um *momento da história no qual o ser humano a partir de si mesmo estabelece como uma meta para si um futuro autônomo*. Partindo desta concepção de esclarecimento mobilizada por Kant, a seção 2.5 dedicar-se-á ao tema da educação, pois somente através da educação o gênero humano tem condições de aspirar a seu aperfeiçoamento, pois através da educação os conhecimentos e ações humanas passam a ser concebidos segundo uma visão de aprendizagem e aprimoramento em vista da ideia de uma formação pessoal e coletiva capaz de transmitir o legado cultural de uma geração a outra.

Ao significar a educação como um ideal de autorrealização do ser humano aberto ao futuro, Kant exige uma concepção de história do gênero humano concebida segundo um plano racionalmente estabelecido. Por conta desta exigência de um plano racional para a concreção da emancipação e aperfeiçoamento do gênero humano no futuro, a seção 2.6 tematizará a emergência do conceito de teleologia, pois o fio condutor da teleologia, assumido pela antropologia kantiana, é o princípio metodológico que a razão estabelece para reunir sob uma unidade a enorme variedade de fenômenos que, isoladamente, nada poderiam acrescentar ao conhecimento físico-mecânico da natureza. Por meio de uma “doutrina teleológica da natureza”, Kant procura apresentar um argumento que não visa a uma mera descrição da natureza, mas a uma história da natureza (*Naturgeschichte*), assentada em um *princípio teleológico* que, na insuficiência de princípios físico-mecânicos, é capaz de orientar tal investigação com vistas a ordenar, unificar e explicar a diversidade daquilo que se apresenta

empiricamente (no caso em tela, as diversas formações culturais e as diversas raças de seres humanos).

2.2 – Notas sobre um debate alemão: progresso e perfeição do gênero humano

O que significa dizer que as condições para o alcance da perfeição, ou seja, o desenvolvimento total das disposições voltadas ao uso da razão, se encontrariam somente na espécie e não nos indivíduos? De fato, Kant insiste em que, se tomamos as ações do gênero humano sob a perspectiva dos indivíduos separadas de “um propósito racional peculiar”, o que se vê é um “tecido de loucura, vaidade infantil e ânsia destruidora”.¹¹⁹ O gênero humano visto a partir da perspectiva de seus indivíduos parece seguir um curso sem um plano racional de desenvolvimento, e para solver este problema Kant é levado a apelar para um “plano oculto da natureza”, que nos permitiria enxergar um “curso regular” na história de desenvolvimento do gênero humano, condição pela qual poder-se-ia dizer que os seres humanos estão em uma marcha contínua de progresso e melhoramento. De que progresso se está a falar? Muitos são os intérpretes que consideram que a noção de progresso tematizada pela filosofia da história kantiana se restringe apenas a uma noção estritamente jurídico-política, desconsiderando o aspecto moral envolvido neste progresso,¹²⁰ e restringir a noção de progresso somente ao aspecto jurídico-político implica uma tentativa de resolver a seguinte dificuldade: boa parte das reflexões de Kant acerca da história do gênero humano tomam o progresso como um fim da natureza e, tendo em mente que na visão kantiana a moralidade de uma ação se encontra na autolegislação da vontade do agente ao submeter a máxima de suas ações ao escrutínio da lei moral, quer dizer, que agir moralmente é agir a partir da autocoação pela lei moral fruto da liberdade da vontade – partindo disso, os intérpretes que restringem a noção de progresso ao âmbito jurídico pensam que vincular a ideia de progresso moral à ideia de um fim da natureza equivaleria a dizer que a lei moral seria uma necessidade da natureza, e ações que dela decorrem seriam determinadas de modo heterônomo. Para escapar desta dificuldade, os intérpretes sustentam que restringir o progresso do gênero humano ao aspecto jurídico-político resolveria o problema uma vez que a legalidade de uma ação não implica a moralidade desta ação, e, sob este aspecto, o progresso histórico do gênero humano concerniria somente ao aumento de ações

¹¹⁹ IaG AA:08, p.18

¹²⁰ Dois casos exemplares desta perspectiva são Höffe e Weyard que consideram que o progresso na filosofia da história de Kant concerne somente ao aspecto jurídico-político e, não diz respeito ao desenvolvimento moral do gênero humano

conforme ao dever e não teria qualquer relação com a disposição de ânimo para agir *por dever*, de modo que qualquer reivindicação de *progresso moral* se encontraria ausente da noção de progresso mobilizada pela filosofia da história kantiana.

Todavia, ao nos fiarmos à letra do texto kantiano, percebemos que esta interpretação é problemática, para dizer o mínimo. Em inúmeras passagens, Kant afirma categoricamente que o progresso histórico carrega consigo o progresso moral do gênero humano.¹²¹ Nesse sentido, restringir a noção de progresso histórico ao âmbito jurídico-político é uma hipótese temerária, para dizer o mínimo, pois Kant insiste ao longo de sua obra que o progresso diz respeito *fundamentalmente* ao desenvolvimento da disposição moral do gênero humano. Os intérpretes que defendem a ideia de acordo com a qual a noção de progresso está restrita a um campo meramente jurídico-político se encontram em apuros, por assim dizer, por três motivos: em primeiro lugar, o que progride na história é a disposição do gênero humano para agir moralmente e não a moralidade propriamente dita. Nesse sentido, quando Kant reivindica que o gênero humano de fato progride, o que o filósofo reivindica não é um aumento das ações morais no mundo, mas sim um grau mais avançado de desenvolvimento da capacidade de agir segundo os ditames da lei moral. É importante salientar (e mostrarei isso em detalhe mais adiante) que Kant insiste a todo momento que o desenvolvimento da civilização, o ingresso no estado civil e o progresso das instituições jurídicas a partir de reformas gradativas oferecem as *condições de preparação* do desenvolvimento da disposição moral. A partir deste prisma, o progresso histórico que Kant reivindica em sua filosofia da história não representa um passo moral, mas um passo para a moralidade, de modo que restringir o progresso apenas a uma instância jurídico-política parece não contemplar todo o projeto kantiano.¹²² O segundo aspecto

¹²¹ Cito três passagens que considero bastante elucidativas sobre este ponto: (I) “Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura que consiste propriamente no valor social do ser humano; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração (*Aufklärung*) continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseria disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, deste modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo *moral*.” (IaG AA:08, p.21); (II) “As belas artes e as ciências, que, através de um prazer universalmente comunicável e da polidez e refinamento requeridos pela sociedade, tornam o ser humano se não moralmente melhor, ao menos civilizado, extraem muito da tirania dos impulsos sensíveis, assim preparando o ser humano para uma dominação em que somente a razão deve ter poder; ao passo que os males que nos são infligidos em parte pela natureza, em parte pelo insuportável egoísmo humano, ao mesmo tempo fomentam, ampliam e fortalecem as forças da alma para que não sucumbam a eles, permitindo-nos sentir assim a aptidão para fins elevados que reside oculta em nós.” (KU AA:05, pp.433-34); (III) “No triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o gênero humano, como dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. [...] Além disso, há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo [...]”. (TP AA:08, pp.309-100)

¹²² Cf. Zef AA:08, p.375 nota

aporético na posição de alguns intérpretes que pensam o progresso apenas no âmbito jurídico-político é a desconsideração do papel que desempenha o conceito de *fin* da natureza. Tal desconsideração leva-os a uma hipostasiação do conceito de natureza (ou providência) na promoção do progresso do gênero humano. Kant, já na terceira proposição de IaG, reivindica que o ser humano deve “extrair tudo de si mesmo”, de modo que as condições para o estabelecimento do progresso no qual o gênero humano viesse a ser partícipe se encontravam no limite das próprias forças do ser humano. Isso já significa, em IaG, que Kant não é um defensor integral da ideia segundo a qual dever-se-ia atribuir a uma instância sobre-humana a causa do autoaperfeiçoamento da espécie humana. Obviamente, Kant imputa à natureza o fato de ter implantado no gênero humano o germe e a força motriz responsável por fazê-lo sair de seu estado natural de rudeza para o estado social (refiro-me aqui a assim chamada “insocial sociabilidade”¹²³), porém, disso não se segue que o progresso, assim como as condições para sua concreção, seja também advindo da natureza. Em terceiro lugar, os intérpretes alinhados a esta perspectiva desconsideram que Kant oferece não apenas uma justificativa teórica para a filosofia da história, mas também uma justificativa prática, sendo que nesta justificativa prática a ideia de um “plano oculto da natureza” ou “uma doutrina teleológica da natureza” são completamente inócuas, uma vez que do, ponto de vista prático, ao buscar justificar o progresso moral do gênero humano, Kant não se vale de uma teleologia da natureza, mas ancora seu argumento na ideia do dever de atuar sobre as gerações futuras (por meio da educação) com vistas a aproximá-las de sua autorrealização moral.

A ideia de progresso, tal como Kant a concebe em sua filosofia da história, parte da ideia de que a natureza pode ser considerada sob uma ideia de totalidade a partir de uma exigência teleológica (examinarei este tópico no próximo capítulo) que fornece um modelo para pensar o processo de aperfeiçoamento do gênero humano com vistas a atingir sua destinação moral como espécie racional e livre. A concepção kantiana de história se vale de um esquema conceitual advindo da investigação atinente à filosofia da natureza (a teleologia) para explicar um fim que é propriamente humano: a autorrealização moral. Nesse sentido, Kant não recusa o progresso nem o concebe como algo que inevitavelmente ocorrerá, mas estabelece que o ser humano tem em si as condições para levar a cabo a concreção do progresso. Kant explica sua

¹²³ Lê-se na quarta proposição de IaG: “O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana”. (IaG AA:08, p.20).

posição nas nove teses (as nove proposições) que compõem a *Ideia universal da história com um propósito cosmopolita*. Para ilustrar isso, eu gostaria de propor a seguinte divisão de IaG: as três primeiras proposições procuram lidar com o que significa este tal “plano oculto da natureza”; as outras seis proposições procuram estabelecer o modo como a partir deste plano a natureza poderia lograr êxito na concreção do mesmo. Eu gostaria ainda de arriscar uma abordagem um tanto exegética das três primeiras proposições, com vistas a explicitar o que está em jogo, por assim dizer, quando Kant mobiliza a ideia de *progresso* e *perfeição*, pois me parece que parte considerável dos mal-entendidos que rondam IaG se devem justamente à falta de atenção ao debate no qual Kant está marcando posição.

As três primeiras proposições de IaG registram que:

(I) Todas as disposições naturais de uma criatura (*Alle Naturanlagen eines Geschöpfes*) estão destinadas (*sind bestimmt*) a desdobrar-se alguma vez de um modo completo e segundo um fim (*einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln*). (IaG AA:08, p.18. Tradução modificada por mim).

(II) No ser humano (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam ao uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo. (IaG AA:08, p.18).

(III) A natureza quis que o ser humano tirasse totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não compartilhasse nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele, liberto do instinto, conseguiu para si mesmo, mediante a própria razão. (IaG AA:08, p.19).

A primeira proposição sustenta que em todas as criaturas que fazem parte do *systema naturae* as disposições naturais estão destinadas (*sind bestimmt*) a se desdobrar de modo acabado e conforme a um fim (*vollständig und zweckmäßig auszuwickeln*), ou, em outras palavras, todas as criaturas estão destinadas a atingir sua perfeição. Esta era uma visão recorrente no século XVIII e, talvez, não seja fácil encontrar vozes dissonantes de Kant neste ponto. A segunda e terceira proposição expressam a visão kantiana de acordo com a qual a *razão* não é somente uma característica inerente ao gênero humano, mas a característica fundamental da espécie humana. A segunda proposição de IaG parece expressar um princípio de perfeição do gênero humano como uma característica da espécie, enquanto a terceira proposição expressa um princípio de confiança na perfeição.¹²⁴

¹²⁴ Tomo de empréstimo, por assim dizer, esta nomenclatura de Manfred Kuehn. Cf. KUEHN, Manfred. Reason as species characteristic. In. RORTY, Amélie Oksenberg; SCHMIDT, James. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge University Press 2009. Toda a análise desta seção é devedora da interpretação mobilizada por Kuehn no mencionado artigo

Sob este aspecto, a concepção de razão mobilizada por Kant em IaG (e também em toda a sua obra a partir de 1781) é norteadas por estes dois princípios, o que implica isto, que a razão humana não deve ser vista como uma simples ferramenta que permitiria aos indivíduos a busca de sua perfeição apartada do destino da espécie; a razão é antes o meio que autoriza *toda a espécie*, mesmo à custa do sacrifício dos indivíduos particulares, a ter esperança em atingir a sua perfeição em um momento futuro de sua história. O que quer que signifique perfeição e felicidade, uma coisa é clara: elas são frutos da razão. Uma outra consequência que extraímos da segunda e terceira proposição de IaG é que todos os indivíduos somente podem ser considerados dignos na medida em que vivem uma vida de acordo com a razão e uma vida na qual eles se esforçam para atingir a perfeição enquanto um membro da espécie humana, não sua perfeição isolada. O princípio da perfeição da espécie pode ser dito nesse sentido um *princípio antropológico* uma vez que o que Kant propõe na segunda proposição de IaG é a indicação da classe do gênero humano dentro do sistema da natureza a partir do modo como a faculdade da razão se desenvolve no tempo através do aperfeiçoamento dos indivíduos que conduz paulatinamente a espécie ao desenvolvimento completo das disposições racionais do ser humano.¹²⁵ Já o princípio de confiança na perfeição, enquanto estabelece uma norma que força o ser humano a ultrapassar o arranjo mecânico de sua existência animal, conforme está escrito na terceira proposição de IaG, pode ser dito um *princípio moral*. Na defesa de Kant destes dois princípios está “oculta” para nós, leitores e leitoras do século XXI, algo que para a época de Kant era absolutamente claro: um forte debate da intelectualidade alemã do século XVIII envolvendo a perfeição do ser humano e o problema do mal.

Ambos os princípios, antropológico (a perfeição da espécie) e moral (a confiança na perfeição), envolvem uma noção de perfeição, ou, mais precisamente, uma noção de progresso em direção à perfeição, e tal discussão não é acidental quando vista historicamente. À época em que Kant publicara IaG, o conceito de perfeição já tinha larga consolidação e aceitação na filosofia alemã como um conceito filosófico chave do pensamento alemão. Certamente, o conceito de perfeição traz consigo, dentre outros, o nome de Leibniz, que o converteu no núcleo duro de sua ontologia (conforme apresentamos no capítulo anterior de nossa dissertação). Sabe-se que Leibniz e seu sistema filosófico tinha como uma de suas tarefas fundamentais provar a tese de acordo com a qual vivemos no melhor dos mundos possíveis e que a mais alta meta para os seres humanos era desenvolver sua perfeição. Segundo a ontologia de Leibniz, Deus é o mais

¹²⁵ Anth AA:07, pp.321-22

perfeito ser do universo (*ens perfectissimum*) e devemos, dentro do limite de nossas forças, buscar imitar a Deus.

Ademais toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas representações de sua obra completamente diferentes. Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode. (LEIBNIZ, 2004, p.18)

À luz da ontologia de Leibniz, Wolff elevou esse princípio de perfeição a seu mais alto grau, convertendo-o no princípio central de sua filosofia moral, conforme já discutimos no capítulo anterior. O princípio wolffiano que prescreve: *faça aquilo que torna o teu estado e dos outros o mais perfeito e evite aquilo que te torna menos perfeito*, ele também pode ser traduzido pela formulação: “*fac bonnum et omite malum*” (faça o bem e evite o mal). Os seguidores de Wolff, em sua maior parte, concordaram com esta perspectiva, e tal ideia se transformou em uma espécie de lugar comum em torno do debate sobre filosofia moral na Alemanha do século XVIII. Nesse sentido, não é surpreendente, portanto, encontrarmos Moses Mendelssohn discutindo em seu *Fédon*,¹²⁶ publicado em 1767, a destinação humana à perfeição:

Nós podemos, continuou Sócrates, portanto, aceitar com boas razões que este esforço rumo à perfeição, este acréscimo, este crescimento na excelência interna, é a destinação de todos os seres racionais (*die Bestimmung vernünftiger Wesen*), e conseqüentemente também o objetivo final mais alto da criação (*der höchste Endzweck der Schöpfung*). [...] Enquanto seres simples, eles são imperecíveis; enquanto naturezas existentes por si mesmas, suas perfeições são também contínuas e de conseqüências infinitas; enquanto seres racionais, eles se esforçam rumo a um contínuo crescimento e progresso na perfeição. A natureza oferece-lhes material adequado para este progresso infinito; e enquanto fins últimos da criação (*und als letzter Endzweck der Schöpfung*) eles não podem perseguir outro propósito (*andern Absicht*), e, por causa disso, não são intencionalmente interrompidos no progresso ou na posse de suas perfeições. (MENDELSSOHN, 1767, p.184)¹²⁷.

Há nos indivíduos, segundo Mendelssohn, uma progressiva ascensão à perfeição. A natureza própria dos indivíduos tem a mais infinita capacidade para buscar a perfeição. Ainda que

¹²⁶ Todas as traduções são de minha responsabilidade

¹²⁷ „Wir können also fuhr Sokrates fort, mit guter Grunde annehmen dieses Fortstreben zur Vollkommenheit, dieses Zunehmen, dieser Wachsthum an innerer Vor trefflichkeit sey die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung. [...] Als einfache Wesen sind sie unvergänglich; als für sich bestehende Naturen sind auch ihre Vollkommenheiten fortdaurend und von unendlichen Folgen; als vernünftige Wesen streben sie nach einem un aufhörlichen Wachsthum und Fortgang in der Vollkommenheit: die Natur bietet ihnen zu diesem endlosen Fortgange hinlänglichen Stoff dar; und als letzter Endzweck der Schöpfung können sie keiner andern Absicht nachgesetzt und deswegen in Fortgange oder Besitze ihrer Vollkommenheiten vorsätzlich gestört werden“.

Mendelssohn sustenta que nem todos os indivíduos possam alcançar o mesmo estado de perfeição, é suficiente apenas o reconhecimento de que todos sejam membros da mesma espécie e que as diferenças entre os indivíduos sejam apenas diferenças de graus, eles são mais ou menos perfeitos. Assim, o objetivo de todos os indivíduos é o de perseguir a sua perfeição contínua, e todos os indivíduos deveriam cultivar este esforço de busca da perfeição *ad infinitum*.

A crença de Mendelssohn na possibilidade do progresso infinito somente é possível a partir da assunção da existência de Deus e da imortalidade da alma dos seres racionais individuais. Se com a morte cessasse também o progresso, a perfeição divina estaria diante de um impasse insolúvel, qual seja: se Deus em sua infinita sabedoria nos tivesse dotado de um infinito desejo em atingir a eterna felicidade, com a morte este desejo jamais poderia ser satisfeito, daí que: ou Deus não é sumamente perfeito ou o nosso desejo de alcançar a felicidade (a nossa perfeição) eterna deve ser satisfeito, e nosso caminho para saciá-lo não se finda com a morte. Mendelssohn é ainda mais incisivo: ele sustenta que sem a crença na imortalidade da alma a moralidade não seria possível, pois se alguém não acredita na imortalidade da alma, esta vida seria o *summum bonnum* e o medo de perde-la (pela morte) acabaria por levar os seres humanos a não fazer aquilo que a moralidade lhes exige. Quanto a isso, Mendelssohn é taxativo:

Ele pode, lhe é permitido, sim, ele está obrigado por seus princípios a fazê-lo, a buscar a destruição de sua pátria a fim de prolongar sua toda-preciosa-vida (*allertheurestes Leben*) por alguns dias. De acordo com esta premissa, todo ente moral pode, se puder viver sua vida, ou seja, sua existência, por um determinado período de tempo, ter um direito decisivo à destruição do mundo inteiro. (MENDELSSOHN, 1767, p.190)¹²⁸

E prossegue:

No entendimento do mais supremo espírito (*allerhöchsten Geistes*), todos os deveres e direitos dos entes morais estão na mais perfeita harmonia (*in der vollkommensten Harmonie*), assim como todas as verdades. Todos os conflitos de obrigações, todas as colisões de deveres, que podem suscitar dúvidas e incertezas (*Zweifel und Ungewißheit*) em um ser limitado, encontram aqui [i.e no entendimento do supremo espírito] sua irrevogável resolução. (MENDELSSOHN, 1767, pp.191-92)¹²⁹

¹²⁸ „Er kann, er darf ja, er ist diesen seinen Grundsätzen nach verbunden es zu thun den Untergang seines Vaterlandes zu suchen um sein allertheurestes Leben einige Tage zu verlängern. Jedem moralischen Wesen könnmt nach diesser Voraussetzung ein entschiedenes Recht zu den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, das heißt sein Daseyn, nur fristen kann“.

¹²⁹ „In dem Verstande des allerhöchsten Geistes stehen alle Pflichten und Rechte moralischer Wesen, so wie alle Wahrheiten in der vollkommensten Harmonie. Aller Streit der Obliegenheiten, alle Kollision der Pflichten, die ein eingeschränktes Wesen in Zweifel und Ungewißheit setzen können, finden hier ihre unwiederruffliche Entscheidung“.

Dessa maneira, a imortalidade da alma é condição de possibilidade para a existência da moral como esforço dos seres humanos para alcançar sua perfeição. Portanto, é uma exigência racional para nós a aceitação da doutrina da imortalidade da alma como verdadeira, e, nesse sentido, a noção de perfectibilidade não somente é tributária, mas conduz-nos, necessariamente à doutrina da imortalidade da alma e da existência de Deus.

Não paira nenhuma dúvida de que Kant conhecia o *Fédon*, pois Mendelssohn lhe enviou uma cópia e Kant respondeu a uma das provas de demonstração da imortalidade da alma na segunda edição da *Crítica da razão pura*.¹³⁰ Essa é uma boa evidência de que Kant teria se inteirado dos escritos de Mendelssohn, daí que é muito provável que as primeiras três proposições de IaG constituam um ponto de interlocução com Mendelssohn. Todavia, eu não estou a sustentar que o ensaio de Kant seja apenas uma resposta a Mendelssohn, pois a temática acerca da perfectibilidade humana, a pergunta pela possibilidade de progresso dos seres humanos e suas disposições e faculdades, bem como as implicações teológicas e metafísicas que daí se extraem, tudo isso é, na verdade, um tópico central na discussão do período chamado de *Spätaufklärung* (esclarecimento tardio) na Alemanha do século XVIII. Em IaG, Kant não está simplesmente respondendo o ponto de vista mendelssohniano sobre os temas pertinentes ali, mas, sobretudo, marcando posição no debate alemão que retroage aos idos de juventude de Kant.

Em 1748 – portanto, quando Kant era um jovem de apenas 24 anos –, um teólogo chamado Johann Joachim Spalding publicou anonimamente um pequeno, mas importante tratado intitulado *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* (*Considerações acerca da destinação do ser humano*).¹³¹ Este tratado fora escrito em um estilo dirigido aos crentes no intuito de fortificar sua fé, não para os filósofos ou teólogos profissionais, mas para a educação e edificação popular, e assim foi recebido por seus contemporâneos. O que interessa ressaltar do conteúdo deste tratado é a perspectiva na qual ele é escrito: não se trata da perspectiva de um apologista dogmático, de um fundamentalista ou pietista, mas de uma perspectiva filosoficamente concebida a partir dos pensamentos de Shaftesbury e Wolff.¹³² Na forma de um

¹³⁰ Encontramos na KrV uma seção intitulada exatamente de “*Refutação da prova mendelssohniana da permanência da alma*”. Cf. KrV B413-15.

¹³¹ Todas as traduções desta obra são de nossa responsabilidade

¹³² Escaparia ao escopo do presente trabalho um estudo mais detalhado acerca do debate entre Kant e Spalding, bem como um estudo detalhado e preciso acerca do estatuto da ideia de *Bestimmung des Menschen* na filosofia alemã do século XVIII, de modo que conforme o título da seção, minha intenção é apenas apresentar algumas “notas” sobre o debate acerca da perfeição no período do esclarecimento alemão, reservando para um trabalho futuro uma investigação mais detalhada acerca desta temática. Para informações detalhadas sobre este tópico há vasta bibliografia secundária, mas eu destacaria os trabalhos: HINSKE; SPECHT (1990); MACOR (2013) exploram a temática do tema da destinação do gênero humano no contexto da filosofia alemã. Para uma discussão

monólogo interior e propondo uma meditação introspectiva de “um honesto” ser humano, Spalding sustenta que nós, enquanto seres humanos, deveríamos seguir a nossa própria natureza, pois, segundo o que pensa o narrador do monólogo, há na natureza humana uma dignidade própria que em última instância encontra seu fundamento na ideia de uma ordem universal, e que o ser humano é dotado da capacidade de alcançar o núcleo duro desta ordem universal. Spalding sustenta que os seres humanos estão “destinados” a esta grande honra, que somente pode ser alcançada à medida que nosso conceito e nossas faculdades espirituais se desenvolvem e se *aperfeiçoam*. Conforme desenvolvemos e aperfeiçoamos nossas faculdades espirituais (as faculdades superiores), vamos pouco a pouco descobrindo que mesmo o mais arguto espírito não é suficiente para que possamos nos considerar perfeitos e felizes, de modo que a busca pela perfeição e a felicidade alheia também se mostram como condições necessárias para a nossa própria felicidade e perfeição, e, por isso, o altruísmo é uma virtude natural em nós. Nesse sentido, ao escrutinarmos a nós mesmos, nos apercebemos que existe em nosso interior um legislador que exige sempre de nós uma conduta virtuosa, e a partir disso Spalding pensa que os seres humanos são capazes de alcançar a ideia de um ser perfeito, um ser que se preocupa com a perfeição e felicidade de outros seres, portanto, um ser que representaria o fundamento da existência de todos os outros seres, e este *ens perfectissimum* não é outro, senão Deus.¹³³ Nesse sentido, Spalding sustenta:

Eu me assusto com minha pequenez diante da imensidão da natureza (*über meine Kleinheit in der unermesslichen Natur*), e diante da divindade ainda mais imensurável (*gegen die noch unermesslichere Gottheit*). Este vórtice solar é um grão de areia; esta Terra é um pó, um ponto; e eu sobre esta Terra - o que sou eu? Só que isso me faz sentir a ordem, e ascender nela até o início de toda a ordem. Estou destinado a tal soberania (*Zu einer solchen Hoheit bin ich bestimmt*), e tentarei me aproximar cada vez mais dela. Não quero parar antes de ter alcançado a beleza em sua primeira fonte (*ihrer ersten Quelle*). Lá minha alma descansará. Lá ela deve adquirir prazer em toda sua habilidade (*Da soll sie in allen ihren Fähigkeiten beschaffiget vergnüget*), prazer em todos os seus impulsos, prenhe de luz divina (*satt von göttlichem Lichte*), e extasiada com os prazeres e os cultos da suprema e ilimitada perfeição geral (*allgemeinen Vollkommenheit*), esquecendo-se de todas as coisas inferiores e de si mesma. (SPALDING, 1749, pp.17-18).¹³⁴

específica do tema da destinação do gênero humano no pensamento de Spalding ver PRINTY (2013). Para uma confrontação específica de Kant e Spalding ver MACOR (2010). Boas referências a este debate também podem ser encontradas no trabalho de ZAMMITO (2002), além do aqui citado KUEHN (2009).

¹³³ KUEHN, Op. Cit., p.77

¹³⁴ „Ich erschrecke sonst allerdings über meine Kleinheit in der unermesslichen Natur, und gegen die noch unermesslichere Gottheit. Dieser Sonnenwirbel ist ein Sandkorn; diese Erde ist ein Staub, ein Punkt; und ich auf dieser Erde, -was bin ich? Nur das macht mich noch zu etwas, daß ich die Ordnung empfinden, und in derselben bis zu dem Anfange aller Ordnung hinaufsteigen kann. Zu einer solchen Hoheit bin ich bestimmt, und der will ich immer näher zu kommen suchen. Ich will nicht eher stehen bleiben, als bis ich der Schönheit bis zu ihrer ersten Quelle gefolget bin. Da soll denn meine Seele ruhen. Da soll sie in allen ihren Fähigkeiten beschaffiget vergnüget, in allen ihren Trieben vergnüget befriedigeo, satt von göttlichem Lichte, und entzückt in den Verehmngen und Anbethungen der obersten unbeschränkten allgemeinen Vollkommenheit, alles Niedere und sich selbst vergessen.“

Com base nessa afirmação, pode-se inferir da argumentação de Spalding que, enquanto os indivíduos e o mundo não alcançam ainda a perfeição, é facultado ao ser humano ter a *esperança* de que tanto os indivíduos quanto o mundo atingirão no futuro a sua perfeição própria.¹³⁵ Nossa existência na Terra é apenas uma espécie de “ensaio” para uma outra vida, na qual encontramos sentido para tudo aquilo a que fomos submetidos em nossa existência terrena. As ideias expostas por Spalding em sua obra representavam uma espécie de “cristianismo esclarecido”, oriundo da ideia segundo a qual os seres humanos foram criados a imagem e semelhança de Deus; que os seres humanos são filhos de Deus e devem viver suas vidas com vistas a agradar a Deus. Sob este aspecto, competiria aos seres humanos a busca por se aproximar da perfeição divina.

Nas duas passagens citadas acima não encontramos a palavra Deus, tampouco delas ecoam quaisquer passagens da Bíblia que servissem de mediação para a concreção de uma tal vida. Porém, em uma linguagem muito próxima a de Platão e a de Shafstesbury, a proposta de Spalding é oferecer para os seres humanos uma proposta de como viver uma vida moral, uma vida na qual os seres humanos procurem viver sempre segundo preceitos racionais, resistindo às paixões e aos impulsos egoístas com vistas a buscar a suprema perfeição, exatamente como Wolff (conforme vimos no capítulo anterior) e Leibniz já haviam argumentado antes dele. Nas *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*, a religião é concebida a partir de bases estritamente racionais e morais, assim como Wolff já sustentara na *Ética alemã* de 1720, exemplarmente, ao dizer:

Quem, portanto, baseia seu fazer e seu deixar de fazer (*sein Thun und Lassen*) na razão, ou seja, age racionalmente, vive de acordo com a lei da natureza e, na medida em que seja racional, não pode agir de forma contrária à lei da natureza. Sim, porque através da razão reconhecemos o que a lei da natureza quer; assim, um ser humano racional não precisa de outra lei, mas mediante sua razão ele é para si mesmo (*ist er ihm selbst*) uma lei. (Eth §24).¹³⁶

¹³⁵ Acerca desta temática, sustenta Spalding: “Quanto esta grande expectativa não aumenta meu valor e meu destino? Percebo agora (*Ich erkenne nunmehr*) que pertenço a uma classe de coisas inteiramente distintas (*einer ganz andern Klasse von Dingen gehöre*) daquelas que surgem, se transformam e perecem diante dos meus olhos; e que esta vida visível não esgota de forma alguma todo o propósito da minha existência (*den ganzen Zweck meines Daseyns erschöpfe*). Fui, portanto, feito para outra vida. O tempo presente é apenas o início da minha duração; é a minha primeira infância, na qual sou criado para a eternidade; dias de preparação, que devem me fazer ser enviado para um novo e nobre estado”. [„Wie sehr wird nun nicht durch diese große Erwartung mein Werth und meine Bestimmung erhöht? Ich erkenne nunmehr, daß ich zu einer ganz andern Klasse von Dingen gehöre, als diejenigen sind, die vor meinen Augen entstehen, sich verwandeln und vergehen; und daß dieses sichtbare Leben *bey weitem* nicht den ganzen Zweck meines Daseyns erschöpfe. Ich bin also für ein anderes Leben gemacht. Die gegenwärtige Zeit ist nur der Anfang meiner Dauer; es ist meine erste Kindheit, worin ich zu der Ewigkeit erzogen werde; Tage der Zubereitung, die mich zu einem neuen und edlem Zustande geschickt machen sollen.“] (SPALDING, 1749, p.23).

¹³⁶ „Wer also sein Thun und Lassen nach der Vernunft einrichtet, das ist, vernünftig handelt, der lebet nach dem Gesetze der Natur, und insoweit einer vernünftig ist, in so weit kan er nicht dem Gesetze der Natur zuwider

Tanto Wolff quanto Spalding estão de acordo que nossas ações executadas livremente têm como finalidade a perfeição de nossa natureza.¹³⁷ Todavia, a ideia de que um estado de perfeição pudesse ir paulatinamente se desenvolvendo *ad infinitum* até ultrapassar o limite da existência terrena do ser humano parece ser estranha à filosofia moral de Wolff, de modo que a fonte de Spalding para pensar esta perfeição infinita que serve de destinação ao gênero humano, ao que tudo indica, não é a filosofia de Wolff.¹³⁸

As ideias teológicas expostas por Spalding em seu pequeno tratado acabaram por se consolidar como representante de um poderoso setor dentro do Estado e da igreja da Prússia dos setecentos. Spalding tornou-se responsável por ensinar aquilo que poderia ser tomado como a posição teológica oficial da Prússia de Frederico, o Grande; as *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* obtiveram influência para além das funções de pastor e acadêmico desenvolvidas por Spalding. Entre 1740 e 1850 foram editados 71 livros que traziam no título “*Bestimmung des Menschen*”, tamanha foi a importância que a proposta ético-teológica de Spalding adquiriu nos meios filosóficos alemães. A importância deste debate se deixa perceber na obra do ex-aluno e posteriormente adversário de Kant, Johann Gottfried von Herder, para citar apenas um exemplo.¹³⁹ Contudo, nem todos os livros que traziam em seus títulos a “destinação do ser humano” eram simpáticos às ideias de Spalding. E aquele que talvez tenha sido o mais ferrenho crítico da visão de Spalding tenha sido Thomas Abbt. Abbt publicou uma recensão ácida e bastante crítica do livro de Spalding em março de 1764 no volume das *Briefe*

handeln. Ja, weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetze der Natur haben will; so brauchet ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetze, sondern verunit mittelst seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetze“.

¹³⁷ Lê-se na Eth §41: “Estou bem ciente de que causa estranheza em alguns, em relação ao porquê fazemos (*warum wir*) da perfeição de nossa natureza e de nossos estados é o propósito último e principal (*der letzten Absicht und zur Haupt-Absicht*) de todos os nossos atos livre.” [„Ich weiß wohl, daß es einige befrem den wird, warum wir die Vollkommenheit unserer Natur und unseres Zustandes zu der letzten Absicht und zur Haupt-Absicht aller unserer freyen Handlungen machen“.]

¹³⁸ KUEHN, M. Op. Cit, pp. 78-9 argumenta: “Spalding takes this view a step farther in his *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung (On the Usefulness of the Office of the Preacher)* of 1773, expanded 1791, arguing that sermons should leave out completely any theoretical or dogmatic elements, such as the doctrine of the Trinity, the doctrines of salvation and God’s grace and our justification in Christ. The preacher should instead emphasize the “supreme authority of conscience and the moral force of virtue and public morality.” Opting for “disinterested Christian benevolence” and against pietism and its emphasis on a personal experience of conversion, he argues that the preacher’s task is to teach virtue, and the task of the church is primarily one that concerns the world we inhabit, not eternal life. In fact, it is only this function that saves the office of the preacher from redundancy. Interesting for our discussion is that Spalding believes he can use the analysis of human nature in an attempt to establish what is the goal and task of human beings as a species, and that he believes he has shown that this task consists in the cultivation *ad infinitum* of the higher faculties of human beings. And this is what makes his view Christian in his own eyes as well as in those of many contemporaries. In the end, it is a theological enterprise, not a philosophical one. It is also what makes it a part of “higher speculation.”

¹³⁹ Cf. Fotis Jannidis, “Die ‘Bestimmung des Menschen’ – Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel.” In: *Aufklärung* 14 (2002), dá boas indicações sobre a extensão que este tema assumiu na filosofia alemã.

die Neuste Litteratur betreffend (*Cartas acerca da mais recente literatura*), nas quais Abbt apresentava suas críticas objeções, como, por exemplo, a dependência das teses de Spalding do “sistema frágil” de Hutcheson. O nosso julgamento moral não depende de um senso moral inato, daí o porquê de Abbt contra-argumentar que nossos sentimentos morais são fruto sempre de julgamentos provenientes da razão, e, como consequência, Abbt condena a visão de Spalding acerca tanto da moral quanto da religião, bem como imputa ao tratado de Spalding a pecha de uma “agradável romance”, que versa não sobre o que é o ser humano, mas o que ele deveria ser.

Abbt já havia escrito a Mendelssohn em janeiro de 1764 que, ao invés de se pôr a revisar autores ruins, ele estava interessado em uma discussão filosófica com Mendelssohn acerca da tal “destinação do ser humano”. Ele desenvolve sua posição a partir de dois vetores fundamentais, a saber: (I) a destinação do ser humano é algo envolto em mistérios e (II) ainda que pareça verossímil a ideia de acordo com a qual a alma humana é imortal, disso não se segue que a virtude ou o vício pudessem servir de critérios para uma recompensa ou punição *post-mortem*, pois ambos dizem respeito apenas à nossa existência terrena, não podendo servir como critério de medida da felicidade ou infelicidade em outra existência. Aceitando a proposta de Abbt, Mendelssohn sugeriu-lhe que se valessem de nomes de filósofos gregos na discussão deste assunto, para que eles pudessem avançar em suas dúvidas sem qualquer tipo de hesitação.¹⁴⁰ O resultado desta discussão entre os dois foi intitulada justamente de *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (*Dúvidas acerca da destinação do ser humano*) e apareceu publicamente em junho/agosto de 1764 como o volume 19 das *Briefe die Neuste Litteratur betreffend*.

Abbt inicia sua réplica contra Spalding perguntando-se em que sentido a expressão “destinação do gênero humano” deve ser tomada, quer dizer, se isso significaria (I) o modo como os seres humanos devem agir, decidir ou determinar a si mesmos? A destinação seria o modo como nós fazemos escolhas em vista de nos tornarmos felizes? Ou (II) quereria dizer o lugar que os seres humanos ocupam dentro da ordem universal? A destinação seria a resposta acerca do fim para o qual o gênero humano tende?¹⁴¹ Abbt prefere encarar a destinação do gênero humano a partir da segunda perspectiva, o que em sua visão torna o problema mais interessante, bem como mais difícil de ser resolvido, uma vez que não é possível oferecer uma resposta adequada se valendo de uma introspecção como sugeria Spalding. Abbt sustenta que

¹⁴⁰ Cf. Abbt, *Vermischte Werke*, vol. II, p. 169.

¹⁴¹ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 10.

o método de Spalding além de ingênuo é extremamente dogmático, pois a introspecção que Spalding sustenta ser a chave de resposta para o problema da perfeição humana é incapaz de oferecer respostas para os tipos de questões que ele próprio pretendia responder. Mais ainda: Abbt sustenta que um simples “correr de olhos” pela história da humanidade, suas guerras, seus crimes, a miséria na qual o mundo e o seres humanos estão imersos são evidências bastante sólidas para mostrar que o monólogo de Spalding não passa de uma simples estória que tem pouco, ou nada, a ver com a realidade.¹⁴²

As questões levantadas nesse debate de Abbt com a obra de Spalding são profícuas: seria possível provar de fato a insolubilidade do problema moral em nossa existência terrena? Quem poderia provar de modo irrefutável que a felicidade e infelicidade são distribuídas de maneira injusta? Como a crença em uma vida *post-mortem* poderia resolver os problemas *desta vida*? Abbt ainda acrescenta que a ideia de “infinita perfectibilidade” das capacidades humanas é uma ideia incoerente, pois, segundo o exemplo dele, a memória humana não é capaz de crescer até se tornar infinita, há um ponto onde ela cessa de se desenvolver, e o mesmo vale para o intelecto humano, que também não se desenvolve ao infinito. A ideia de Spalding segundo a qual todos os problemas que afligem o gênero humano desaparecem a partir da crença de que esta vida é apenas um “ensaio” para a outra vida também é falsa, uma vez que, para Abbt, esta visão é incapaz de oferecer uma explicação para as mortes prematuras e o sofrimento de crianças na mais tenra idade, pois não é claro por que as vidas delas seriam um ensaio, uma preparação, em qualquer acepção possível, já que isso implicaria contrariar a visão de uma outra vida redentora oferecendo explicação para os males desta vida.¹⁴³ Nada sabemos acerca da nossa destinação, nessa matéria, devemos reconhecer que somos inteiramente ignorantes.¹⁴⁴ É preciso notar que ao contrariar a visão de Spalding, Abbt não está dizendo que os seres humanos não são racionais, mas apenas que sua razão é limitada àquilo a que ela é capaz de alcançar; tampouco Abbt está apenas promovendo um ataque pessoal, *ad hominem*, a Spalding; o que ele quer é inviabilizar qualquer tentativa da filosofia em especular acerca do fim derradeiro do gênero humano e a tentativa de oferecer um fundamento transcendente ou teológico para a moralidade. Com isso, Abbt tampouco está colocando em xeque a própria moralidade, o que ele está colocando sob suspeita é a necessidade de se pressupor a promessa de uma vida eterna, pois as recompensas e castigos, a felicidade e a infelicidade, em uma tal vida, não poderiam ser

¹⁴² Abbt está convencido de que a visão de Spalding está intimamente ligada à visão de filósofos como Platão ou Locke. Sobre isso, ver *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 25.

¹⁴³ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 29

¹⁴⁴ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 31

mensuradas. Abbt sustenta que as máximas ou ações que nos conduzissem à felicidade poderiam ser formuladas ao simplesmente prestarmos atenção ao modo como o mundo está constituído.¹⁴⁵ Embora a crítica de Abbt mantenha um caráter breve e esquemático (é importante que o leitor tenha em mente que Abbt nasceu em 1738 e morreu em 1766, e a discussão aqui travada veio à luz em 1764), isso não diminui sua potência e convencimento, de modo tal que Mendelssohn se insurge contra Abbt ao reivindicar que a destinação do gênero humano consiste justamente no esforço contínuo e permanente na busca pela perfeição e que o crescimento da perfeição interna da alma humana é objetivo final de toda a criação, resultando assim no fato que haveria um progressivo desenvolvimento que conduziria os indivíduos à derradeira perfeição.¹⁴⁶

A resposta de Mendelssohn a Abbt apareceu também nas *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* em 1764 sob o título de “Oráculo acerca da destinação do ser humano”. Não nos esqueçamos que segundo a proposta inicial de Abbt, ele e Mendelssohn deveriam se valer de nomes gregos para discutir o problema da perfeição. Segundo esse viés, não é de se surpreender que Mendelssohn tenha apresentado sua réplica a Abbt sob a alcunha de oráculo, uma vez que segundo a mitologia grega o oráculo designa justamente a capacidade de predizer o futuro, de exprimir o destino, portanto, de apresentar uma *destinação*. Em sua resposta, Mendelssohn tentou defender alguns aspectos da tese de Spalding ao mesmo tempo em que rechaçava a ideia cristã de que esta vida é apenas um ensaio para uma vida futura, “ambas são meios, ambas são fins”, escreve Mendelssohn.¹⁴⁷ Ele é ainda mais incisivo ao afirmar o seguinte:

Na ordem divina, impera a unidade do propósito final (*berrscht veinheit des Endzwecks*). Todos os fins inferiores são ao mesmo tempo meios, todos os meios são igualmente fins (*Alle untergeordnet Endzwecke sind zugleich mittel, alle mittel sind zugleich Endzwecke*). Não pense que esta vida é meramente preparação, e a outra é o objetivo final desejado (*das sünstige bloss Endzwecke*). Ambas são meios, ambas são fins (*sind Endzwecke*). Os propósitos de Deus (*die absichten Gottes*) e as mudanças de cada substância progredem por passos idênticos (*Mit gleichen schritten gehen*) para o imensurável. (*Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p.48)¹⁴⁸

Esse argumento pressupõe outro, de Leibniz, segundo o qual nossas vidas no espaço e no tempo dizem respeito aos *phenomena bene fundata*, são expressões de uma realidade substancial e sob

¹⁴⁵ KUEHN, M. Op. Cit, p.80

¹⁴⁶ KUEHN, M. Op. Cit, p.74

¹⁴⁷ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p.44. Cf. KUEHN, M. Op. Cit, p.82

¹⁴⁸ „In göttlichen Ordnung berrscht veinheit des Endzwecks. Alle untergeordnet Endzwecke sind zugleich mittel, alle mittel sind zugleich Endzwecke. Denke nicht, dieses leben sen bloss vorbereitung, das sünstige bloss Endzwecke. Bende sind mittel, bende sind Endzwecke. Mit gleichen schritten gehen die absichten Gottes und die Beränderungen jeden Substanz ins unermessliche sort“.

este aspecto nossa vida terrena e *post-mortem* são apenas aspetos distintos de um mesmo mundo.¹⁴⁹ Mendelssohn recorre à doutrina de Leibniz para responder ao ceticismo oriundo da posição de Abbt, de modo que Mendelssohn apela para a doutrina leibniziana da harmonia universal e do melhor dos mundos possíveis, para então responder às críticas de Abbt. Mendelssohn não encerrou sua discussão com Abbt e Spalding com a publicação das *Briefe die Neueste Litteratur betreffend*, de modo que seu *Fédon* de 1767 pode em alguma medida ser lido como uma resposta a ambos, pois, ao reivindicar a imortalidade da alma e sua separabilidade do corpo, Mendelssohn busca se diferenciar do otimismo de Spalding, que aposta em uma “vida celeste”, e do pessimismo de Abbt, que finca o pé na “vida terrena”, sustentando que a perfectibilidade da alma humana não diz respeito a uma descontinuidade de estado (ou seja, passagem da vida mundana para a vida eterna), mas sim diz respeito a uma progressão do “antes” para “o depois”, isto é, uma passagem daquilo que a alma humana era para aquilo que ela é e aquilo que ela ainda pode se tornar. Nesta progressão, Mendelssohn sustenta que a alma humana vai paulatinamente transitando do humano para aquilo que não é humano, todavia, este processo de transição é algo que pode ser ainda caracterizado e compreendido em termos que são próprios à alma humana como “sabedoria, amor pela virtude e conhecimento da verdade”.¹⁵⁰ Além disso, a consciência que caracterizaria este estado não-humano da alma é uma consciência idêntica ao estado de consciência da alma humana, e, nesse sentido, Mendelssohn está aceitando a posição de Spalding segundo a qual as capacidades dos seres

¹⁴⁹ Os *phenomena bene fundata* (fenômenos bem fundamentados) é o modo como Leibniz designa o fundamento das aparências que, embora diferentes para os diversos observadores, relacionam-se entre si e tem sua origem em um mesmo princípio. Na metafísica de Leibniz, o universo se constitui por mônadas que são substâncias “simples, que entram nos compostos” (*Monadologia* §1). Cada mônada contém uma representação da totalidade do universo (*Monadologia* §56-57), e as mônadas entre si devem ser distinguíveis umas das outras do ponto de vista qualitativo (*Monadologia* §8-9). As percepções das mônadas possuem graus variados de clareza e distinção, mas algumas percepções correspondem ou ao modo por meio do qual as mônadas se relacionam entre si, ou aos modos como as representações são genuinamente ordenadas – estes são os *phenomena bene fundata* –. Para Leibniz existem duas grandes categorias de *phenomena bene fundata*, quais sejam, o mundo dos objetos individuais e suas interações e fenômenos mais abstratos como o espaço, tempo e causalidade. Esta ideia se encontra na noção de harmonia pré-estabelecida de Leibniz como resposta ao problema da interação entre corpo e alma, ele sustenta: “O corpo pertencente a uma Mônada, que é sua Enteléquia ou Alma, constitui com a Enteléquia o que se pode chamar um *vivente*, e com a Alma o que se pode chamar um *Animal*. Ora, esse corpo de um vivente ou de um animal é sempre orgânico, pois cada Mônada sendo a seu modo um espelho do universo, e estando o universo regulada conforme uma ordem perfeita, é preciso que haja também uma ordem no representante, ou seja, nas percepções da alma e por conseguinte no corpo, segundo a qual o universo está representado nela” (*Monadologia* §63). E prossegue: “Assim a alma só muda de corpo pouco a pouco e gradativamente, de maneira que nunca é despojada instantaneamente de todos os seus órgãos; e frequentemente há metamorfose nos animais, mas nunca Metempsicose, nem transmigração das Almas; tampouco há *Almas* completamente *separadas*, nem *gênios* sem corpo. Só Deus está completamente separado. É isso que faz com que não haja nunca nem completa geração, nem morte perfeita, no sentido estrito, a saber, a que consiste na separação da alma. E o que chamamos *gerações* são desenvolvimentos e crescimentos, assim como o que chamamos *mortes* são envolvimento e diminuições”. (*Monadologia* §72-73).

¹⁵⁰ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p.69; p.75

humanos são aptas a progredir infinitamente.¹⁵¹ De fato, a busca pela perfeição é para Mendelssohn “o objetivo final de toda a criação, mas que caracteriza especialmente espíritos que são os que podem se aproximar mais de Deus enquanto *ens perfectissimum*”.¹⁵² Ainda que nem todas as almas possam alcançar este estágio de perfeição, algumas (individualmente) alcançarão e isso é suficiente, pensa Mendelssohn, para dirimir as dúvidas levantadas por Abbt.

Assim, a resposta de Mendelssohn à questão acerca do futuro do gênero humano consiste em defender que o progresso é referente apenas aos indivíduos e não à espécie – como justamente vai reivindicar Kant anos depois em IaG.

Estudiosos como Hinske e Zoeller argumentam que o contexto de discussão acerca do futuro da humanidade está na disputa entre Abbt, Mendelssohn e Spalding, todavia, me parece que falta considerar aqui um outro fator envolvido nesta discussão, que foi objeto de disputa teórica na Alemanha do século XVIII, refiro-me à discussão que fora suscitada nos meios intelectuais alemães pela obra de Adam Ferguson, *Um ensaio sobre a história da sociedade civil*, publicada em 1767 e que foi rapidamente traduzida para o alemão no ano seguinte por Christian Friedrich Jünger com o título de *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Logo nas primeiras linhas de seu ensaio Ferguson argumenta:

Produtos naturais são geralmente formados por graus. Vegetais crescem a partir de uma tenra semente, e os animais a partir de um estado infantil. Os últimos, sendo ativos, expandem juntos suas operações e seus poderes, e obtêm uma progressão naquilo que executam, bem como nas faculdades que eles adquirem. Este progresso, no caso do ser humano, é levado adiante até a maior expansão, mais do que qualquer outro animal. Não apenas o indivíduo avança da infância para a idade adulta, mas a espécie ela mesma da rudeza à civilização. (FERGUSON, 1995, p.7)¹⁵³

A questão acerca do que progride na humanidade, o gênero ou o indivíduo, encontrava-se em voga naquele contexto de discussão. Um ponto importante que merece ser salientado aqui é que Ferguson também exige que se estabeleça uma história científica do progresso do ser humano, argumentando contra as tentativas de história conjectural que versavam sobre o estado de

¹⁵¹ KUEHN, M. Op. Cit, p.82

¹⁵² *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p.113

¹⁵³ Lê-se no original em inglês: “NATURAL productions are generally formed by degrees. Vegetables are raised from a tender shoot, and animals from an infant state. The latter, being active, extend together their operations and their powers, and have a progress in what they perform, as well as in the faculties they acquire. This progress in the case of man is continued to a greater extent than in that of any other animal. Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization”. Tradução, no corpo do texto, é de minha autoria.

natureza (Rousseau e Hobbes) e que eram dominantes à época.¹⁵⁴ Nesse sentido, não é surpreendente que ao final da seção I do *Ensaio* Ferguson sustente o seguinte:

Qualquer que tenha sido o estado original de nossa espécie, é mais importante saber a condição à qual nós mesmos deveríamos aspirar do que àquela que nossos ancestrais supostamente teriam deixado. (FERGUSON, 1995, p. 16)¹⁵⁵

Ferguson pretende no *Ensaio* estabelecer diretrizes científicas para a compreensão do progresso dos indivíduos e da sociedade como oriundos de um processo no qual o gênero humano desenvolve a habilidade no uso de sua própria razão.¹⁵⁶ Ferguson reivindica que o gênero humano é capaz de se aperfeiçoar e que este aperfeiçoamento diz respeito ao aperfeiçoamento do uso da razão, de modo que por causa disso propõe uma *explicação antropológica* da história na qual o núcleo duro reside na ideia de acordo com a qual há no gênero humano um “desejo de perfeição” que impele a humanidade a empregar e aperfeiçoar as capacidades e poderes que lhes foi dada pela natureza.¹⁵⁷

¹⁵⁴ “In every other instance, however, the natural historian thinks himself obliged to collect facts, not to offer conjectures. When he treats of any particular species of animals, he supposes that their present dispositions and instincts are the same which they originally had, and that their present manner of life is a continuance of their first destination. He admits, that his knowledge of the material system of the world consists in a collection of facts, or at most, in general tenets derived from particular observations and experiments. It is only in what relates to himself, and in matters the most important and the most easily known, that he substitutes hypothesis instead of reality, and confounds the provinces of imagination and reason, of poetry and science”. (FERGUSON, 1995, p.8) Tradução, no corpo do texto, é de minha autoria.

¹⁵⁵ Lê-se no original: “[...] whatever may have been the original state of our species, it is of more importance to know the condition to which we ourselves should aspire, than that which our ancestors may be supposed to have left.”

¹⁵⁶ “The latest efforts of human invention are but a continuation of certain devices which were practiced in the earliest ages of the world, and in the rudest state of mankind. What the savage projects, or observes, in the forest, are the steps which led nations, more advanced, from the architecture of the cottage to that of the palace, and conducted the human mind from the perception of sense, to the general conclusions of science”. (FERGUSON, 1995, p. 14).

¹⁵⁷ Lê-se no original: “Man, like the other animals, has certain instinctive propensities, which, prior to the perception of pleasure or pain, and prior to the experience of what is pernicious or useful, lead him to perform many functions which terminate in himself, or have a relation to his fellow-creatures. He has one set of dispositions which tend to his animal preservation, and to the continuance of his race; another which lead to society, and by in listing him on the side of one tribe or community, frequently engage him in war and contention with the rest of mankind. His powers of discernment, or his intellectual faculties, which, under the appellation of *reason*, are distinguished from the analogous endowments of other animals, refer to the objects around him, either as they are subjects of mere knowledge, or as they are subjects of approbation or censure. He is formed not only to know, but likewise to admire and to contemn; and these proceedings of his mind have a principal reference to his own character, and to that of his fellow-creatures, as being the subjects on which he is chiefly concerned to distinguish what is right from what is wrong. He enjoys his felicity likewise on certain fixed and determinate conditions; and either as an individual apart, or as a member of civil society, must take a particular course, in order to reap the advantages of his nature. He is, withal, in a very high degree susceptible of habits; and can, by forbearance or exercise, so far weaken, confirm, or even diversify his talents, and his dispositions, as to appear, in a great measure, the arbiter of his own rank in nature, and the author of all the varieties which are exhibited in the actual history of his species. The universal characteristics, in the meantime, to which we have now referred, must, when we would treat of any part of this history, constitute the first subject of our attention; and they require not only to be enumerated, but to be distinctly considered”. (FERGUSON, 1995, p.16)

A partir da constatação de que o gênero humano foi dotado da faculdade da razão, Ferguson sustenta que a humanidade se apercebe da impossibilidade de basear sua existência apenas no instinto e, daí em diante, o êxito do gênero humano passa a ter como causa os atos dos indivíduos e o uso da razão desencadeando um processo, longo e gradual, no qual a humanidade vai pouco a pouco através de si mesma desenvolvendo suas capacidades para a consecução de seu fim, qual seja, o ingresso na sociedade civil. Sob este prisma, a questão de como os indivíduos podem auxiliar no progresso da espécie também se encontra no horizonte das preocupações de Ferguson. O autor escocês estrutura sua filosofia da história segundo o pressuposto de que o desenvolvimento das capacidades humanas é transmitido de uma geração para outra e as novas gerações constroem novos conhecimentos a partir do legado que lhes foi transmitido pelas gerações anteriores, de modo que essa adição de conhecimentos representa um *progresso* de uma geração à outra. Ora, justo isto implica a necessidade de um progresso dos indivíduos, portanto, a espécie somente pode alcançar seu “desenvolvimento completo” (para falar nos termos de Kant) a partir do progresso dos indivíduos.

Todavia, os indivíduos não vivem isolados e suas predisposições naturais só se desenvolvem de modo apropriado a partir do ingresso dos indivíduos na sociedade civil, o que fatidicamente causa conflitos. O conflito, na visão de Ferguson, se mostra como um princípio ativo responsável por motivar os indivíduos a desenvolverem suas predisposições – portanto, progredir – e com isso concretizar as habilidades da razão. A natureza pode ser a causa de muitos males para os seres humanos, outrossim, é de extrema utilidade no processo de concreção do desenvolvimento das predisposições naturais e, conseqüentemente, do desenvolvimento da moral, da cultura e da sociedade civilizada. O conflito é um componente essencial do progresso, é algo que assegura o desenvolvimento social e força os homens à mútua cooperação. Os indivíduos somente podem cultivar a si mesmos quando cumprem seus deveres como bons cidadãos, de modo que a ordem civil se torna uma parte vital do progresso humano, pois somente na ordem civil e por meio dela é que se pode assegurar a liberdade e a igualdade de todos através do respeito pela lei civil (constituição).

Tópicos relacionados à sociedade civil, à natureza da política eram temáticas chave no horizonte da reflexão filosófica do século XVII, de modo que debates concernentes a temas como o progresso das sociedades/cultura, os tipos de governo, as relações entre os Estados nacionais e descrições de possíveis desenvolvimentos da história do gênero humano estavam em voga àquela altura, e os filósofos liam-se uns aos outros, o que ocasionou um debate frutífero por toda a Europa. Durante o século XVIII, em universidades alemãs, foram ministrados cursos

sobre autores escoceses, com enfoque especial em Adam Smith. Dadas as conexões britânicas com as cidades de Hanover e Göttingen, e as relações comerciais-portuárias com Königsberg, não é surpreendente a difusão que as ideias filosóficas produzidas no mundo de língua inglesa tenham tido na Alemanha. Para os estudiosos da filosofia kantiana é amplamente conhecida aquela famosa passagem no prefácio dos *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, de 1783, na qual Kant imputa a Hume o fato de tê-lo “despertado de seu sono dogmático” nas investigações concernentes à filosofia especulativa. Todavia, Hume parece não ter sido o único responsável por Kant ter mudado sua orientação filosófica, pois é sabido que Kant também leu os trabalhos de Shaftsbury, Hutcheson, (conforme já apresentamos no capítulo anterior), bem como trabalhos de James Beattie (1735-1803), John Oswald (1730-1793) e Thomas Reid (1710-1796) e, o que nos interessa aqui sobremaneira, os trabalhos de Adam Ferguson.¹⁵⁸

A filosofia da história de Kant parece estar imbuída dos argumentos de Ferguson (especialmente IaG onde esta influência é patente¹⁵⁹) especialmente com sua ideia de que no gênero humano como espécie racional e livre se encontram as condições para seu aperfeiçoamento, conforme se pode constatar a partir da leitura da segunda e terceira proposição de IaG. Também se torna claro que Kant em IaG está buscando construir uma posição alternativa aos participantes do debate alemão acerca da perfeição e do progresso. A concepção de história mobilizada por Kant marca posição frente ao ceticismo de Abbt, ao dogmatismo Mendelssohn e ao clericalismo de Spalding, uma vez que Kant argumenta que a perfeição e o progresso humano devem ser compreendidos segundo um fim da própria natureza e não como produto de algum fim sobrenatural, e é por causa disso que Kant abandona as hipóteses de Spalding e Mendelssohn. Kant não adere às teses de Ferguson *in toto*, pois certamente escapa ao horizonte das investigações filosóficas de Ferguson uma noção de teleologia como mediação racional para pensar a história humana. O recurso de Kant a uma “doutrina teleológica da natureza” marca a adesão, por assim dizer, de Kant à tradição da filosofia especulativa alemã, mas as teses de Ferguson iluminam a compreensão de Kant na construção de uma terceira via no debate acerca da perfeição humana, pois, ao compreender a história humana a partir daquilo

¹⁵⁸ WASZEK 2006, p. 56. Há boas indicações da relação entre a filosofia de língua inglesa e a filosofia produzida na Alemanha, não apenas no século XVIII, mas também os ecos da filosofia escocesa em autores do século XIX como Hegel e Marx.

¹⁵⁹ Cf. IaG AA: 08 pp.18-24.

que deveríamos aspirar, Kant pensa poder responder ao ceticismo de Abbt no que tange à impossibilidade da razão em determinar um objetivo final para o gênero humano.¹⁶⁰

2.3 – O progresso enquanto desenvolvimento das disposições racionais do gênero humano

Estabelecemos, na seção anterior, ainda que em suas linhas gerais (dentro do escopo permitido pela temática que conduz nosso estudo), o pano de fundo que lança luz sobre a discussão kantiana em IaG. Parece haver consenso de que a pedra angular de IaG e de toda a filosofia da história de Kant é a ideia de acordo com a qual há no gênero humano um “progresso para o melhor”, todavia, é imperioso para nós a partir deste ponto de nosso estudo buscar oferecer uma caracterização mais precisa de que progresso Kant está a falar.

A concepção, esboçada em IaG, de filosofia da história parece se assentar no pressuposto de que o gênero humano se encontra em um contínuo progresso que compreende o campo das ciências e das artes; das instituições político-jurídicas e também de nossa disposição moral de ânimo. O progresso sobre o qual versa a filosofia da história kantiana é um processo concernente ao desenvolvimento das disposições (*Anlagen*) racionais de que é dotado o ser humano, de modo que atingir o desenvolvimento completo destas disposições constitui a destinação final do gênero humano, e Kant concebe tal destinação como uma destinação eticamente fundada. Apoiando-se em tal noção de desenvolvimento das disposições racionais, Kant procura caracterizar a história da humanidade como um processo cujo ponto de chegada seria o estabelecimento de “uma constituição política perfeita interiormente” (IaG AA:08, p.27).

Segundo o que se lê nas duas primeiras proposições de IaG, Kant considera que a meta do progresso é o desenvolvimento completo das disposições, que, no caso do ser humano, como única criatura racional sobre a terra, são disposições voltadas ao uso da razão. Assim, o processo

¹⁶⁰ Gerd Irrlitz argumenta: „Hinske gibt zu bedenken, dass Kants Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) auch dessen Stellungnahme zu der Kontroverse zwischen Abbt und Mendelssohn über das Theodizee-Problem bedeutete, in der Abbt Mendelssohns Auffassung bestritt, jedes Individuum unter der göttlichen Vollkommenheit zu denken, ohne das allerdings konsequente religiöse Lebensanschauung nicht zu denken ist. Für Kant ging es im Ganzen um die geschichtsphilosophische Anwendung und Bewährung seiner transzendental-idealistischen Methode; so, wie es in den *Metaphysischen Anfangsgründen* in Bezug auf die Physik und in der Religionsschrift für die Religion darum ging. Kants These ist, dass nur in universalgeschichtlicher Tendenz alle Anlagen der Bestimmung des Menschen ausgebildet würden, also nicht im Individuum, sondern in der Gattung. Diese Geschichtsphilosophie rückt dann an die Stelle der transzendenten Eschatologie. Kant ignoriert natürlich nicht die Moralisierung der Individuen. Aber er bindet das an konkrete verfassungsrechtliche Fortschritte und endet darum seine *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* mit der zeitgemäßen Forderung des konstitutionellen Fortschritts“. (IRRLITZ, Gerd. *Kant-Handbuch*. Verlag J. B. Metzler Stuttgart· Weimar, 2010, pág.409).

de desenvolvimento no tempo das disposições inerentes ao gênero humano corresponde a um processo de desenvolvimento da capacidade do ser humano em fazer uso da razão. Kant no opúsculo de 1784 apresenta algumas indicações acerca destas disposições na terceira proposição:

Que tenha dotado o ser humano de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda, era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo. A invenção do seu vestuário, da sua proteção, da sua segurança e defesa exterior (para a qual ela não lhe deu nem os cornos do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cão, mas apenas as mãos), de todo o deleite que pode tornar a vida agradável, inclusive o seu discernimento e a sua prudência (*seine Einsicht und Klugheit*), e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua. A natureza, aparentemente, comprouve-se aqui em sua máxima parcimônia, mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o ser humano, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e assim (tanto quanto é possível na terra) à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela importasse mais a sua auto-estima racional do que qualquer bem-estar. (IaG AA:08, pp.19-20. Tradução modificada por mim)

Todavia, IaG não esclarece quais seriam as disposições inerentes ao gênero humano que estariam destinadas ao desenvolvimento completo, tampouco esclarece como seria possível identificarmos o momento em que tais disposições estariam completamente desenvolvidas. Para lançar luz sobre estes questionamentos é necessário recorrer a outras fontes do *corpus* kantiano, onde o filósofo é explícito sobre quantas e quais são estas disposições. Nesse sentido, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, na seção acerca do caráter da espécie humana, contexto no qual Kant retoma boa parte das teses apresentadas em IaG, apresenta de modo explícito quais são as disposições inerentes ao gênero humano voltadas ao uso da razão: a disposição técnica; a disposição pragmática e a disposição moral.¹⁶¹ Ora, o fato de o ser humano não “ser dirigido pelo instinto” e a necessidade de “adquirir conhecimentos” corresponde ao desenvolvimento da disposição técnica.¹⁶² Dito aqui de modo muito geral, a **disposição técnica** se refere às habilidades necessárias para a conservação e reprodução dos indivíduos e da espécie. Mais precisamente, ela concerne às características físico-biológicas que possibilitam ao gênero humano utilizar a natureza com vistas à sua autoconservação. De acordo com Kant, ainda que a disposição técnica seja uma disposição mecânica ela não se desvincula da

¹⁶¹ Cf. Anth AA:07, pp.322-25; RGV AA:06, pp. 26-28.

¹⁶² Lê-se na *Antropologia*: “A caracterização do ser humano como um animal racional já está contida na simples forma e organização de sua mão, de seus dedos e pontas de dedos, em parte na estrutura, em parte no delicado sentimento deles, porque a natureza não o tornou apto para uma única forma de manejo das coisas, mas para todas indefinidamente, portanto, para o emprego da razão, e com isso designou a capacidade técnica ou habilidade de sua espécie como a de um animal racional” (Anth AA:07, p.323).

“consciência”, e seu desenvolvimento habilita o gênero humano à “manipulação das coisas”, tornando-o hábil a “conseguir todos os seus fins”, daqui seu vínculo com o desenvolvimento de suas capacidades racionais.¹⁶³ A **disposição pragmática** concerne àquelas qualidades que no gênero humano são propriamente sociais, a propensão inerente ao gênero humano para abandonar seu estado de rudeza natural e ingressar em uma ordem civil, adotando um comportamento civilizado, bem como sua habilidade de “utilizar outros seres humanos segundo suas intenções”. O desenvolvimento da disposição pragmática visa à prudência, em vista da qual o ser humano “se forma como cidadão” e se torna capaz de “tirar partido da sociedade civil para seus fins como conformar-se à sociedade”.¹⁶⁴ Já a **disposição moral** é referente ao poder que o ser humano tem para “agir em relação a si mesmo e aos demais segundo o princípio da liberdade sob leis”.¹⁶⁵ A disposição moral diz respeito, portanto, à capacidade dos seres humanos, considerada subjetivamente, de agir moralmente segundo os mandamentos da razão pura prática, e isso deixa claro que a disposição moral não deve ser confundida com a lei moral propriamente dita. Acerca deste tópico vale o comentário de uma passagem d’*A religião nos limites da simples razão* onde Kant se pronuncia do seguinte modo:

A disposição para a *personalidade* é a suscetibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*. [...] A mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma *disposição* para a *personalidade*; é a própria personalidade (a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual). Mas o fundamento subjetivo para admitirmos nas nossas máximas esta reverência como móbil parece ser um aditamento à personalidade e merecer, por isso, o nome de uma disposição em vista dela. (RGV AA:06, pp.27-8).

A disposição moral, portanto, é identificada com o fundamento subjetivo do arbítrio, responsável por constranger-nos ao respeito pela lei moral, que vale como a força motriz para o agir humano. É a disposição moral, entendida como receptividade do respeito pela lei moral, que se desenvolve e progride na história, e não a lei moral, cuja fundamentação a priori garante-lhe validade universal e necessária, prescindindo de quaisquer condições empíricas e dimensão temporal.

Kant sustenta que a disposição moral é que se desenvolve mais tardiamente, quer no caso da formação dos indivíduos através dos processos de educação (Päd AA:09, p.455), quer no caso do desenvolvimento da espécie através do processo histórico (IaG AA:08, p.21). Daí por que Kant sustentar na sexta proposição de IaG que, através da arte e da ciência, o ser

¹⁶³ Cf. Anth AA:07, p.322; Päd AA:09, p.455.

¹⁶⁴ Cf. Anth AA:07, p.322; Päd AA:09, p.455.

¹⁶⁵ Anth AA:07, p.322

humano esteja “cultivado em alto grau”, graças às boas maneiras e decoro social esteja civilizado “até o excesso”, o ser humano ainda está muito longe de ser efetivamente sujeito moral, isto é, ter como móveis de destinação de seu arbítrio apenas o respeito à lei moral.¹⁶⁶ Kant considera que o desenvolvimento da disposição moral do gênero humano é devedor em alguma medida do desenvolvimento das disposições técnica e pragmática, por isso, ainda que a cultura e a civilização não devam ser confundidas com a moralidade, todo aperfeiçoamento no desenvolvimento das disposições técnica e pragmática deve ser considerado como uma espécie de preparação, quer dizer, como condição necessária, porém não suficiente, do desenvolvimento da disposição moral do gênero humano.

Um traço comum a todas estas disposições voltadas ao uso da razão é que o seu desenvolvimento não é hereditário. As conquistas das disposições técnica, pragmática e moral, que tenham sido alcançadas por uma geração, devem ser transmitidas à geração seguinte por meio de processos educativos. As disposições da razão não são qualidades inatas e, por isso, devem ser novamente desenvolvidas na medida em que uma geração sucede outra; há, portanto, uma necessidade de transmissão das conquistas obtidas por uma geração à seguinte, o que, por sua vez, pressupõe a ideia de Kant acerca da história, que ela deve ser compreendida como um aperfeiçoamento contínuo da aprendizagem da humanidade.

Diante deste esclarecimento que nos propiciou a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e *A religião nos limites da simples razão*, temos base textual e conceitual sólida para retornarmos a IaG e perceber o modo como as disposições técnica, pragmática e moral já estão presentes no texto de 1784, pois quando Kant sustenta que o ser humano inventa para si seu vestuário e que o desenvolvimento de “seu discernimento (*Einsicht*)” e “sua prudência (*Klugheit*)” são obras suas tudo isso corresponde ao desenvolvimento da disposição pragmática.¹⁶⁷ Ora, o desenvolvimento das disposições técnica, pragmática e moral, corresponde ao processo de cultivo (*Cultivirung*), civilização (*Civilizirung*) e moralização (*Moralisirung*) respectivamente.¹⁶⁸

Conforme Kant apresentou na segunda proposição de IaG, há uma distinção entre as disposições originárias que o gênero humano partilha com os demais animais e aquelas que são exclusivamente humanas. É curioso notar que Kant utiliza termos diferentes para designar o processo por meio do qual as disposições que nós partilhamos com os animais se realizam e

¹⁶⁶ Cf. IaG AA:08, p.26; KrV B776; Päd AA:09, p.451.

¹⁶⁷ Assim se lê na *Pedagogia*: “A formação da prudência (*die Bildung zur Klugheit*) porém o prepara para tornar-se cidadão (*er zum Bürger gebildet*), uma vez que lhe confere valor público. [...] A prudência (*Klugheit*) é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria” (Päd AA:09, p.455)

¹⁶⁸ IaG AA:08, p.26.

para designar o desenvolvimento de nossas disposições racionais. O processo de realização das disposições que nós partilhamos com os animais é descrito pelo verbo *auswickeln* e os resultados que delas se seguem são descritos pelo substantivo *Auswicklung*, de modo que o vernáculo empregado por Kant teria melhor tradução em português se vertido por “desdobrar” (ou desenrolar) e “desdobramento”, respectivamente. Já com relação ao processo de realização das disposições exclusivas do gênero humano, Kant emprega o verbo *entwickeln*, e os resultados que delas decorrem são designadas pelo substantivo *Entwicklung*, cuja tradução é normalmente “desenvolver” e “desenvolvimento”, respectivamente.¹⁶⁹ Esta distinção terminológica empregada por Kant é de suma importância para uma compreensão adequada do significado do desenvolvimento das disposições voltadas para o uso da razão. As disposições que partilhamos com os animais podem ser realizadas pelos indivíduos isoladamente e denotam um processo finito e fechado: cada ser humano considerado individualmente é capaz de desdobrar suas disposições animais, sem que isso careça ser transmitido, pela educação, às gerações seguintes, e também estas disposições que partilhamos com os demais animais podem se realizar completamente no indivíduo. No que tange ao desenvolvimento das disposições voltadas ao uso da razão, sua realização só se concretiza de maneira gradual, bem como de uma maneira que transcenda o tempo de vida de cada ser humano, portanto, só pode ser levada a cabo pelo legado que uma geração transmite às demais, o que denota um processo aberto e infinito.

IaG estabelece que a história humana tem por finalidade o desenvolver completo (*vollständig entwickeln*) das disposições voltadas ao uso da razão (técnica, pragmática e moral), e um tal grau de desenvolvimento depende da transmissão de uma geração à outra, durante um longo decurso do tempo, através do aprendizado acumulado pelo gênero humano ao longo de incontáveis gerações. O desenvolvimento das disposições voltadas ao uso da razão “precisa de tentativas, exercício e aprendizagem” para que gradualmente avance de “um estágio do conhecimento para outro”.¹⁷⁰ A junção destes dois elementos, o exercício das disposições e a transmissão às gerações vindouras por meio da educação, promove um prognóstico histórico, exige do pensamento de confrontar com o futuro, no caso de o gênero humano desenvolver suas disposições voltadas ao uso da razão segundo a sua destinação moral. O prognóstico delineado por Kant em IaG cumpre uma importante função, qual seja: se a destinação do gênero humano se desenvolve na história ao longo de uma série indeterminada de gerações que educam umas

¹⁶⁹ Isso é o que sugere NADAI, 2011, p. 241.

¹⁷⁰ IaG AA:08, pp.18-9

às outras, é possível que o gênero humano represente para si mesmo a possibilidade de “seu destino cumprir-se aqui na Terra”, e tal possibilidade por sua vez é capaz de oferecer uma “vista consoladora do futuro”, já que o gênero humano não precisaria projetar a ideia de um outro mundo no qual a sua autorrealização pudesse se efetivar.

Já a ideia de uma história progressiva do gênero humano foi trabalhada em outro opúsculo publicado por Kant na década de 1780, também devotado ao problema da história, a saber, no *Começo conjectural da história humana* de 1786, onde temos reafirmada e retrabalhada a posição de IaG segundo a qual história está fundada no desenvolvimento das disposições racionais do gênero humano e também supõe a ideia de aprendizado historicamente determinado. Kant inicia sua narrativa conjectural acerca do início da história do gênero humano a partir do fio condutor de acordo com o qual história diz respeito ao “primeiro desenvolvimento da liberdade a partir das disposições originárias do ser humano”.¹⁷¹ MAM retoma a distinção estabelecida por Kant na nona proposição de IaG entre a história empírica e uma história composta a partir de um fio condutor racional. O fio condutor ali, conforme é sabido desde a primeira proposição de IaG, é uma representação teleológica da natureza, de modo que a história conjectural pretendida por Kant em MAM não deve ser confundida com uma história empírica que está baseada em documentos e evidências factuais, mas sim em uma história que pretende oferecer uma hipótese plausível capaz de conferir sentido ao percurso (racionalmente orientado) do gênero humano desde a saída de sua condição inicial de rudeza e animalidade até o presente estado de cultura e civilização. Diz Kant:

Certamente é permitido *mesclar* conjecturas no *desdobramento* de uma história com a finalidade de preencher lacunas nas informações, pois o que precede, como causa distante, e o que se segue, como efeito, podem, para tornar concebível a passagem, oferecer uma direção consideravelmente segura na descoberta das causas intermediárias. Contudo, deixar que uma história surja totalmente e apenas a partir de conjecturas não parece ser muito melhor do que o projeto de escrever um romance. Além disso, ele não poderia levar o nome de uma *história conjectural*, mas de uma mera *ficção*. – Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode ser tentado através de conjecturas em relação ao *primeiro início* mesmo, desde que a natureza o produza. Ora, não se permite inventá-lo, mas ele pode ser tirado da experiência se se supõe que ela, no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora: uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do ser humano é, por isso, algo completamente distinto da história da liberdade em seu desdobramento, a qual pode fundar-se apenas sobre informações. (MAM AA:08, p.109).

De acordo com a passagem acima, é preciso ter claro duas coisas: em primeiro lugar, quando Kant reivindica o uso de conjecturas para considerar a história do gênero humano, ele restringe

¹⁷¹ MAM AA:08, p.109

tal uso somente à necessidade de pensar o “primeiro início” da história humana, por assim dizer – ou dito de outro modo: Kant estabelece que as conjecturas são necessárias para auxiliar a razão a pensar adequadamente a passagem do estado de rudeza e animalidade para o estado civil e não para pensar a história da espécie humana. A história concernente ao desenvolvimento de povos e sociedades individuais é objeto da história empírica e não pode ser objeto de consideração numa história conjectural. Em segundo lugar, vale destacar que uma história conjectural não é um processo de criação imaginativa, é um recurso metodológico que necessita estar calcado em um procedimento analógico de acordo com o qual o ser humano natural e o ser humano civil não são essencialmente diferentes, mas apenas segundo “modalidades”, isto é, as disposições que agora se encontram em um maior grau de desenvolvimento no ser humano civil já poderiam ser encontrada também no ser humano natural, ainda que em gérmen.¹⁷²

Ainda que a caracterização do estado de natureza e sua passagem para o estado civil sejam objetos de uma história conjectural, tal descrição possui uma função teórica relevante, pois, segundo Kant, “não se permite que as pretensões de aprovação daquelas conjecturas cresçam demasiadamente, mas elas devem, quando muito, anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em companhia da razão para o descanso e saúde do ânimo e não como uma ocupação séria” (MAM AA 08, p.109). A negação da seriedade de uma história conjectural segue alguns critérios: (I) não se trata de um tipo de discurso dotado de pretensão de verdade, isto é, Kant não está buscando estabelecer uma ciência da história; (II) a história conjectural não almeja tecer considerações morais acerca da situação humana atual, pois, segundo Kant, uma história conjectural não pode servir de critério para uma avaliação moral do atual estado do gênero humano, já que a instância cuja incumbência é a realização de uma tal avaliação é a razão pura prática a partir do “metro” da lei moral. Apesar destas ressalvas, a história conjectural possui uma finalidade prática: a história conjectural é parte integrante de uma visão moral do mundo que se opõe a outras visões da história do gênero humano, principalmente porque desresponsabilizam o ser humano de sua atual condição. A caracterização da história conjectural está inserida no quadro da filosofia da história de Kant cujo horizonte normativo é o estabelecimento e legitimação de uma visão moral do mundo que autorize o gênero humano a depositar suas esperanças no futuro a partir da ideia de que há um progresso contínuo e ininterrupto da espécie humana rumo à sua autorrealização moral.

A plausibilidade da história conjectural se dá devido ao fato de que as conjecturas acerca do primeiro início da história do gênero humano partem de um começo que “não precisa ser

¹⁷² KLEIN, 2019, p.15.

inventado, mas pode ser extraído da experiência se se pressupõe que em seu começo ela não era nem melhor nem pior do que a encontramos agora” (MAM AA:08, p.109). Ora, o que não precisa ser inventado e que é atestado pela experiência não é outra coisa senão as disposições originárias exclusivas do gênero humano. As disposições exclusivas do gênero humano são o melhor ponto de partida para uma história conjectural porque, conforme já explicamos, seu desenvolvimento não é hereditário, mas algo cujo cultivo depende de processos de aquisição e transmissão pedagógicas. O desenvolvimento das disposições racionais do gênero humano parte sempre do mesmo ponto, pois cada novo indivíduo que nasce é dotado das mesmas disposições que seus antepassados, que portavam também certas disposições análogas àqueles que os antecederam, e assim por diante, num regresso que remonta até o primeiro casal que *supostamente* teria dado origem a toda humanidade.

Kant é partidário da tese de acordo com a qual as disposições racionais do gênero humano não sofrem variações no decurso do tempo, isto é, as disposições elas mesmas não surgem no tempo, elas apenas se desenvolvem. É nesse sentido que Kant sustenta (contra o pessimismo histórico de Rousseau) que o início da história do gênero humano “não era nem melhor nem pior” do que nos deixa ver hoje a experiência. A explicação correta para o fato de o gênero humano se encontrar em um estado de maior cultivo e civilização do que no início de sua história não é um progresso da razão, mas apenas um maior grau de desenvolvimento das disposições naturais voltadas ao uso da razão, ou seja: *não é a razão que se desenvolve no decurso do tempo, mas sim a capacidade humana para fazer uso dela.*

MAM é tematicamente norteado pelo Antigo Testamento, que Kant toma como um tipo de “guia” que o orientará em suas conjecturas acerca do desenvolvimento da história da humanidade. Todavia, contrariamente a muitos de seus contemporâneos, Kant não considera que aquilo que se encontra registrado no texto bíblico possa ser tomado como um documento histórico, e que é a razão a responsável por “construir”, por assim dizer, o terreno da conjectura histórica representado “literariamente” pelo texto bíblico. Sob tal aspecto, o mito de Adão e Eva narrado no Gênesis é tomado por Kant como o *primum initium* da história do gênero humano, é o estado inicial de completa rudeza onde as disposições racionais inerentes aos seres humanos ainda não haviam começado a se desenvolver. Também é preciso destacar o fato de que a conjectura kantiana acerca deste estado inicial sustenta que os seres humanos, no início de sua história, tinham desdobradas apenas as disposições naturais que compartilha com os demais animais. Kant propõe que conjecturemos se tratar de um casal (para que possa haver reprodução), que este casal se encontra situado em um lugar seguro, onde possa estar a salvo

do ataque de predadores e onde esteja provido de alimentos (para que, mesmo sem o desenvolvimento de sua disposição técnica, o casal tenha condições de subsistência), e, por fim, tem de ser tão só *um* casal (para que na ausência da disposição pragmática e na ausência do Estado civil não surja a guerra).¹⁷³

A história da humanidade teria seu início propriamente dito no momento em que as disposições originárias exclusivas do gênero humano, portanto, aquelas voltadas ao uso da razão, começam a ser desenvolvidas. O momento em que “a razão se faz notar” é identificado com as primeiras tentativas do gênero humano de transitar da qualidade de “animal dotado da faculdade de razão” para se tornar “animal racional”. Este trânsito teria compreendido, segundo Kant, quatro passos fundamentais que explicam o caminho traçado pelo gênero humano desde “o abandono do seio materno da natureza” até o atual estado de cultura e civilização. Kant anuncia os quatro passos nos seguintes termos:

(I) A ocasião para renegar o impulso natural pode ter sido apenas uma trivialidade; porém, o sucesso da primeira tentativa, a saber, tornar-se consciente de sua razão enquanto uma capacidade de estender-se para além dos limites aos quais todos os animais estão confinados, foi muito importante e decisivo para o seu modo de vida. Que tenha sido, pois, um fruto cujo aspecto, por meio de sua semelhança com outros frutos agradáveis já experimentados, convidou para a tentativa; que para isso tenha servido de exemplo um animal cuja natureza se adequasse a esse desfrute, ainda que este fosse prejudicial ao ser humano e, conseqüentemente, um instinto natural a ele se opusesse: isso pôde dar à razão a primeira ocasião para zombar da voz da natureza e, a despeito do protesto da última, fazer a primeira tentativa de uma escolha livre, a qual, por ser a primeira, provavelmente não se deu conforme à expectativa. (MAM AA:08, p.112)

(II) O ser humano descobriu em seguida que o estímulo sexual, que nos animais se baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação, a qual de fato exerce sua função com mais moderação, mas ao mesmo tempo o impulsiona de modo tanto mais duradouro e uniforme quanto mais o objeto é afastado dos sentidos. Assim ele descobriu também que através disso se pode evitar o fastio a que conduz a satisfação de um desejo meramente animal. A folha de figo foi, portanto, o produto de uma manifestação da razão muito maior do que ela mostrara nos primeiros estágios do seu desenvolvimento. (MAM AA:08, p.113)

(III) O terceiro passo da razão, depois que ela se misturou às primeiras necessidades básicas imediatas, foi a espera refletida do futuro. Esta capacidade de gozar não meramente os momentos presentes da vida, mas também de tornar presente o tempo futuro, frequentemente muito afastado, é o mais decisivo sinal da prerrogativa humana de, em conformidade com sua destinação, preparar-se para fins mais distantes. (MAM AA:08, p.114)

(IV) O quarto e último passo dado pela razão, elevando o ser humano completamente acima da sociedade com os animais, foi ter concebido (ainda que apenas obscuramente) que ele é verdadeiramente o *fim da natureza* e que nada que vive sobre a Terra pode competir com ele nesse aspecto. (MAM AA:08, p.115).

¹⁷³ Cf. MAM AA:08, p.110

O primeiro passo diz respeito ao momento no qual o ser humano se apercebe que sua alimentação não está limitada àquilo que seu instinto lhe prescreve. O ser humano se dá conta (por intermédio da razão) de que ele não está limitado àquilo que a natureza lhe impõe e que é capaz de se elevar muito além destes limites. Este primeiro passo nos permite entrever o momento no qual a concepção de *perfectibilidade* humana começa a ser desenhada, justo no momento em que o ser humano *resiste* aos ditames da natureza.¹⁷⁴

Ao se aperceber de que por meio de sua imaginação é capaz de prolongar o estímulo sexual afastando dos sentidos o objeto de desejo, a humanidade toma consciência de que a razão é capaz de se sobrepor aos instintos e impulsos.¹⁷⁵ O segundo passo, portanto, diz respeito ao momento em que a humanidade se dá conta de que é capaz de escolher não somente objetos diversos da inclinação (conforme o passo anterior), mas também que é capaz de estabelecer uma hierarquia entre os diversos objetos de inclinação. O gênero humano, portanto, é capaz de atribuir *valor* aos objetos do mundo.

Os dois primeiros passos se mostram como frutos do desenvolvimento da *disposição técnica*; o terceiro passo dá conta, por sua vez, do início do desenvolvimento da *disposição pragmática* e marca, em alguma medida, o início do Estado civil já que o terceiro passo diz respeito ao momento no qual a humanidade se apercebe de que sua sobrevivência depende de seu próprio esforço, a humanidade desenvolve a capacidade racional não somente de projetar no futuro um estado melhor, mas também de, no limite de suas forças, criar as condições de concretização desta projeção futura, a constituição de um Estado civil. Neste terceiro passo, se inicia propriamente a propensão do gênero humano para as qualidades típicas da vida civil como a inclinação para as boas maneiras e a polidez, bem como o estabelecimento de vínculos sociais.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Este primeiro passo da história do gênero humano anunciado por Kant é claramente advindo de Rousseau, de modo que encontramos a mesma ideia formulada em termos bastante semelhantes no segundo *Discurso*, onde lemos: “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o ser humano executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade [...]”. (ROUSSEAU, 1999, p.64).

¹⁷⁵ “O ser humano descobriu em seguida que o estímulo sexual, que nos animais se baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação, a qual de fato exerce sua função com mais moderação, mas ao mesmo tempo o impulsiona de modo tanto mais duradouro e uniforme quanto mais o objeto é *afastado dos sentidos*. Assim ele descobriu também que através disso se pode evitar o fastio a que conduz a satisfação de um desejo meramente animal”. (MAM AA:08 p.112)

¹⁷⁶ Lê-se: “O recato, uma inclinação para, por meio das boas maneiras (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco, ofereceu, enquanto verdadeira base de toda sociabilidade, o primeiro indício da formação do *ser humano* como uma criatura moral. – Um pequeno começo que, no entanto, fez época, pois deu uma direção totalmente nova ao modo de pensar e é mais importante do que toda a série

O quarto passo concerne ao momento no qual a humanidade se apercebe de que pode usar todas as outras criaturas da natureza como meio para a consecução de seus próprios fins. Todavia, com a apercepção de que pode usar toda a natureza para a consecução de seus fins, o ser humano também se apercebe que “não deve dirigir-se de tal modo a nenhum *ser humano*, mas tem de considerá-lo como participante igual nas dádivas da natureza”. Daí argumentar Kant:

[...] assim o *ser humano* pôs-se em pé de *igualdade* com *todos os seres racionais*, qualquer que seja a sua posição (III, 22): isto é, em relação à pretensão de *ser seu próprio fim*, de ser aceito como tal por todos os outros e de não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins. Aqui, e não na razão considerada meramente como instrumento para a satisfação das várias necessidades, encontra-se o fundamento da tão ilimitada igualdade do próprio *ser humano* com os seres superiores, os quais podem, para além de toda comparação possível, ultrapassá-lo em relação aos dotes naturais, mas nem por isso têm o direito de dele dispor a seu bel-prazer. (MAM AA:08, p.115)

Pretender ser seu próprio fim e não usar a outrem nem a si mesmo como meio é o que constitui o núcleo duro da ideia de dignidade humana, peça chave na ética e na antropologia kantiana. Os quatro passos enumerados por Kant em MAM, especialmente o quarto passo, podem ser entendidos como o processo por meio do qual o gênero humano vai paulatinamente tomando consciência da dimensão moral (enquanto disposição) inscrita em sua racionalidade e que se expressa na ideia da dignidade inerente a cada ser humano. A destinação moral do gênero humano se faz notar já nos primeiros desenvolvimentos das disposições voltadas ao uso da razão. Ao longo deste processo de desenvolvimento, o gênero humano abandona seu estado inicial de rudeza e ausência de desenvolvimento cultural e ingressa no Estado civil. Com isso, o gênero humano ingressa também no estágio “do trabalho e da discórdia, enquanto prelúdio da união em sociedade” (MAM AA:08, p.118). Com o surgimento da cultura e da arte também teria surgido

[a] instituição de alguma constituição civil e justiça pública, primeiro decerto em relação apenas aos maiores atos de violência, cuja vingança não mais era deixada aos indivíduos, como no estado selvagem, mas a um poder legal que unifica o todo, isto é, a uma forma de governo contra a qual nenhum exercício da violência tinha lugar. (MAM AA:08, p.120)

indeterminada dos desenvolvimentos posteriores da cultura” (MAM AA:08, pp.113-14). De modo muito semelhante encontramos a seguinte passagem na *Antropologia*: “A disposição pragmática da civilização por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior” (Anth AA:07, p.323).

A conclusão da conjectura de Kant acerca dos primórdios da história do gênero humano é bastante semelhante àquela da história do porvir da humanidade desenvolvida em IaG, já que MAM insiste na ideia de que os primeiros usos da razão efetuados pelo gênero humano tenham sido malsucedidos, daí por que a concepção de história de MAM resulta numa apresentação de uma história “proveitosa e útil para a instrução e melhoramento do gênero humano”.¹⁷⁷

Na visão kantiana, ao adotar o ponto de vista segundo o qual a história do gênero humano revela “o curso das coisas humanas em seu todo, o qual não se inicia no bem e avança para o mal, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor” e que, para tal progresso, cada indivíduo “contribui cada um com sua parte, na medida de sua força, por meio do chamado da natureza”¹⁷⁸, assim, seríamos levados à compreensão de que a destinação do gênero humano (como espécie) consistiria no progredir para a perfeição (enquanto ideal), processo no qual o aperfeiçoamento dos indivíduos na medida de suas forças também contribui para a viabilizar o ideal da perfeição e, portanto, o próprio progresso da espécie.

2.4 – A responsabilidade dos indivíduos para o progresso do gênero humano

Se o progresso é o produto do esforço do gênero humano para promover o desenvolvimento das disposições racionais, precisa-se ainda estabelecer o modo pelo qual o progresso pode ser levado a cabo; em outros termos, é preciso estabelecer as forças e instituições responsáveis pela promoção do progresso do gênero humano. Sendo o progresso, portanto, fruto de uma atuação intencional do gênero humano, é possível – e mesmo necessário – que para ser levado adiante dependa de um plano racionalmente orientado para sua consecução. É nesta linha que Kant argumenta:

Pode-se também avançar na cultura cegamente e sem plano, e a natureza também a isso não nos deixou escolha. Porém, ao nos aproximarmos de um fim, é forçoso desenvolver um plano: constituir um ponto de contato entre a educação, o governo, a religião, a bem-aventurança e a moral. (HN AA:15, p.896)¹⁷⁹

A passagem acima consta das anotações privadas de Kant acerca da antropologia e data da década de 1780, e a atmosfera filosófica na qual o texto supracitado é aquela do embate

¹⁷⁷ MAM AA:08, p.123

¹⁷⁸ MAM AA:08, p.123

¹⁷⁹ Tradução de nossa autoria. No original lê-se: „Man kan auch blind und ohne Plan in der cultur Cultur? fortgehen, und die Natur hat dieses auch nicht unserer Wahl überlassen. Sind wir aber damit beynahe zu Ende, so muß ein Plan gemacht werden: der Erziehung, der Regierung, der Religion, darin Glückseligkeit und Moral den Beziehungspunct ausmachen“.

filosófico travado com Herder. Herder, que fora aluno de Kant entre os anos de 1762 e 1764, tornou-se um crítico voraz da filosofia de seu antigo mestre, conforme lemos na passagem da obra de Herder, *Ideias para uma história da humanidade*, cuja primeira parte fora publicada em 1784:

Existe, portanto, uma educação do gênero humano, pois cada ser humano se torna um ser humano apenas por meio da educação, e todo o gênero não vive senão nessa série de indivíduos. No entanto, se alguém diz que não é o ser humano singular, mas o gênero que é educado, então fala para mim algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais que existem nos seres singulares. (HERDER, 1985, p.226 *apud* KLEIN, 2017, p.145)

O que não ficou sem a devida réplica de Kant:

Certamente, quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie equina o possui, esse diria simplesmente uma absurdidade. Pois espécie não significa nada além de uma característica segundo a qual todos os indivíduos precisam concordar exatamente uns com os outros. Mas se a espécie humana significa um *todo* de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações (tal como é o sentido mais comum), e assumindo-se que essa série se aproxima incessantemente da linha de sua destinação, a qual corre ao seu lado, então se pode dizer que não há nenhuma contradição. (RezHerder AA:08, p.65)

Ora, o que se argumenta é isto: haveria uma contradição tão somente se fosse afirmado que somente a espécie pode progredir e não os indivíduos, mas a tese de Kant em IaG não inviabiliza o progresso dos indivíduos, apenas sustenta que o *desenvolvimento completo, portanto, a sua perfeição*, é algo que somente pode ser esperado da espécie, não dos indivíduos. Atendo-se ao texto kantiano *in stricto sensu letterae*, sua posição é a de que mesmo que os indivíduos singulares não possam alcançar a perfeição das disposições voltadas ao uso da razão, mas somente a espécie, o progresso da espécie é devedor do progresso dos indivíduos.¹⁸⁰ Se o progresso fosse uma característica restrita somente à espécie, não seria possível escapar à objeção de Herder, e Kant estava plenamente consciente disto. Nesse sentido, pretendo elucidar nas linhas que se seguem o modo como Kant supera a objeção de Herder sobre o hipostasiamento da espécie, bem como busco sustentar que a filosofia da história de Kant exige uma relação mútua entre o progresso do indivíduo e o progresso da espécie no que concerne à autorrealização moral da humanidade, quero dizer: se do ponto de vista da realização completa das disposições racionais a perfeição somente pode ser esperada a partir da história do gênero,

¹⁸⁰ Concordo aqui com a posição de KLEIN, 2016, pp.147-62. A análise deste tópico é devedora da hipótese levantada por ele, de modo que aqui ele é nosso interlocutor privilegiado a partir de suas hipóteses interpretativas desenvolvidas nas páginas mencionadas.

isso não implica que os indivíduos não tenham um papel fundamental para o desenvolvimento destas disposições.

Na base de uma discussão desta natureza se encontrava o opúsculo *Resposta à pergunta: “O que é esclarecimento?”*, um dos textos mais conhecidos e citados da história da filosofia, bem como um dos textos mais conhecidos do *corpus* kantiano, publicado em 1784 no *Berlinische Monastsschrift* em resposta a uma querela iniciada pelo clérigo Friedrich Zöllner acerca da necessidade do sacramento religioso para o matrimônio onde constava justamente a pergunta: “O que é Esclarecimento?” Logo no parágrafo de abertura do opúsculo, lemos uma das famosas passagens da obra:

Esclarecimento é a saída do ser humano da minoridade, da qual ele próprio é culpado (*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst*). A minoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O ser humano é o próprio culpado dessa minoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tende coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (*habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung*). (WA AA:08, p.35)

Uma compressão mais profunda deste texto, que escape a chavões e lugares comuns, exige que se perceba que o conceito de esclarecimento é usado em pelo menos dois sentidos, de modo que todo o texto se encontra estruturado na tentativa de Kant de mostrar que, embora existam dois contextos distintos, há uma relação entre eles. Num primeiro plano, temos uma perspectiva concernente aos indivíduos e, num segundo plano, temos referência a uma característica de uma época histórica que se conecta a um determinado contexto político. Sob tal aspecto, Kant em WA procura compreender o significado do esclarecimento tanto no plano individual quanto o significado do esclarecimento nas concepções políticas e sociais de seu tempo. Os dois contextos não ficam isolados, e o ponto de contato entre eles parece ser o conceito kantiano de uso público da razão, que funda o âmbito responsável pela transição do plano individual para o plano coletivo. Uma das grandes dificuldades envolvidas na interpretação de WA é o próprio andamento do texto, pois ao final da leitura da passagem supracitada o esclarecimento é identificado com o fazer uso do próprio entendimento, o que já suscita ao menos duas indagações: o que significa fazer uso do próprio entendimento? E, ao fazer uso do entendimento, este é um uso de que tipo, exclusivamente teórico ou também prático? É de pouca ou nenhuma ajuda recorrer ao chavão de que esclarecimento é pensar por si mesmo, ou que esclarecimento é estar livre das amarras da religião e do Estado, pois nos dois casos (para citar apenas alguns) estamos às voltas com frases vazias que nada nos dizem acerca do fenômeno que Kant está se propondo a examinar neste opúsculo. Ainda que no terceiro parágrafo

encontremos algum lampejo do que Kant quer dizer com esclarecimento, quando lemos a seguinte declaração:

Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. (WA AA:08, p.36)

Ainda assim, essa passagem, ao invés de tornar explícito o que significa fazer uso do próprio entendimento, portanto, acerca do que é esclarecimento, acaba por despertar mais dúvidas: quais são estes preceitos e fórmulas que servem como os grilhões da eterna menoridade? Kant estaria aqui defendendo que se abandonasse toda e qualquer regramento para o pensar?

Para dirimir tais dificuldades é que devemos ler o texto kantiano não de maneira isolada, mas buscando compreender o lugar que este opúsculo ocupa no todo da filosofia de Kant. Sob tal aspecto, em primeiro lugar, é fundamental que se compreenda que quando Kant reivindica que o espírito do esclarecimento é o de “fazer uso do próprio entendimento”, e que preceitos e fórmulas são grilhões da menoridade, ele não está querendo dizer que devemos pensar sem regras, mas ao contrário: fazer uso do próprio entendimento (ou da própria razão) significa primordialmente pensar segundo regras *estritamente* racionais, isto é, regras que a razão fornece a si mesma. Curiosamente, outro momento no qual Kant volta a este tema da reflexão livre é no texto da *Primeira recensão a Herder*, onde, depois de elogiar o gênio e eloquência do antigo estudante, Kant empreende uma dura crítica à orientação metodológica do trabalho de Herder:

Por isso essa obra não deveria ser, assim como as outras fluídas de sua pena, julgada segundo o padrão de medida costumeiro. É como se o seu gênio não apenas colecionasse as ideias do vasto campo das ciências e das artes no intuito de multiplicá-las com sua comunicação, mas ele as transforma num tipo específico de pensamento segundo uma determinada lei de assimilação (empregando sua própria expressão), a qual ele utiliza de um modo muito peculiar. Através disso, essas ideias se distinguem notoriamente daquelas pelas quais outras almas se alimentam e crescem, tornando-se pouco capazes de comunicação. Por isso, na verdade, o que ele estabelece como filosofia da história da humanidade poderia ser algo completamente diferente daquilo que normalmente se compreende por este nome: não possui uma exatidão lógica na destinação dos conceitos ou uma meticulosa distinção e justificação dos princípios, mas possui uma perspectiva pouco detalhada e muito compreensiva, uma desenvolvida sagacidade na descoberta de analogias e, no seu uso, uma ousada imaginação ligada com a habilidade de manter numa obscura distância o seu objeto conquistado através de intuições e sentimentos, os quais permitem pressupor, enquanto efeitos de um grande conteúdo de pensamento ou de indicações ambíguas, muito mais do que deveras a fria apreciação neles poderia encontrar. (RezHerder AA:08, p.45)

Eis o problema visto por Kant na obra de Herder sobre a história da humanidade: a obra de Herder carece de uma exatidão lógica no emprego dos conceitos e de uma justificação sistemática do uso e distinção dos princípios. Ao invés de se atentar para isso, Herder teria se

dedicado muito mais à composição de uma obra literária – um romance, nos termos de MAM –, estruturada em torno de analogias que servem apenas para despertar os sentimentos e comoção do leitor. Ao compararmos as passagens de WA e RezHerder supracitadas nos deparamos com o seguinte cenário: ou há uma contradição flagrante por parte de Kant ao afirmar que fórmulas e preceitos são grilhões da eterna menoridade, ao mesmo tempo em que sustenta que nossa razão deve funcionar segundo regras e princípios, ou aquilo que Kant entende por regras e princípios é completamente distinto das fórmulas e preceitos que mantêm o ser humano na eterna menoridade. Para compreendermos mais precisamente a discussão de Kant é conveniente voltarmos a WA, onde se lê:

É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. (WA AA:08, p.35)

Deprendemos da passagem acima que o combate de Kant é à submissão à autoridade de outrem, pois as fórmulas e preceitos representam uma autoridade extrarracional que pretende comandar nosso pensamento e macular nossa autonomia e corromper nossa dignidade enquanto agentes racionais. Portanto, tornar-se esclarecido não significa: (I) pensar de maneira desregrada; (II) a recusa da opinião de outrem, pois isso seria cair no egoísmo lógico;¹⁸¹ (III) abrir mão da coerência e da concordância com o pensamento de outrem. Sob tal aspecto, ao postular a covardia e a preguiça como causas de permanência do ser humano em seu estado de menoridade, Kant trata de estabelecer a condição através da qual se pode estabelecer o esclarecimento, e esta é “o uso público” da razão. Público aqui quer dizer tão somente uma discussão que pode ser publicamente conduzida e legitimada; é a esfera dialógica na qual todos

¹⁸¹ Diz Kant: “O egoísmo pode conter três espécies de presunção: a do entendimento, a do gosto e a do interesse prático, isto é, pode ser lógico, estético ou prático. O egoísta lógico tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*). É porém, é tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela liberdade de expressão, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro. Que não se diga que ao menos a matemática é privilegiada por decidir por conta própria, pois ela mesma não teria se livrado do receio de cair em erro em algum ponto, se não tivesse havido antes a percepção da total concordância entre os juízos do matemático e os juízos de todos os outros que se dedicaram a essa disciplina com talento e aplicação. - Também há muitos casos em que nem mesmo confiamos unicamente no juízo de nossos próprios sentidos, por exemplo, se o som dos sinos badalando ocorre meramente em nossos ouvidos ou estamos ouvindo realmente o repicar deles, mas achamos necessário perguntar ainda a outros se também assim não lhes parece. E ainda que ao filosofar não possamos exatamente recorrer a outros juízos para a confirmação do nosso, tal como os juristas recorrem aos juízos dos especialistas em direito, ainda assim todo escritor que não encontrasse adeptos cairia em suspeita de erro por sua opinião declarada publicamente, a qual, todavia, é importante”. (Anth AA:07, pp.128-29)

podem “fazer uso da palavra”, por assim dizer. Com isso Kant está colocando o debate acerca dos limites e do significado do esclarecimento em bases completamente novas, na medida em que ao propor que a condição fundamental para o estabelecimento do esclarecimento é uma racionalidade de caráter público, Kant contesta incisivamente os modelos que pensam o esclarecimento como uma introspeção que permitiria ao indivíduo, privadamente, ter uma “intuição” de conceitos. A resposta kantiana para o esclarecimento se distingue de todas as outras devido ao fato de Kant reivindicar para o esclarecimento um caráter processual, pois o esclarecimento na visão kantiana é um *momento da história presente* que ao mesmo tempo se contrapõe a um passado de menoridade, o esclarecimento é o momento no qual o ser humano *a partir de si mesmo* estabelece como meta *para si mesmo* um futuro autônomo. O esclarecimento diz respeito à saída da menoridade, portanto, a um momento de passagem no qual o gênero humano se vê forçado a se posicionar em relação ao seu passado e estabelecer as condições de seu futuro.¹⁸² Desta maneira, não há outra referência a não ser o próprio gênero humano e suas capacidades, pois é sobre o gênero humano que recai a responsabilidade por seu estado de menoridade e estagnação, de modo que é também no gênero humano onde se pode encontrar as condições de superação deste estado de menoridade. Kant não procura causas extrahumanas para discutir o momento histórico do esclarecimento, é antes seu projeto filosófico estabelecer uma *antropologia do esclarecimento*, um estudo que toma o gênero humano como um ser dotado de razão e, portanto, como o responsável por sua própria história, já que a natureza humana (ou o caráter da espécie nos termos da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* em 1798) é construída pelo próprio gênero humano segundo os limites e possibilidades que lhe são propiciadas por suas disposições racionais.

A menoridade é incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem a tutela de outrem, e conforme se lê no parágrafo de abertura de WA “o ser humano é o próprio culpado dessa menoridade”, cujas causas se encontram na preguiça e covardia que conduzem o ser humano à condição de ser tutelado. Aparecem aqui dois componentes fundamentais do projeto kantiano do esclarecimento: o aspecto político e o aspecto antropológico do esclarecimento. Segundo o aspecto antropológico, Kant esforça-se para apresentar as insuficiências do ser humano que levam ao estado de menoridade: indecisão, comodidade, fraqueza da disposição moral etc., todas elas conduzem de um modo ou de outro à preguiça e à covardia mencionadas pelo filósofo como as causas do estado de menoridade. Se o gênero humano se encontra tutelado é por sua própria vontade, pois uma tal dominação somente existe pela sua inépcia em lutar

¹⁸² MENEZES, 2000, p.144

contra esta dominação munido das armas que lhes são fornecidas pela razão e, com isso, livrar-se da tutela e tornar-se enfim esclarecido e emancipado. Nessa atmosfera é escrita a segunda proposição de IaG:

A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites para os seus projetos (*keine Grenzen ihrer Entwürfe*). Não atua, porém, de modo instintivo, mas precisa de tentativas, de exercício e de aprendizagem, para avançar de forma gradual de um estágio do conhecimento para outro. (IaG AA:08, pp.18-9. Tradução modificada por mim)

O bom uso da razão, a razão esclarecida, é a fonte a partir da qual emerge a coragem enquanto uma virtude do gênero humano, fonte do impulso para a saída da menoridade.¹⁸³ O gênero humano através da razão educada (esclarecida) extrai de si mesmo as condições para superar o estado de menoridade e tutela no qual se encontra. Assim nos encontramos dentro do seguinte cenário projetado por Kant: a educação da razão é a causa das conquistas do gênero humano (a instauração de uma ordem civil juridicamente concebida, por exemplo); a cada conquista do gênero humano a razão reforça a ousadia do saber e isso impulsiona a razão a querer e ousar mais e mais, de tal forma que o ser humano, no exercício de sua razão, vai se tornando livre de sua condição num primeiro momento de servo da natureza e depois de servo de preconceitos; em suma, através do exercício de sua razão através das tentativas e fracassos o gênero humano avança de um estágio de conhecimento para outro, *aperfeiçoando-se* paulatinamente e galgando degraus na concreção de sua liberdade à medida que o gênero humano vai se descobrindo como fonte dos princípios que determinam o seu agir. Nesse sentido, o que se nota é que para Kant a liberdade humana é passível de aperfeiçoamento, a liberdade não é algo que se efetiva num único ato, nem uma dádiva de Deus, a liberdade humana é parte de um processo do qual ela mesma é fundamento.

Se por um lado a antropologia kantiana se esforça em identificar as causas inerentes à natureza do gênero humano que ocasionam o estado de menoridade, por outro, ela também busca perscrutar nesta mesma natureza humana as condições de superação desta condição de

¹⁸³ Nos termos da *Metafísica dos Costumes* em 1797 virtude “é a firmeza da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever. Toda firmeza é conhecida apenas por meio de obstáculos que ela pode superar; na virtude, porém, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral, e, visto que é o ser humano mesmo que coloca esses obstáculos no caminho de suas máximas, a virtude então não é meramente uma auto coerção (pois uma inclinação poderia empenhar-se para dominar as outras), mas antes também uma coerção segundo um princípio da liberdade interna, por conseguinte, por meio da mera representação de seu dever, segundo a lei formal do mesmo.” (MS AA:06, p.394) Em face desta definição de virtude temos a seguinte declaração de Kant acerca da coragem na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* em 1798: “A coragem [...] se assenta em princípios e é uma virtude. A razão confere então ao ser humano decidido a força que a natureza por vezes lhe recusa”. (Anth AA:07, pp.256-7).

menoridade. Renunciar a tutela de outrem implica em servir-se do próprio entendimento, o que equivale a reconhecer que o entendimento não conhece outro guia a não ser a faculdade dos princípios, isto é, a razão.¹⁸⁴ O ser humano é um ser cuja característica fundamental, conforme já apresentamos na seção anterior, é a razão, por isso compete ao próprio ser humano ser seu próprio tutor. Em consonância com a ideia de acordo com a qual o esclarecimento diz respeito a pensar segundo as regras que a razão impõe, podemos perceber claramente que Kant não está interessado no conteúdo dos livros, dos mandamentos morais, dos conselhos do clérigo, ou mesmo em qual dieta deveria ser seguida; ele está preocupado em compreender como os indivíduos assumem para si tais discursos e conteúdos enquanto crenças, de modo que não está em questão para Kant a modificação pura e simples das crenças, pois poder-se-ia substituir determinadas crenças e preconceitos por outros quaisquer. Pelo contrário, o esclarecimento diz respeito não a ter tais e tais crenças, mas à atitude que os indivíduos têm diante delas, quer dizer, a preocupação de Kant é com o esforço que é feito na avaliação e legitimação de tais crenças. Desta forma, esclarecer-se não é estar de posse de um determinado número de conhecimentos, a justificação de uma crença deve ser fruto de uma atitude ativa e crítica por parte dos indivíduos. Assim, lemos na *Lógica*:

Deve assim o verdadeiro filósofo, como quem pensa por si, fazer de sua razão um uso livre e próprio e não um uso servilmente imitativo, uso que também não pode ser dialético, isto é, cujo único fim seja dar aos conhecimentos uma aparência de verdade e sabedoria, negócio de um mero sofista, totalmente incompatível com a dignidade do filósofo, que conhece e ensina a sabedoria. (Log AA:09, p.26)

O livre pensar não admite a assunção de preceitos e fórmulas irrefletidas, é preciso sempre que eles sejam submetidos ao escrutínio da razão, que é a única instância capaz de apresentar as bases e os princípios de sustentação legítimos para uma determinada posição. Neste contexto, desponta a seguinte questão: quem oferece à razão os princípios e regras para a justificação de uma posição qualquer? Esta questão tem uma resposta dupla: em primeiro lugar, do ponto de vista formal, a lógica geral é a ciência responsável deve “proceder o pensar”; a lógica é a responsável por apresentar o caminho seguro que deve ser percorrido pela razão para um uso concordante consigo mesma. Já no ponto de vista matéria, a disciplina que é responsável por justificar determinados discursos é a filosofia, que “é a ciência da remissão de todo

¹⁸⁴ “Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento. [...] Servir-se de sua própria razão não quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir, perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos?” (WDO AA:08, p.146. Nota)

conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (KrV B867).

A filosofia deve investigar e estabelecer as regras e princípios segundo os quais estabelecer-se-ia do ponto de vista material as regras corretas para o reto pensar, e isto somente pode acontecer quando há um exercício do uso público da razão. O uso público da razão supõe a existência de um âmbito no qual existe um certo grau de isonomia entre os membros, a esfera pública onde se dá o diálogo entre estes membros é regulamentada por regras estritamente racionais, e isso é claramente depreendido do fato de Kant reivindicar que pode fazer uso público da razão indivíduos com um mínimo de entendimento no assunto em questão.¹⁸⁵ Cabe aqui ainda um esclarecimento. Kant não está defendendo uma espécie de governo dos filósofos à moda de Sócrates n’*A República* de Platão, tampouco de que somente aqueles que sejam reconhecidos como eruditos tenham direito a se manifestar publicamente e discutir os assuntos em questão, pois Kant diz que os indivíduos devem se comportar *como se* fossem eruditos (*als Gelehrter*) e *não serem de fato* eruditos. A exigência de Kant de que os indivíduos no uso público de sua razão se portem *als Gelehrter* não tem a intenção de estabelecer uma casta especial na sociedade, apenas quer estabelecer um padrão mínimo que regule a discussão pública com vistas a evitar que a discussão descambe para uma mera exposição de opiniões infundadas, desconexas e sem coerência alguma, bem como o contágio da discussão com figuras transloucadas que não entendem acerca de um determinado tema e ainda sim querem fazer parte da discussão. O uso público da razão deve levar em consideração não somente a exigência de princípios racionais que permeiem o debate, mas também os conhecimentos historicamente acumulados por aquela comunidade e as recém descobertas.

De tal modo que se o esclarecimento é num primeiro momento produto de um ato de coragem individual no qual o indivíduo *decide* usar seu próprio entendimento, num segundo momento o esclarecimento também denota um processo do qual todo o gênero humano é parte interessada, de modo que o esclarecimento também assume um aspecto político, pois Kant estabelece a esfera pública como o espaço de atuação do *gênero humano em sua coletividade* para a concreção do esclarecimento e, portanto, do alcance da maioria do gênero humano. O sentido de público adquire em Kant contornos dinâmicos no qual a esfera normativa (as instituições políticas e educacionais, por exemplo) se constroem como o antídoto das superstições, dos falsos julgamentos e da tirania. Através destas instituições que fomentam nos

¹⁸⁵ WA AA:08, p.37: “Entendo [...] sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer ser humano, enquanto erudito (*als Gelehrter*), faz dela diante do grande público letrado”.

indivíduos o desenvolvimento de suas disposições racionais o gênero humano avança progressivamente à medida que o esclarecimento representa a saída da minoridade para a maioria, de modo que o progresso *via* esclarecimento anda de mãos dadas, por assim dizer, com o progresso do gênero humano.

Öffentlichkeit é o termo alemão empregado por Kant para significar esta esfera normativa na qual o esclarecimento se concretiza. Na própria semântica do termo alemão está inscrito caráter dinâmico e progressivo do esclarecimento, pois *Öffentlichkeit* quer significar nada além de uma opinião que pode ser tornada pública e, portanto, unir-se à massa de outras opiniões públicas que se dão a conhecer a partir da liberdade de opinião e da liberdade da “pena”.¹⁸⁶ Esta esfera normativa construída a partir do grande diálogo que se estabelece entre os *Gelehrten* é aquilo que lança as condições de formação do debate público, que por sua vez constrói as condições de possibilidade da *formação* dos demais membros da sociedade segundo os parâmetros da racionalidade pública que permite aos indivíduos *progredirem* dentro desta esfera. Ao fincar pé na ideia de uma humanidade que está caminhando para sua maioria, que pensa por si mesma, Kant exalta a aurora de uma nova época (a época da “crítica”),¹⁸⁷ na qual crescem o pensamento e a ação movidos pela razão esclarecida, que se empenha a favor da concreção da liberdade e do progresso. O projeto kantiano do esclarecimento não se deixa reduzir a uma simples metafísica do futuro, mas antes deve ser compreendido como a investigação das condições por meio das quais o gênero humano, segundo suas capacidades, é capaz de alcançar este futuro e do modo pelo qual o próprio gênero humano leva a cabo a concreção deste futuro.¹⁸⁸

Com base em toda esta argumentação, pretendeu-se esclarecer por que o uso público representar uma espécie de intersecção entre o domínio individual (privado) e o domínio coletivo (público), uma vez que o uso público da razão é *conditio sine qua non* para que os indivíduos possam exercer seu livre pensar e amadurecer seu entendimento em um processo que envolve um diálogo permanente com os outros e constante autocorreção, que culmina no *melhoramento* moral e intelectual dos indivíduos mantenedor do processo que contribui para o *progresso* da espécie. Nesse sentido, o esclarecimento enquanto um fenômeno histórico representa o momento em que a razão aparece como fato histórico, no movimento de passagem

¹⁸⁶ RAULET, 1995, p.28

¹⁸⁷ “Nossa época é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste”. KrV A XI.

¹⁸⁸ MENEZES, 2000, p.164

entre menoridade e maioridade, ele diz respeito a uma época em que o gênero humano começa a tomar consciência de suas capacidades racionais e, respectivamente, de quais são os entraves para sua autorrealização. O esclarecimento é a época na qual o gênero humano começa a proclamar para si mesmo “Raciocineis!”. É a época em que tem início a defesa incessante e intransigente de cada indivíduo, de que cada um tem o direito (e o dever) de fazer uso público de sua razão. Embora a liberdade de exercício do uso público da razão seja condição necessária para a consecução do esclarecimento, ela não é condição suficiente e é por isso que Kant afirma em seus manuscritos:

Nós humanos estamos... no segundo grau do progresso rumo à perfeição, certamente cultivados e civilizados, mas não moralizados. Nós possuímos o mais alto grau da cultura, aquele que podemos possuir sem moralidade; possuímos também a civilidade em seu máximo. A necessidade em ambos [os casos] termina por forçar a moralização, e certamente através da educação, da constituição do Estado e da religião. (HN AA:15, p. 641)¹⁸⁹

2.5 – A transmissão do legado cultural do gênero humano: a importância da educação

Segundo muitos estudiosos, o século XVIII pode ser caracterizado como sendo o século da pedagogia legando questões que permanecem em pauta até hoje como, por exemplo, a de que o progresso do gênero humano depende da educação.¹⁹⁰ Imbuído do espírito de progresso, o esclarecimento não se caracteriza simplesmente pela busca por verdades, mas fundamentalmente, *na capacidade humana de encontrá-las, transmiti-las e aperfeiçoá-las pela educação*. Nesse sentido, se por um lado a morte é a causa da interrupção do aperfeiçoamento individual, por outro lado, este inconveniente (se me é facultado uma tal jocosidade) esbarra na continuidade da espécie, de modo que a educação no projeto kantiano do esclarecimento (e do esclarecimento em geral) não está restrita somente ao âmbito de investigações pedagógicas. A educação se converte no projeto moderno do esclarecimento (do qual Kant é um dos principais arquitetos) como o vetor fundamental do progresso do gênero humano, pois é a educação que fornece a base para a crença da humanidade na esperança de um plano conjunto do melhoramento progressivo do gênero humano em direção ao melhor.¹⁹¹ Outras épocas também foram conscientes e depositaram enorme valor no processo educativo, mas na modernidade a

¹⁸⁹ Tradução de nossa autoria. No original lê-se: „Wir Menschen sind. . . in dem zweyten Grade des Fortschritts zur Vollkommenheit, zwar cultivirt und civilisirt, aber nicht moralisirt. Wir haben den höchsten Grad der Cultur, den wir ohne Moralitaet besitzen können; die civilitaet hat auch ihr maximum. Die Bedürfnis in beyden wird endlich die Moralisirung erzwingen, und zwar durch Erziehung, Staatsverfassung und Religion“.

¹⁹⁰ Acerca da temática do século XVIII como o século da educação cf. GUSDORF, 1973, p.155; RAULET, 1995, p.343 ss; HAZARD, 1974, p.253 ss.

¹⁹¹ MENEZES, 2000, p.165

educação passa a ser concebida dentro de um *ideal histórico* no qual os homens são os responsáveis por sua própria formação e conduta. O gênero humano tem o dever de perseguir e de criar as condições de sua formação, de modo que o gênero humano é o responsável por criar a sua própria história. A educação é o que nos torna o que somos e, somente através dela podemos nos tornar melhores, de modo que os conhecimentos e ações humanas passam a ser concebidos segundo uma visão de aprendizagem e aprimoramento em vista da ideia de uma formação pessoal e coletiva. Na modernidade, a pedagogia não é simplesmente a tentativa de estabelecer métodos de ensino e aprendizagem com vistas à aquisição e retenção de conhecimentos, nem de formar o estamento técnico do Estado. A educação é a busca do gênero humano pela propagação de uma identidade em consonância com as aspirações e inspirações surgidas no mundo e no tempo presente, de modo que os princípios norteadores da educação devem permitir a inserção do indivíduo na comunidade.¹⁹²

Inserir o indivíduo na comunidade, portanto permitir-lhe o exercício da cidadania, requer instrumentos eficazes de sociabilidade, dentre os quais me interessa sobretudo destacar a instrução. Instruir um povo significa civilizá-lo e, dentro deste paradigma, uma educação esclarecida tem por diretriz a ideia de que o gênero humano é capaz de criar e de transformar sua própria natureza, e, para levar a cabo uma tal tarefa, a educação deve ser centrada na *formação moral* do indivíduo, ou nos termos de Kant: é preciso que educação faça desenvolver a disposição moral do gênero humano. A história representa o processo de educação do gênero humano em sua totalidade como espécie e não a de um indivíduo isolado, mas isso não implica dizer que os indivíduos não desempenham papel importante no processo de aperfeiçoamento da espécie. Conforme apresentamos na seção anterior, o projeto kantiano do esclarecimento está centrado na ideia da autonomia do pensar, o que demanda a produção de uma maneira renovada de pensar: as novas formas de pensar que seriam os veículos da autonomia são possíveis apenas através de um longo processo educativo que se confunde com o próprio ideal do esclarecimento. Realizar o esclarecimento é algo que somente a espécie pode almejar, mas para que isso se concretize se exige um longo processo de educação dos indivíduos, uma vez que o trabalho pedagógico não consiste em técnicas de ensino, mas demanda que se burile constantemente o indivíduo, de modo que tanto o processo de educação quanto o esclarecimento se encontram interconectados: o esclarecimento demanda homens esclarecidos; para ser um ser humano esclarecido é preciso ser um ser humano educado; ser um ser humano educado implica esclarecer-se. Esta interdependência entre esclarecimento e

¹⁹² MENEZES, 2000, p.167

educação garante uma continuidade que aprimora ininterruptamente o ideal de humanidade. Os lentos passos rumo ao melhor demandam o conceito de uma estrutura educacional apropriada através da qual uma geração transmite à outra suas experiências e conhecimentos acumulados, formando desta maneira um legado cultural que permite a avaliação e a definição do progresso.

O ser humano aprende através de erros e acertos, de modo que sua história é o resultado obtido através destas experiências. Desta maneira, pode-se perceber o vínculo entre pedagogia e história, na esfera da pergunta sobre o esclarecimento, para Kant: o gênero humano possui uma história porque possui uma capacidade infinita de aprendizagem, ou em outras palavras, o gênero humano possui uma capacidade infinita de aperfeiçoamento de suas disposições racionais. Assim não é surpreendente que Kant sustente que “o ser humano é a única criatura que precisa ser educada”.¹⁹³ Isso se deve ao fato de que a espécie humana *deve, através de suas próprias forças*, desenvolver todas aquelas disposições racionais, o que quer dizer: o animal dotado da faculdade da razão deve se fazer animal racional. Os outros animais “cumpram espontaneamente seu destino”, enquanto o ser humano “é obrigado a tentar conseguir seu fim”.¹⁹⁴ Os animais podem desenvolver completamente em cada um dos indivíduos da espécie suas disposições naturalmente, pois o processo de desenvolvimento de suas disposições é governado por seu instinto. Já com relação à espécie humana, tal regra não se aplica, pois:

O ser humano tem necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele. (Päd AA:09, p.441)

Assim a educação é trazida à baila, pois é por intermédio dela que o gênero humano consegue extrair de si mesmo, pouco a pouco, as forças para levar a cabo o desenvolvimento de suas disposições. Dessa maneira, o desenvolvimento humano – seu aperfeiçoamento – não é somente um processo de desenvolvimento biológico, mas é primordialmente um processo de desenvolvimento pedagógico que carece de uma mediação institucional e cultural.

A conexão entre a filosofia da história e a pedagogia no sistema kantiano se dá a partir da ideia desenvolvida em *Sobre a pedagogia*, onde Kant sustenta que:

Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para desenvolver uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a espécie humana a seu destino. (Päd AA:09, p.446).

¹⁹³ Päd AA:09, p.441

¹⁹⁴ Päd AA:09, p.445

Sob este prisma, o desenvolvimento ontogenético (o desenvolvimento dos indivíduos) e o desenvolvimento filogenético (o desenvolvimento da espécie) se encontram interrelacionados, reforçando assim a tese que desenvolvemos na seção anterior, uma vez que a ontogênese retoma a filogênese devido ao fato de que os indivíduos necessitam se apropriar dos conhecimentos e habilidades acumulados e conservados pelas gerações anteriores, pois, se não fosse assim, o gênero humano estaria fadado a “começar do zero” a cada nova geração. Porém, a filogênese também depende da ontogênese, pois a espécie depende do progresso e esforço dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam desenvolvidas, bem como os conhecimentos acumulados sejam preservados. Sem o esforço e trabalho dos indivíduos, a espécie não pode progredir. A educação, na visão kantiana, é vista como um processo histórico infinito no tempo, no qual somente à espécie é facultado o direito a aspirar o desenvolvimento completo (perfeito) de todas as suas disposições, mas esta aspiração concernente ao gênero humano é mediada também pelo esforço e empenho de cada um dos indivíduos.

Já tivemos a oportunidade de esclarecer que as disposições naturais voltadas ao uso da razão são a disposição técnica, pragmática e moral, de modo que para Kant um método pedagógico satisfatório concebe uma educação capaz de desenvolver cada uma destas disposições, mas especialmente a *disposição moral*. A primeira finalidade da educação é o desenvolvimento da disciplina e é incumbência daquilo que Kant chama de educação física, enquanto que o desenvolvimento e cultivo das disposições naturais voltadas ao uso da razão (o processo de cultivo, civilização e moralização) pertence àquilo que Kant designa de educação prática ou moral. A conexão entre a pedagogia e a filosofia da história não poderia ser mais clara: em ambas se trata das mesmas três disposições que devem ser desenvolvidas através do esforço do gênero humano.

Já fizemos menção também ao fato de que a disposição moral é aquela que mais tardiamente se desenvolve seja no indivíduo, seja na espécie, devido ao fato de que ela pressupõe já que as outras duas disposições (a técnica e a pragmática) tenham atingindo um certo grau de desenvolvimento. É somente com o desenvolvimento da disposição moral que o ser humano passa a enxergar a si mesmo como sendo possuidor de um valor absoluto, isto é, ele toma consciência de que é uma pessoa com uma dignidade intrínseca que não lhe permite considerar a si mesmo e a seus iguais como meios para a consecução de fins. À medida que a disposição moral se desenvolve o ser humano vai paulatinamente se apercebendo como um ser livre. A partir destas considerações, Kant enuncia o princípio ordenador de sua pedagogia nos seguintes termos:

Um princípio de pedagogia o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: *não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é segundo a ideia de humanidade e de sua inteira destinação*. Esse princípio é da máxima importância. De modo geral, os pais educam seus filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. *Ao contrário, deveriam dar-lhes uma educação melhor, para que possa acontecer um estado melhor no futuro*. Mas, aqui se deparam com dois obstáculos: os pais não se preocupam ordinariamente senão com uma coisa, isto é, que seus filhos façam uma boa figura no mundo, e os príncipes consideram os próprios súditos apenas instrumentos para os seus propósitos. (Päd AA:09, p.445. Grifos Meu)

A “inteira destinação” mencionada por Kant diz respeito ao desenvolvimento completo das disposições naturais voltadas ao uso da razão, que só pode ser alcançado pelo gênero, mas que deve também ser buscado pelos indivíduos. Já a “ideia de humanidade” indica o caminho que deve orientar um método pedagógico voltado para o desenvolvimento da disposição moral do ser humano. Ideia, conforme a primeira *Crítica*, é um tipo de representação conceitual sem validade objetiva, isto é, ela não tem nenhuma referência sensível, mas se encontra fundada “necessariamente na natureza da razão humana”.¹⁹⁵ As ideias da razão têm um uso teórico e outro prático: do ponto de vista teórico, as ideias tem um uso meramente regulativo, isto é, elas não constituem um conhecimento objetivamente válido ainda que sirvam de orientação *ideal* da razão para estabelecer a unidade completa de seus conhecimentos; já em um uso prático (que é o caso na passagem acima, interesse primordial desse estudo), as ideias são constitutivas de nossos juízos morais, pois elas servem como critério de valoração de nossas ações ou como medida de avaliação dos indivíduos:

Eu entendo por *ideia* uma perfeição para qual nada pode ser dado adequadamente na experiência, nem por isso as ideias morais são algo transcendente, isto é, ideias sobre as quais nós não podemos sequer determinar suficientemente o conceito ou sobre as quais é incerto se lhe corresponde em geral um objeto, como as ideias da razão especulativa, mas servem, enquanto arquétipos da perfeição prática, de norma imprescindível da conduta moral e ao mesmo tempo de *padrão de medida de comparação*. (KpV AA:05, p. 127. Nota)

Por humanidade, Kant quer significar aquilo que há de mais elevado, mais perfeito na espécie humana, como contraconceito ao conceito de “animalidade”. Enquanto o campo semântico do conceito de humanidade recobre domínios como “racionalidade”, “modo de pensar perfeito”, “maioridade da razão”, “autonomia”, o campo semântico do conceito de animalidade significa tudo aquilo que remete à menoridade, selvageria, em suma, ao não-humano. A ideia de humanidade se vincula a uma racionalidade guiada pela razão prática, de modo que aquilo que no ser humano é o mais próprio, aquilo que constitui o *seu si* próprio, é a sua capacidade de agir

¹⁹⁵ KrV B380.

segundo os ditames da razão pura prática. Portanto, uma educação moral guiada pela ideia de humanidade significa que as crianças devem ser educadas com vistas ao desenvolvimento não só das disposições técnica e pragmáticas, mas especial e fundamentalmente da disposição moral.

Neste contexto, Kant está convencido de que os métodos pedagógicos empregados por seus contemporâneos não estão voltados para desenvolver uma verdadeira educação moral e promover o melhoramento moral do mundo.¹⁹⁶ Os métodos empregados por seus contemporâneos baseavam-se, segundo Kant, fundamentalmente em exercícios mnemônicos, na aprendizagem pelo exemplo e na aplicação de castigos, eles não almejam que as crianças “aprendessem a pensar”, o que implicaria ensiná-las a “observar os princípios dos quais todas as ações derivam”¹⁹⁷, pois é isso o que permitiria estabelecer padrões para a formação de um bom caráter e do desenvolvimento da autonomia pessoal das crianças. Uma educação mecânica praticada pelos pais e por aquelas instituída pelos príncipes é, para Kant, desprovida de um plano pedagógico adequado e traz consigo muitas falhas e equívocos, daí a necessidade de conceber uma pedagogia a partir de um plano racional que vise ao desenvolvimento da natureza própria do gênero humano tendo em vista a realização daquilo que é a sua destinação.¹⁹⁸ O esclarecimento está profundamente identificado com este projeto educativo já que as ideias de humanidade e de autonomia seriam meras fabulações urdidas por nosso cérebro, pois quando as ideias de humanidade e autonomia adentram o plano pedagógico de educação do gênero humano o projeto do esclarecimento é posto em prática, por assim dizer, e o gênero humano alcança a compreensão de que não carece buscar em instâncias extrarracionais os mecanismos capazes de justificar seu conhecer e, sobretudo, seu agir, de modo que segundo a concepção pedagógica de Kant a história da humanidade faz da educação das futuras gerações a nova base sobre a qual se assenta o progresso do gênero humano. O cultivo do ser humano a partir da educação é o que permite emergir uma nova maneira de pensar, *emancipada* das superstições e de dogmatismos de qualquer natureza. Nesse sentido, a educação para Kant se deixa traduzir em um ideal pedagógico aberto ao futuro, o que exige que a educação esteja consorte a uma filosofia da história que estabeleça de modo seguro e apropriado como é possível o progresso do gênero humano.

2.6 – História e natureza: a emergência de um princípio teleológico

¹⁹⁶ Cf. Päd AA:09, pp.450-51; TP AA:08, p.288

¹⁹⁷ Päd AA:09, p.450

¹⁹⁸ Cf. Päd AA:09, p.447

Kant, nos opúsculos dedicados ao tema da história na década de 1780 (especialmente IaG e MAM), se esforça por apresentar princípios capazes de justificar uma concepção de história racionalmente orientada. A filosofia da história concebida por Kant nestes opúsculos está calcada na ideia de acordo com a qual a instituição de um estado de paz permanente se vale das forças de conflito, levando a cabo desta maneira um plano determinado pela natureza. Nesse sentido a teoria da história apresentada por Kant especialmente em IaG é construída em analogia com a teoria do surgimento do sistema planetário apresentada pelo filósofo em 1755, na obra *História geral da natureza e teoria do céu*.¹⁹⁹ Esta analogia entre o sistema planetário de 1755 e a teoria da história em 1784 parece razoável se levarmos em conta tanto as metáforas importadas do âmbito das ciências naturais quanto a menção aos nomes de Newton e Kepler presentes no preâmbulo do texto de 1784.

Conforme foi apresentado no capítulo primeiro, em NTH, Kant procura oferecer um modelo de explicação cosmológico capaz de combinar a metafísica leibniziana (segundo a noção de perfeição) e a física newtoniana, de modo que esta combinação seria feita a partir de duas diretrizes fundamentais: (I) a origem do movimento dos corpos celestes a partir do estágio original da natureza; e (II) o arranjo dos corpos celestes e a união das estrelas da galáxia.²⁰⁰ A cosmologia kantiana no escrito de 1755 parte da concepção matéria primeira como unidade indivisível que se movimenta por si mesma na constituição do espaço. Vimos no capítulo anterior que o caráter ativo da matéria advém de uma propensão para a *perfeição*, inerente a todas as substâncias, de modo que, conceber uma matéria passiva, seria absurdo, dado que a diferença qualitativa dos elementos conduz à resistência e, portanto, ao movimento. A possibilidade do repouso pode ser pensada a partir do pressuposto da igualdade geral das partículas e, caso as partículas entrem em um estado de repouso devido à variabilidade do movimento, este estado de repouso não perduraria muito tempo, uma vez que, pelo princípio de equilíbrio de força e ação recíproca, as partículas irão encontrar seu decurso regular. Segundo a concepção de acordo com a qual a matéria gera por si mesma movimento, Kant atribui a Deus a função de ser o criador da matéria primeira e não o fundamento da explicação da regularidade da natureza e do arranjo do sistema celestial, pois ambos são resultado natural e necessário do jogo de forças da natureza explicável mecanicamente. A teoria do funcionamento dos planetas e das galáxias é construída a partir de um conjunto de condições que devem mostrar

¹⁹⁹ SCHERER, 2010, pp.73-4

²⁰⁰ SCHERER, 2010, p.75

como é possível a construção de um sistema planetário estável e autômato. Estas condições são as leis de Newton (ação e reação, e a gravitação universal) e as leis de Kepler (leis do movimento das órbitas planetárias), de modo que Kant apresenta um modelo para o sistema planetário em consonância com o modelo das ciências da natureza proposto por Newton.

A teoria da história apresentada em 1784 é construída em analogia com a teoria do sistema planetário da obra de 1755, contudo, a teoria da história trabalha com indivíduos e Estados. NTH apresenta uma hipótese de funcionamento do movimento dos corpos celestes a partir de um conjunto de princípios e leis que não envolvem elementos estritamente empíricos, estabelece uma cosmologia na qual o sistema planetário se encontra organizado a partir de uma ideia metafísica, a capacidade da natureza de “formar em si mesma a partir do caos a constituição de um mundo perfeito” (NTH AA:01, p.229). Algo de semelhante também pode ser notado no texto de 1784, que traz em seu título a palavra *ideia*, de modo que se pode inferir claramente que a intenção de Kant é a de apresentar um prognóstico sobre um possível decurso da história, é a ideia para uma história (*Idee zu einer*), de modo que Kant não recorre a uma retrospectiva ou reconstrução empírica de eventos passados. A história exposta por Kant em IaG não tem como matéria o desenvolvimento de um povo, ou de algum Estado, ou de alguma parte do planeta, mas de *todos* os povos e Estados, ou em outras palavras: é uma história concernente *ao gênero humano em sua totalidade*, logo, trata-se, conforme nos adverte o título da obra, de uma “história geral” (*allgemeinen Geschichte*). De modo análogo a NTH, a filosofia da história apresentada em IaG é construída a partir de um conjunto de conceitos que não almeja apresentar uma história real ou verdadeira da humanidade, mas uma explicação que consiga estabelecer um fio condutor capaz de elucidar o aparente caos que impera no domínio das ações humanas e apresentar a perspectiva consoladora do futuro.

A perspectiva de abordagem das duas obras também guarda semelhanças, pois ambas são construídas a partir da perspectiva copernicana. É sabido que Kant era um entusiasta da teoria copernicana segundo a qual o sistema solar teria em seu centro o sol e os planetas girando em entorno, de modo que, para explicar a revolução metodológica promovida pela primeira *Crítica*, Kant a batizou de revolução copernicana. Segundo esta analogia com a teoria de Copérnico, não é o sujeito (análogo ao observador que vê passivamente os movimentos dos corpos celestes) que se deixa guiar pelos objetos para estabelecer seu conhecimento, mas é a atividade das capacidades cognitivas do sujeito que devem determinar o conhecimento dos objetos.²⁰¹ Analogamente a este processo, o ponto de observação da filosofia da história é o

²⁰¹ Cf. KrV B XVI-III

ponto de vista da razão humana que não se deixa guiar pelos eventos históricos, pelo que é fático e exterior à razão, mas que procura estabelecer um fio condutor capaz de determinar uma ordem temporal (sucessão), sob a forma de uma unidade racional (conceito), que vise ao aperfeiçoamento do gênero humano em geral. Segundo a teoria copernicana, ao observarmos o movimento dos planetas do ponto de vista da Terra, estes movimentos parecem desordenados e caóticos. Todavia, ao contemplarmos o movimento dos planetas a partir do ponto de vista da razão (o sol) eles demonstram regularidade. Analogamente, na história do gênero humano, as ações humanas (conforme o movimento dos planetas) vistas pelo prisma dos indivíduos parecem ser irregulares, porém quando analisadas a partir do ponto de vista do gênero é possível notar um plano da natureza para a constituição de um sistema estável análogo ao sistema planetário. O instrumento utilizado pela natureza para consecução de tal plano é, em IaG, o antagonismo da assim chamada “insocial sociabilidade”, que, considerada pela régua da filosofia da história, tem como seu equivalente a lei de ação e reação, explicativa, no sistema planetário, da organização e estabilidade do sistema. Analogamente, a insocial sociabilidade é a “lei” responsável por explicar o desenvolvimento das disposições racionais, bem como pela união dos indivíduos em um Estado civil.²⁰² A insocial sociabilidade é um princípio do qual se vale a natureza, de um ponto de vista da história racional, para levar adiante seu “plano oculto”, de modo que a história da humanidade desenvolvida por Kant em IaG e MAM é pensada analogamente às diretrizes de uma filosofia da natureza, quer dizer, é uma ideia de história fundada segundo uma analogia especulativa.²⁰³

Segundo esta perspectiva, entre a sua produção filosófica de 1785 a 1790, Kant percebe a necessidade de aperfeiçoar o corpo conceitual de sua filosofia transcendental no que tange à compreensão da natureza para, assim, tematizar apropriadamente o progresso (histórico) do gênero humano no escopo de uma filosofia da natureza. É curioso notar que Kant se vale de um “instrumento” das ciências da natureza para fundamentar sua filosofia da história, a natureza que, ao fim e ao cabo, se apresenta como o âmbito adequado para se debater a moralidade e o progresso do gênero humano.

Nesse sentido, a filosofia kantiana se vê confrontada por um dado histórico real: àquela altura no século XVIII, circulava por toda Europa os relatos das recentes navegações e dos viajantes que davam conta da variada constituição física e cultural dos diversos povos

²⁰² SCHERER, 2010, p. 79

²⁰³ “Entretanto, aquilo que não se pode ousar na progressão da história das ações humanas, a saber, investigá-la por meio de conjecturas, pode muito bem ser feito em relação a seu *primeiro começo*, na medida em que é a *natureza* quem o produz”. (MAM AA:08, p.109)

espalhados pelo planeta. Nesse sentido, Kant se vê na urgência em oferecer uma resposta acerca de qual método deveria ser empregado na compreensão deste tipo de fenômeno, daí a insistência kantiana em diferenciar a descrição da natureza (*Naturbeschreibung*) da história da natureza (*Naturgeschichte*). A *Crítica da razão pura* e os *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* estabeleceram um conjunto de regras gerais por meio das quais seria possível garantir um conhecimento objetivo da natureza. No entanto, o quadro deste conhecimento objetivo da natureza não foi capaz de satisfazer a demanda da razão pela reunião da totalidade de seus conhecimentos em uma unidade sistemática, uma vez que pelos princípios do entendimento não é possível a noção de uma ciência total da natureza, de modo que a reunião dos conhecimentos empíricos em uma ideia de “experiência completa” é impossível de ser alcançada pelo entendimento, uma vez que não haveria nenhum critério seguro que pudesse assegurar que o *todo* foi passado em revista. Somados a essa limitação do entendimento há fenômenos naturais que se mostram complexos e ordenados para serem explicados partir de leis meramente mecânicas: é o caso quando a ciência da natureza se defronta com a vida. A impossibilidade de explicar a unidade orgânica dos seres vivos por meio de tal estrutura físico-mecânica encontra um limite, o que já significa o surgimento de uma dificuldade para as exigências sistemáticas da razão. Caberia aqui alguns esclarecimentos acerca da limitação da uma explicação físico-mecânica, com vista ao entendimento do porquê Kant, em uma investigação concernente à filosofia da natureza, faz emergir o conceito de teleologia como princípio racional capaz de justificar um “curso” para a natureza.

A despeito do caráter polissêmico que o termo mecanicismo assume no léxico kantiano, interessa-me destacar um destes sentidos, com a intenção de frisar sua diferença com a concepção teleológica.²⁰⁴ O sentido de mecanicismo aqui assumido é aquele que Kant expôs nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* de 1786, obra na qual ele buscou construir um conceito empírico de matéria governando pelas leis universais de mecânica newtoniana. O mecanicismo físico trabalhado por Kant na obra de 1786, é o núcleo duro que sustenta suas considerações acerca da causalidade mecânica (ou determinismo natural), pois ao aplicar a causalidade eficiente aos objetos materiais, Kant sustenta que a matéria presente na forma destes objetos é governada por leis físico-mecânicas.²⁰⁵ A teoria física de Kant sustenta que devemos compreender a geração dos objetos materiais como estando fundadas sobre as características e operações independentes das partes que compõe estes objetos materiais, ou

²⁰⁴ A análise deste tópico está amparada ZUCKERT, 2005, pp. 102-03. Nas mencionadas páginas, a comentadora apresenta e explica os diversos sentidos de mecanicismo na obra kantiana

²⁰⁵ ZUCKERT, 2005, p.103

seja, as causas eficientes que governam a matéria seriam as leis responsáveis pela explicação dos objetos e eventos segundo o princípio mecânico.

O problema é que a explicação físico-mecânica se mostra insuficiente no que tange a explicar a unidade orgânica dos seres vivos, uma vez que mecanicamente não haveria uma maneira de explicar satisfatoriamente a interdependência das partes que compõem os seres vivos em relação a ideia do todo (a unidade material que o ser vivo representa), que é a característica fundamental dos corpos dos seres vivos.²⁰⁶ Dito de modo mais enfático: Kant sustenta que se tivéssemos que explicar a relação das partes com o todo segundo o princípio mecânico, o todo deveria ser encarado como mero agregado de partes independentes e nunca como uma unidade cujas partes estejam relacionadas umas com as outras em vista do todo. Nesse sentido, se buscamos compreender os objetos da natureza a partir de um princípio mecânico, somos incapazes de compreender o modo como as partes estão relacionadas com o todo, pois, considerado mecanicamente, os objetos são meros agregados compostos de partes independentes dadas e externas umas às outras. Esta perspectiva está intimamente relacionada à teoria kantiana do movimento.

Em MAN, Kant busca estabelecer a sua compreensão das leis universais do movimento em consonância com a tábua das categorias da *Crítica da razão pura*,²⁰⁷ e para isso a sua argumentação se desenvolve no tratado segundo a seguinte estrutura: a foronomia (as leis do movimento no espaço), a dinâmica (as leis da força como preenchendo o espaço), a mecânica (as leis das forças moventes no espaço) e a fenomenologia (o objeto móvel enquanto um objeto de experiência). O que me interessa aqui é a concepção kantiana de movimento, de modo que dirigirei minhas atenções às definições oferecidas por Kant na parte sobre a foronomia, a dinâmica e a mecânica. Partindo disso, temos as seguintes definições de matéria: segundo a foronomia “a matéria é o que é móvel no espaço” (MAN AA:04, p.480); de acordo com a dinâmica “a matéria é o móvel enquanto preenche o espaço” (MAN AA:04, p.496); e por fim segundo a mecânica “a matéria é o elemento móvel enquanto tem, como tal, força motriz” (MAN AA:04, p.536). Os objetos materiais são desta maneira governados por leis geométricas

²⁰⁶ “Ora, o conceito de um ser organizado é este: que ele seja um ser material possível apenas mediante relação recíproca, como fim e meio de tudo aquilo que nele está contido (como também todo anatomista, enquanto fisiólogo, realmente parte desse conceito)”. (ÜGTP AA:08, p.181)

²⁰⁷ “O esquema para a integralidade de um sistema metafísico, quer da natureza em geral, quer da natureza corpórea em particular, é a tabua das categorias. Pois, não existem mais puros conceitos do entendimento que possam concernir à natureza das coisas. Entre as suas quatro classes, as da grandeza, da qualidade, da relação e, por fim, da modalidade, devem poder incluir-se também todas as determinações do conceito universal de uma matéria em geral, por consequência, tudo o que dela se pode pensar a priori, tudo o que se pode representar na construção matemática ou que, na experiência, dela pode ser dado como objeto determinado”. (MAN AA:04, pp. 473-76).

que regulam a configuração e o movimento da matéria no espaço (foronomia), assim como por leis que regulam a coesão de suas partes (dinâmica) e por leis que regulam as interações entre os objetos materiais e a comunicação do movimento (mecânica).

Na base desta tese kantiana acerca destes três tipos de leis mecânica que regulam os objetos materiais poderiam ser encontradas também o modo como a unidade (a relação das partes com o todo) está pressuposta da seguinte maneira: em primeiro lugar, a unidade de um objeto material é medida se este objeto tem uma posição e seu movimento é contínuo no espaço e no tempo (foronomia). Em segundo lugar, a unidade de um objeto material é medida a partir do grau de impenetrabilidade inerente a tal objeto (dinâmica). Em terceiro lugar, um objeto material é tomado como uma unidade se na interação das partes que o compõe atuam como se fosse “uma” na interação deste objeto com outros objetos materiais, por exemplo, na interação de um corpo material X com outro corpo material Y, as partes heterogêneas entre si de X interagem com as partes integrantes de Y, como se X e Y fossem uma unidade de artes homogêneas. Nesse sentido, os corpos materiais poderiam ser considerados como ocupando *um único ponto* geométrico no espaço – assim temos os objetos regulados por leis mecânicas.

É pelas leis dinâmicas que se estabelece a unidade de um objeto material a partir da coerência que suas partes mantêm entre si, e é justo aí que Kant encontra o critério que pode estabelecer a unidade de um objeto material segundo o mecanicismo natural: um objeto material constitui uma unidade quando suas partes estão unidas em uma área do espaço e impedem que outro objeto material adentre esta área.²⁰⁸ Esta definição fundamental da matéria explica o porquê de, na visão de Kant, os objetos tomados como agregados materiais serem explicados a partir de um princípio mecânico, já que nesta acepção os objetos são tomados como sendo compostos por partes independentes que podem ser explicadas – dinamicamente – por sua presença no espaço. Daí por que as partes dos objetos materiais serem tomadas como externas umas às outras. As partes que compõem os objetos são encaradas como estando condicionadas pelo espaço que ocupam enquanto as formas das relações externas que mantêm entre si. Justamente por isso lemos a seguinte afirmação de Kant:

²⁰⁸ MAN AA: 04, pp.396-97: “Eis a definição dinâmica do conceito de matéria. Ela pressupõe a da foronomia, mas acrescenta uma propriedade que se relaciona como causa a um efeito, a saber, o poder de resistir a um movimento no interior de um certo espaço – do qual não era necessário falar na ciência precedente, mesmo quando se tinha de lidar com movimentos de um só e mesmo ponto em direções opostas. Esta relação do espaço liberta um certo espaço da penetração de qualquer outro móvel, se o seu movimento se dirige para um lugar qualquer neste espaço. É preciso agora indagar em que se funda a resistência da matéria dirigida em todos os sentidos e em que consiste. A partir da definição acima mencionada vê-se já que a matéria não se considera aqui na sua resistência quando é impelida do seu lugar e, por conseguinte, deve pôr-se em movimento (este caso examinar-se-á ulteriormente como resistência mecânica), mas quando simplesmente o espaço da sua própria extensão se tiver de reduzir”.

Na lei da inércia (além da lei da persistência da substância) assenta inteiramente a possibilidade de uma genuína ciência da natureza. O contrário de tal lei e, por conseguinte, a morte de toda a filosofia da natureza seria o hilozoísmo. Deste mesmo conceito de inércia, enquanto simples *ausência de vida*, decorre naturalmente que ela não significa um *esforço positivo* por manter o seu estado. Nesta última acepção, só os seres vivos é que se denominam inertes, porque têm uma representação de outro estado que eles abominam e contra o qual aplicam a sua força. (MAN AA:04, p.544).

Um todo material, portanto, pode ser entendido como o resultado da geração segundo o princípio mecânico: cada uma das partes é autônoma, preenche seu próprio espaço e estariam presas às outras partes por forças externas – a força gravitacional, que atrai os corpos –, de modo que as conexões causais entre os objetos materiais são analisáveis em relações causais mecânicas entre as partes adicionadas. Devido ao fato de Kant definir a matéria em termos daquilo que preenche e se move no espaço segundo leis físicas, somos obrigados a conceber os objetos materiais, enquanto mecanicamente compostos como agregados, como uma pluralidade que é capaz de explicar a geração de um objeto nos termos de suas partes. Nesta direção, escreve Kant:

Ora, a matéria é o sujeito de tudo o que, no espaço, se pode incluir na existência das coisas; com efeito, fora dela, nenhum sujeito, a não ser o próprio espaço, se poderia conceber. [...] Pelo que a matéria, enquanto elemento móvel no espaço, é substância neste mesmo espaço. Mas, todas as partes da matéria se devem igualmente chamar substâncias e, por conseguinte, mais uma vez, matéria, na medida em que a propósito delas apenas se pode dizer que são sujeitos, e não simplesmente predicados de outras matérias. (MAN AA:04, p.503).

Diante de tal concepção de matéria, explica-se o porquê de as partes de um objeto material considerado mecanicamente poderem ser, por analogia, consideradas tais como indivíduos, pois cada uma destas partes pode ser tomada como sendo partes de uma relação material mais ampla. Mesmo a desintegração de uma configuração inicial de um objeto material (uma pedra, que se torna areia) não poderia ser considerada como uma desintegração do objeto, mas apenas o resultado de uma série de causas e efeitos cujo resultado final é apenas a dispersão espacial de suas partes matérias individuais, isto é, a transformação de uma pedra em areia seria apenas uma nova reconfiguração espacial das partes individuais daquele objeto material. Devido ao fato de todas as relações mecânicas entre as partes que compõe um objeto material serem externas – uma matéria próxima à outra (definida pelo espaço), que se move ou é atraída pelas forças da outra – não podemos, a não ser de modo arbitrário, decidir onde se circunscreve cada objeto, pois cada uma das partes deste objeto deveria ser computada também como sendo um objeto.

As partes de um corpo material consideradas sob o prisma do mecanicismo físico não modificam seu caráter, suas forças intrínsecas e seu lugar no espaço, quando estão em um todo material. Todavia, as partes orgânicas parecem ser ou agir como se elas estivessem em dependência do todo e das atividades das outras partes. Nesse sentido, os objetos orgânicos parecem, em comparação com os objetos materiais, poder ser identificados enquanto uma unidade, ou como sistemas fechados.²⁰⁹ A homogeneidade da matéria na visão físico-mecânica constitui, para Kant, a grande vantagem da física newtoniana, uma vez que nos permite não somente formular leis universais para a natureza material, deixando de lado as eventuais diferenças entre os tipos particulares de matéria, mas também descrever matematicamente as relações de forças entre as partes que compõem os objetos. Devido à necessidade pressuposta pela descrição físico-mecânica dos objetos, o tratamento da matéria deixa indeterminado as particularidades dos objetos materiais.

A unidade orgânica, por seu turno, é uma unidade contingente, pois é uma unidade particular, diversa e empiricamente determinada segundo suas características contingentes.²¹⁰ Kant defende a ideia de que as partes em um corpo orgânico dependem da ideia do todo, isto é, as partes orgânicas (e suas atividades) dependem da ideia do todo no qual tais partes estão inseridas. Mecanicamente, as partes consideradas em um todo são consideradas como heterogêneas e com relação às suas propriedades são consideradas como contingentes do ponto de vista de uma explicação mecânica. Nesse sentido, a unificação das partes em um todo não são consideradas como heterogêneas e contingentes em relação ao todo, mas também são consideradas heterogêneas em relação umas às outras. Dou um exemplo: no corpo humano, o estômago e os intestinos cooperam um com outro no processo digestivo; o coração e os pulmões cooperam um com ou outro na manutenção da temperatura corporal, não apenas tendo efeitos contingentes (pois mecanicamente não há nenhuma regra que diga que o coração tenha que bombear sangue), mas também tendo efeitos que são heterogêneos uns relação aos outros, pois o coração se contrai e se expande para bombear o sangue para as outras partes do corpo, enquanto os pulmões filtram o ar de nossa respiração. Todavia, ambos são os responsáveis por manter em funcionamento do nosso corpo (a unidade orgânica). Esta interdependência entre as partes heterogêneas é contingente do ponto de vista mecânico, porém, os seres vivos são sistemas organizados e não meros agregados como os objetos materiais considerados sob o

²⁰⁹ Cf. GINSBORG, 2004, pp. 51-2.

²¹⁰ ZUCKERT, 2005, p.109

prisma do mecanicismo físico, daí a necessidade de um princípio diverso para o julgamento dos corpos orgânicos.

Nesse sentido, Kant passa a adotar uma outra perspectiva de investigação da natureza:

Visto que o conceito de um ser organizado já comporta em si que ele seja uma matéria na qual tudo está relacionado entre si reciprocamente como fim e meio, e isso, inclusive, só pode ser pensado como um *sistema das causas finais*, por conseguinte, a possibilidade do mesmo, ao menos para a razão *humana*, permite apenas um modo de explicação teleológico, mas de maneira alguma um modo de explicação físico-mecânico: assim, na física, não se pode informar de onde, pois originalmente provém toda organização. [...] eu derivo toda organização do ser *orgânico* (por geração) e formas posteriores (desse tipo de coisas da natureza) segundo leis do desenvolvimento gradual de *disposições originais* (as mesmas que frequentemente se deixam encontrar nas transplantações das plantas) e que foram encontradas na organização de seu tronco. (ÜGTP AA:08, p.179).

A passagem acima é oriunda de um opúsculo publicado por Kant em 1788 no *Teutsche Merkur* de janeiro-fevereiro, intitulado *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* e, embora aborde uma temática distinta desta que nos esforçamos por explicitar a partir da investigação da teoria física de Kant exposta em MAN, o opúsculo de 1788 avança na explicitação de um modo de investigar a natureza que prima pela compreensão da constituição de um estado de coisas a partir de seu movimento genético. Na obra de 1788, Kant não toma a natureza em seu aspecto físico-mecânico, uma vez que o modelo de simples classificação e descrição da natureza é incapaz de fornecer uma explicação adequada para o problema das raças humanas, que é o tema do opúsculo. Embora para as pretensões do presente estudo a temática das raças não seja de grande relevância, o argumento kantiano exposto em ÜGTP é fundamental para a investigação acerca da emergência do conceito de teleologia dentro do escopo da filosofia crítica de Kant, pois neste texto de 1788 o filósofo alemão apresenta um argumento que tenta apresentar não uma descrição da natureza, mas uma história da natureza (*Naturgeschichte*), de modo que não se trata de recorrer a princípios físico-mecânicos, mas a um *princípio teleológico* que, na insuficiência de princípios físico-mecânicos, é capaz de orientar a investigação da natureza com vistas a ordenar, unificar e explicar a diversidade daquilo que se apresenta empiricamente (no caso em tela, as diversas formações culturais e as diversas raças de seres humanos). Esta tarefa de unificação é incumbência de um princípio teleológico, porém, à luz das conquistas obtidas pela primeira *Crítica*, o texto de 1788 não reivindica objetividade para os resultados de uma tal investigação da natureza. O fio condutor da teleologia assumido pelo opúsculo é o critério que a razão assume para reunir sob uma unidade a enorme variedade de fenômenos que, isoladamente, nada poderiam acrescentar ao conhecimento físico-mecânico da natureza e que, tomados segundo a perspectiva de descrição da natureza, acarretariam apenas

um “[...] mero andar às apalpadelas pelo empírico” (ÜGTP AA: 08, p.161). Uma história da natureza é diferente de uma simples classificação e divisão de seus produtos a partir de suas características visíveis, de modo que uma história da natureza (concebida a partir do uso de princípios teleológicos) deve ser capaz de forjar a hipótese do desenvolvimento da própria natureza e de se perguntar pelas condições a partir das quais o presente estado de coisas veio a ser o que é, ainda que uma tal empreitada não possa reivindicar para si um conhecimento objetivo. Nesta direção, Kant argumenta:

Não obstante, visto que uma teleologia prática, isto é, uma moral, é determinada a tornar seus fins reais no mundo, ela não pode descurar daquela possibilidade no mesmo, tanto no que diz respeito às *causas finais* nele dadas, como também no que concerne à adequação da *causa suprema do mundo* à totalidade de todos os fins como efeito, por conseguinte, tanto de uma *teleologia* natural, como também da possibilidade de uma natureza em geral, isto é, a filosofia transcendental, para assegurar realidade objetiva à doutrina prática pura do fim, no intuito da possibilidade do objeto na execução, a saber, aquela do fim que prescreve realizar no mundo. (ÜGTP AA:08, pp.182-83).

É importante notar que já neste opúsculo de 1788 há o esclarecimento acerca de uma temática com a qual a filosofia crítica, segundo seu desenvolvimento e constituição, se deparou e teve que enfrentar e oferecer uma resposta satisfatória acerca da condição de sua possibilidade: refiro-me ao conceito de conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*), nome pelo qual a teleologia responde na filosofia transcendental kantiana. Já no opúsculo de 1788, o conceito de conformidade a fins permite a Kant esclarecer como em uma investigação da natureza o recurso a um princípio teleológico deve nortear a investigação dos fenômenos em vista da exigência de elaboração de uma teoria mais abrangente, que, no caso do opúsculo de 1788, é uma teoria capaz de considerar a variedade da espécie humana catalogada pela observação empírica sem que isso implique dividir a humanidade em espécies diferentes. Grosso modo, o texto de 1788 se sustenta na ideia segundo a qual a derivação das diferenças a partir de um estofo originário (as disposições racionais) vem à tona conforme as exigências interpostas pela natureza, fornecendo à espécie determinadas qualidades úteis para contextos e necessidades específicas de vida.

CAPÍTULO TERCEIRO:

TELEOLOGIA, PERFEIÇÃO E DESTINAÇÃO MORAL DO GÊNERO HUMANO

*Duas coisas enchem o ânimo de admiração e de reverência sempre renovadas e crescentes quanto mais frequente e continuamente a reflexão se ocupa delas: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. Eu não preciso busca-las e simplesmente supô-las como mergulhadas em obscuridades ou no transcendente, fora de meu horizonte; eu as vejo em mim e as conecto imediatamente à consciência de minha existência. A primeira se inicia no lugar em que eu ocupo no mundo sensível externo e amplia a conexão em que eu me encontro até o imensamente grande, com mundos dos mundos e sistemas dos sistemas, e, além disso, a tempos ilimitados de seu movimento periódico, em seu início e duração. A segunda se inicia no meu próprio eu invisível, na minha personalidade, e apresenta-me em um mundo que tem verdadeira infinitude, mas é perceptível apenas ao entendimento, e com o qual (e desse modo, porém, ao mesmo tempo também com todos aqueles mundos visíveis) eu me reconheço não em uma conexão meramente contingente, como na primeira, mas em uma conexão universal e necessária. A primeira contemplação de uma quantidade inumerável de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como criatura animal que tem de devolver ao planeta (um mero ponto no universo) a matéria da qual era feita, depois de ter sido dotada de força vital por um curto período de tempo (não se sabe como). A segunda contemplação, ao contrário, eleva infinitamente o meu valor enquanto inteligência, mediante a minha personalidade, na qual a lei moral manifesta uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível, ao menos tanto quanto se deixa concluir a partir da determinação conforme a fina da minha existência por essa lei, determinação que não se restringe às condições e limites dessa vida, mas vai ao infinito. (KANT, *Crítica da razão prática*)*

3.1 – Acerca da teleologia como princípio metodológico

A partir da diferenciação entre a descrição da natureza (*Naturbeschreibung*) e história da natureza (*Naturgeschichte*), apresentada pela seção 2.6 do capítulo segundo, buscou-se tematizar a necessidade de um “complemento”, por assim dizer, à investigação atinente à natureza pela filosofia kantiana, e disso resultou a emergência de um princípio racional para sua compreensão: a teleologia. Nesse sentido, quis-se mostrar no capítulo segundo como Kant se viu diante da necessidade de aperfeiçoar o corpo conceitual e teórico de sua filosofia transcendental com vistas a oferecer uma base teórica consistente à ideia de acordo com a qual poder-se-ia investigar a natureza a partir da ideia de um todo orgânico guiado pela razão – a conformidade a fins. Pois somente a partir do fio condutor da teleologia, assumida por Kant como princípio metodológico de investigação da natureza, a razão poderia dispor de um critério legítimo para reunir sob uma unidade a enorme variedade de fenômenos que, isoladamente, sem referência à teleologia, restariam sem explicação.

Em face da importância que a teleologia assume como base metodológica sobre a qual se assenta a antropologia kantiana, este capítulo terceiro se propõe a analisar o estatuto da noção de teleologia na filosofia de Kant a partir de 1781 com a publicação da *Crítica da razão pura* até as (re)considerações feitas pelo filósofo em 1790 na *Crítica da faculdade do juízo*. Assim a seção 3.2 e seu corolário (subseção 3.2.1) adentram a discussão acerca da ordenação da multiplicidade da natureza segundo a demanda da razão por unidade. Discute-se o Apêndice à dialética transcendental da *Crítica da razão pura* com vistas a examinar o modo como Kant remete à possibilidade de uma concepção teleológica da natureza a partir do uso regulativo e hipotético da razão. A questão da teleologia discutida pelo Apêndice surge como forma de oferecer a resposta pela máxima unidade da natureza, que em última instância é uma unidade *conforme a fins*. Kant concebe-a como “algo” que não pode ser conhecido, mas que pode ser pensado por analogia com a inteligência humana, de modo que este algo é representado *como se* fosse o fundamento que confere unidade a nosso conhecimento da natureza. Já o pano de fundo da seção 3.2 (e da subseção 3.2.1) é mostrar que, com a discussão realizada pelo Apêndice, abriu-se a possibilidade para pensar que os eventos da natureza, entre estes eventos as ações humanas, podem ser todos reunidos sob uma unidade sistemática segundo leis teleológicas.

A seção 3.3 marca o início da incursão pela *Crítica da faculdade do juízo*. A passagem da primeira para terceira *Crítica* se dá pelo fato de existir certa continuidade temática, pois nas

duas obras Kant insiste no mesmo problema, qual seja, como é possível reunir a multiplicidade da natureza sob uma unidade. Em vista da exigência de explicar como seria possível uma tal unidade, exige-se a assunção de que haveria na natureza a atuação de um “plano” que a conduz segundo a ideia de um fim. Sob este aspecto, o conceito da conformidade a fins da natureza permitiria pensar a conexão dos fenômenos naturais, segundo a ideia de que a natureza está organizada a partir de um plano no qual as leis reinantes na natureza conduzem-na ao desenvolvimento gradual rumo a uma ordem derradeira na qual dever-se-á encontrar um propósito final que justifique a organização da natureza enquanto tal.

As seções 3.4 e 3.5 tratam das modalidades do conceito de conformidade a fins, o que, segundo a hipótese interpretativa desta dissertação, é condição para se reconstruir todo o argumento da crítica da faculdade do juízo teleológico na segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo*, pois o modo como Kant trata a teleologia na terceira *Crítica* exige com que se leve em consideração a articulação entre as diversas modalidades da conformidade a fins: formal, objetiva e relativa, e esta articulação é o que serve de base para a ideia kantiana de sistema teleológico total da natureza. O argumento kantiano geral na terceira *Crítica* parte do conceito de conformidade a fins enquanto princípio transcendental que permite conceber a natureza sob a ideia de um sistema no qual as suas múltiplas formas e leis podem ser sempre remetidas a outros conceitos e leis mais gerais. Na seção 3.4, examina-se o conceito de conformidade a fins objetiva, que é o princípio que permite julgar certos produtos da natureza – nomeadamente, os seres vivos – como fins naturais. Na seção 3.5, examina-se o conceito de conformidade a fins relativa, que é a modalidade da conformidade a fins que permite relacionar os produtos naturais (os seres vivos) uns com os outros, viabilizando a interconexão dos diversos fins da natureza em um *sistema geral de fins*, o que permite compreender a natureza como organizada a partir de um princípio teleológico, portanto, segundo um plano racionalmente fundado.

A seção 3.6 sustenta que a terceira *Crítica* viabiliza uma conjunção entre antropologia moral e filosofia da natureza, na medida em que, a partir do princípio da conformidade a fins, Kant se vale de um esquema conceitual atinente à investigação da natureza (a teleologia) para explicar um fim que é propriamente humano: a autorrealização moral do gênero humano.

A partir da ideia segundo a qual a natureza pode (e deve) ser considerada como um sistema de fins é necessário fixar um fim que seja ao mesmo tempo um fim incondicionado, portanto, fora da série de fins. Fiel ao antropocentrismo da filosofia crítica, a resposta de Kant é esta: tal fim incondicionado é o ser humano. No sistema de fins da natureza, o ser humano não é apenas mais uma das espécies que fazem parte da natureza, mas é o fim para o qual se

destina toda a existência da natureza. Sendo os seres humanos criaturas dotadas de disposições voltadas ao uso da razão, Kant, na terceira *Crítica*, considera que o gênero humano ocupa lugar de destaque dentro da natureza concebida teleologicamente.

A seção 3.7 encerra o capítulo examinando a tese de Kant segundo a qual o gênero humano em seu aspecto moral é o fim derradeiro para o qual a natureza como um sistema de fins organizado se dirige. A partir da exposição dos argumentos kantianos no §83 da *Crítica da faculdade do juízo*, pretende-se extrair daí elementos conceituais para se pensar, segundo as diretrizes teóricas fornecidas pelo novo quadro teleológico apresentado por Kant, o modo como as noções de progresso, perfeição e destinação moral do gênero humano são repensadas e rediscutidas à luz das conquistas teóricas – úteis para responder a questão sobre “o que é o ser humano” – de sua reflexão sobre a teleologia. O resultado alcançado pela seção 3.7 é mostrar como a teoria do dever kantiano, i.e., a ética, assoma-se a uma teoria antropológica, a uma discussão acerca do desenvolvimento das disposições racionais, com vistas a oferecer um fio condutor que possibilite construir um quadro acerca do processo de transformação (histórica) da humanidade em direção à sua autorrealização moral, tudo isso pensado como um processo compartilhado intercultural e interpessoal capaz de fazer com que a autorrealização moral do ser humano possa ser concebida como inscrita, por assim dizer, não apenas nas formas de conduta individual, mas principalmente no próprio processo de evolução das instituições políticas e da coletividade social – pois não parece haver dúvidas de que a relação entre ética e antropologia tal como aqui proposta inaugura uma fundamental teoria da evolução social e política.

3.2 – A unidade da natureza: o estatuto do conceito de conformidade a fins na primeira *Crítica*

A Dialética Transcendental, segunda parte da Lógica transcendental que integra a Doutrina transcendental dos elementos da primeira *Crítica*, é concluída com um apêndice composto de duas partes: “Do uso regulativo das ideias da razão pura” e “Do propósito último da dialética natural da razão humana”. Mesmo alocados em um apêndice, os argumentos kantianos apresentados nestas seções são um ponto decisivo para a consideração do estatuto que a teleologia assume na filosofia kantiana, conforme apresentaremos em seguida. Uma das tarefas que se propõe o Apêndice é oferecer uma dedução das ideias da razão. É sabido que a Analítica transcendental também se dedicara a apresentar uma dedução dos conceitos puros do

entendimento, e naquele contexto o que Kant entende por dedução é a prova da legitimidade do uso de um determinado conceito.²¹¹ Analogamente, o apêndice à dialética tem por objetivo apresentar o modo como poderíamos fazer um uso legítimo das ideias transcendentais, um uso que atenda ao interesse da razão em instituir um sistema de conhecimento fundado em princípios. Kant dá início ao Apêndice apresentando de modo resumido as conclusões a que chegara o exame da dialética da razão pura:

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não apenas confirma o que já havíamos provado na analítica transcendental, ou seja, que todas as nossas inferências que pretendem ir além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas, mas também nos ensina ao mesmo tempo a seguinte peculiaridade: que a razão humana tem aí uma propensão natural a ultrapassar esse limite; que as ideias transcendentais seriam tão naturais a ela como as categorias ao entendimento, ainda que com a diferença de que, assim como as últimas conduzem à verdade, i. e., à concordância de nossos conceitos com o objeto, as primeiras produzem uma mera, mas irresistível ilusão, a cujo engano é difícil resistir mesmo com a mais acurada crítica. (KrV B670).

Já na Analítica transcendental, Kant provara que não há um uso legítimo dos conceitos puros do entendimento para além dos limites da experiência possível, de modo a Analítica estabeleceu a necessidade da referência dos conceitos à intuição sensível. A Dialética transcendental mostrara que as ideias da razão e os raciocínios que delas decorrem são todos dialéticos, trazem consigo uma *ilusão* de conhecimento na medida em que se supõe que as ideias da razão (alma, mundo e Deus) se referem a objetos.

Ao longo da primeira seção do Apêndice, as atenções de Kant são dirigidas à possibilidade de uso adequado das ideias da razão distinto daquele uso ilegítimo responsável pela origem dos erros nos quais incorrem a metafísica quando tenta se elevar para além dos limites da experiência possível. Neste contexto, Kant tece uma afirmação curiosa:

Tudo o que está fundado na natureza de nossas faculdades tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas, se pudermos ao menos evitar um certo mal-entendido e encontrar a sua direção apropriada. Presumivelmente, portanto, as ideias transcendentais terão o seu uso legítimo, portanto *imane*nte, ainda que possam, se o seu significado for confundido e elas forem tomadas por conceitos de coisas reais, tornar-se transcendentais na aplicação e, justamente por isso, ser enganosas. (KrV B671).

Ao restringir o uso dos conceitos puros do entendimento ao campo da experiência possível, afirma-se que seu uso legítimo é *imane*nte a este campo de aplicação.²¹² Portanto, do mesmo

²¹¹ KrV B116-17.

²¹² Acerca do entendimento de Kant acerca do que é um uso imane

modo como os conceitos puros do entendimento possuem um uso legítimo e uma aplicação adequada, pode-se esperar o mesmo das ideias da razão. Sob este aspecto, o uso dos conceitos e princípios do entendimento é considerado imanente quando estes são aplicados aos objetos da experiência possível, portanto, é preciso esclarecer o que significa dizer que as ideias também podem ter um uso imanente, uma vez que sendo elas simples ideias da razão não podem ter nenhuma referência no campo da experiência possível. Acerca disso, Kant pondera:

Pois não é a ideia em si mesma, mas apenas o seu uso que, em relação a toda a experiência possível, pode ser ou extravagante (transcendente), ou interno (imanente), conforme ela seja dirigida ou diretamente a um suposto objeto correspondente, ou somente ao uso do entendimento em geral, com relação aos objetos com que tem de lidar. (KrV B671).

A Analítica e a Dialética da primeira *Crítica* se esforçaram por apresentar o porquê de as pretensões dogmáticas da razão terem-na conduzido ao erro e à ilusão. Mostrou-se que os conceitos puros do entendimento só têm realidade objetiva em sua referência à intuição sensível e que as ideias da razão não possuem uma referência na intuição sensível, de modo que nenhum conhecimento pode ser extraído a partir das ideias da razão. No mesmo movimento argumentativo pelo qual Kant estabelece as condições de possibilidade da ciência da natureza por um lado, por outro, nega a possibilidade de sistematização da ciência da natureza em um todo organizado segundo um princípio. A consequência desta impossibilidade é que, ainda que o uso empírico do entendimento possa responder pela constituição de séries empíricas, isto é o encadeamento dos eventos segundo as categorias, responsáveis pelo conhecimento empírico da natureza, o entendimento não é capaz de conferir unidade às séries empíricas e, portanto, instituir unidade da experiência. A razão, portanto, tenta unificar os conhecimentos do entendimento sob uma unidade sistemática, e, nesse sentido, o uso imanente das ideias da razão corresponde à sua aplicação aos conhecimentos do entendimento com vistas à instituição de uma unidade sistemática das séries empíricas, quer dizer, do conhecimento da natureza:

A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não *criando* portanto nenhum conceito (de objetos), mas apenas os *ordenando* e lhes dando aquela unidade que poderiam ter caso expandidos ao máximo, i. e., em relação à totalidade das séries que o entendimento nunca considera, já que considera apenas aquela conexão *pela qual* as séries de condições *se produzem* por

correção -, mas nos conduz sempre, mesmo contra todas as advertências da crítica, para muito além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a fantasia de uma extensão do entendimento puro. Nós denominaremos imanentes aos princípios cuja aplicação se mantém por inteiro nos limites da experiência possível, e transcendentem aos que pretendem ultrapassar esses limites. Por estes eu não entendo, contudo, o uso transcendental ou o mau uso das categorias, que é um mero erro da faculdade do juízo que, não sendo apropriadamente conduzida pela crítica, não tem suficiente cuidado com os limites do único solo em que o jogo do entendimento puro é permitido; entendo antes os verdadeiros princípios que nos levam a derrubar todos aqueles mourões de contenção e a aspirar a um solo inteiramente novo, não demarcado em parte alguma”. (KrV B351-52).

toda parte segundo conceitos. A razão só tem propriamente por objeto, portanto, o entendimento e sua disposição conforme a fins; e, assim como este unifica o diverso no objeto através de conceitos, aquela, por seu turno, unifica o diverso dos conceitos através de ideias, colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento, que, de outro modo, se ocupariam apenas com a unidade distributiva. (KrV B671-72).

O entendimento determina os objetos por meio de conceitos e, portanto, se ocupa apenas do encadeamento (as séries das condições) por meio do qual os objetos se constituem. A razão não constitui o conhecimento dos objetos, ela apenas ordena os objetos ou as séries empíricas oriundas do entendimento. Assim, a “unidade coletiva” reivindicada pela razão como meta é o resultado de um uso meramente regulativo das ideias da razão. A tarefa que prescreve um uso regulativo da razão é a de orientar o entendimento em direção a um fim posto pela razão, a saber, a unidade coletiva das ações do entendimento, ou a ideia de uma “sistematicidade do conhecimento” (KrV B673). Este fim que é posto pela razão não corresponde a objeto algum, objeto ao qual a razão pudesse ser aplicada, daí por que Kant caracteriza a ideia de uma unidade sistemática de todos os conhecimentos de *focus imaginarius*, isto é, “um ponto [...] inteiramente fora dos limites da experiência possível [que] serve, todavia, para proporcionar-lhes [i.e a todos os conhecimentos] a maior unidade juntamente”.²¹³

Desse modo, aquilo que no início da Dialética figurava como uma necessidade natural da razão, passa a ser caracterizado, a partir das considerações do Apêndice, como um interesse especulativo da razão em instaurar uma unidade sistemática de todos os conhecimentos. Kant vincula a este interesse especulativo da razão na instauração de uma unidade sistemática de todos os conhecimentos a possibilidade de ordenar a natureza segundo princípios teleológicos, conforme veremos adiante. A razão responde pela unidade de todos os conhecimentos em um sistema sob um princípio que garante seu encadeamento.²¹⁴ Tomando a natureza em sentido material (*materialiter spectata*) como sendo o conjunto de todos os fenômenos em sua determinação sob as regras do entendimento, com a ausência do princípio da razão que exige uma unidade sistemática de todos os conhecimentos, a própria natureza se apresentaria não como um todo, mas simplesmente como um mero agregado, isto é, uma multiplicidade

²¹³ Cf. KrV B672.

²¹⁴ “[...] aquilo que a razão dispõe sobre eles, de um modo inteiramente próprio, e que procura produzir, é a *sistematicidade* do conhecimento, i. e., a sua concatenação a partir de um princípio. Essa unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, qual seja, a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a cada parte, *a priori*, o seu lugar e a sua relação com as demais. De acordo com isso, essa ideia postula a unidade completa do conhecimento do entendimento, graças à qual ele deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias”. (KrV B673).

acidental.²¹⁵ Ao indicar o modo por meio do qual a razão está autorizada a pressupor esta ideia de unidade sistemática, Kant nos oferece uma distinção entre o *uso apodítico* e o *uso hipotético* da razão:

Se a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, então ou o universal *já é em si certo* e dado, exigindo apenas a *faculdade do juízo* para a subsunção e sendo o particular determinado assim necessariamente – a isto eu denomino uso apodítico da razão –, ou o universal é tomado apenas *problematicamente* e é uma mera ideia: o particular é certo, mas a universalidade da regra para essa consequência ainda é um problema, de modo que para muitos casos particulares, que são todos eles certos, buscase na regra se eles decorrem dela; e nesse caso, em que todos os casos particulares que podem ser dados parecem seguir-se dela, infere-se a universalidade da regra, mas também, depois disso, todos os casos que em si também não estão dados – a isto eu denomino uso hipotético da razão.

A noção de uso apodítico da razão aqui empregada por Kant advém das considerações pregadas pelo filósofo acerca do funcionamento do entendimento na determinação dos objetos. A parte da Analítica transcendental nos indicou que a experiência é ordenada pelo sujeito do conhecimento a partir de determinados conceitos que funcionam como as condições universais e necessárias, segundo as quais se realiza uma operação de síntese pela qual o sujeito *determina* os objetos de uma experiência possível. O uso apodítico da razão identifica-se, portanto, com o uso dos conceitos puros do entendimento, que ali Kant denomina de “universal já em si certo e dado”²¹⁶, pois de posse dos conceitos puros do entendimento, que são oriundos da própria estrutura de uma de nossas faculdades de conhecimentos – o entendimento –, é-se exigido da faculdade do juízo somente a subsunção de um particular (neste caso, o diverso da sensibilidade) a um conceito para determiná-lo como objeto da experiência, portanto, como algo cognoscível para o sujeito. Com relação ao uso hipotético, o que temos é o seguinte: um

²¹⁵ Encontramos um raciocínio semelhante no início de IaG quando nos deparamos com a seguinte afirmação: “Seja qual for o conceito que, ainda com um desígnio metafísico, se possa ter da liberdade da vontade, as suas manifestações, as ações humanas, como todos os outros eventos naturais, são determinadas de acordo com as leis gerais da natureza. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, permite-nos todavia esperar, por profundamente ocultas que estejam as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim aquilo que se apresenta, nos sujeitos singulares, confuso e desordenado aos nossos olhos se poderá, no entanto, conhecer na totalidade da espécie como um desenvolvimento incessante, embora lento, das suas disposições originárias [...] Não há aqui outra saída para o filósofo porque, nos homens e no seu jogo à escala global, não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar exceto inquirir se ele não conseguirá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio e, no entanto, em consonância com um determinado plano da natureza. - Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para semelhante história; e queremos, depois, deixar ao cuidado da natureza a produção do ser humano que esteja em condições de a conceber” (IaG AA:07, pp.17-18). É preciso um princípio racional que nos oriente na compreensão das manifestações da liberdade, que do contrário, seriam apenas agregados contingentes dos fenômenos da liberdade.

²¹⁶ KrV B674

particular é dado, mas a universalidade da regra da qual ele deriva ainda foi não demonstrada, daí por que a universalidade da regra ser ainda problemática e sua admissibilidade ser apenas hipotética. Por isso, seria possível reunir vários outros particulares que possam ser remetidos à mesma regra, e então concluir pela universalidade da regra.

A noção de um uso hipotético da razão aventada por Kant no Apêndice permite-lhe indicar o modo pelo qual poderíamos conceber um determinado todo (a unidade sistemática da natureza) que antecede as partes que o constitui (as séries empíricas). A partir do uso hipotético, a razão é capaz de antecipar a ideia de uma unidade sistemática dos conhecimentos da natureza, que se constitui somente como um horizonte cuja aproximação se dá conforme o progresso da investigação da natureza.²¹⁷ Tendo como ponto de partida determinados conhecimentos particulares constituídos pelo entendimento a razão *projeta* a ideia de uma suposta unidade sistemática de todos os conhecimentos. Daí a insistência de Kant na relação entre o uso hipotético da razão e a unidade sistemática dos conhecimentos:

Assim, o uso hipotético da razão se dirige à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, mas é esta que constitui a *pedra de toque da verdade* das regras. Inversamente, a unidade sistemática (como mera ideia) é apenas uma unidade *projetada*, que em si mesma tem de ser considerada não *como* dada, mas como problema; e que vale para encontrar um princípio para o uso múltiplo e particular do entendimento, e estendê-lo também, desse modo, a todos os casos que não estão dados, tornando-os concatenados. (KrV B675).

Kant conclui esta primeira tematização do conceito de unidade sistemática salientando que se trata de um princípio *lógico e subjetivo*, ou seja: o princípio da unidade sistemática dos conhecimentos da natureza possui uma utilidade metodológica, uma vez que a ideia de unidade sistemática exige, enquanto tarefa metodológica, que a totalidade dos conhecimentos do entendimento seja reunida em uma unidade. O que justifica a validade metodológica da unidade sistemática, por meio da qual se constrói um sistema lógico do conhecimento, é uma razão meramente subjetiva, já que a unidade sistemática não diz respeito à determinação dos próprios objetos do conhecimento, mas somente ao modo pelo qual, segundo uma exigência (e também uma necessidade) da razão, ordenamos estes objetos em um sistema lógico. À unidade sistemática, e em certo sentido às ideias da razão, compete o papel de promover a ordenação

²¹⁷ “O uso hipotético da razão, tendo por fundamento ideias como conceitos problemáticos, não é propriamente *constitutivo*, ou seja, constituído de tal modo que, caso se julgasse com todo esforço, se seguiria a verdade da regra universal que fora tomada como hipótese; pois como se poderia saber todas as possíveis consequências que, seguindo-se do mesmo princípio adotado, provariam a sua universalidade? Na verdade, tal uso da razão é somente regulativo, para, tão longe quanto seja possível, trazer unidade aos conhecimentos particulares e, assim, *aproximar* a regra da universalidade”. (KrV B675)

dos conhecimentos do entendimento em um sistema no qual a natureza *materialiter spectata* se apresenta como um todo ordenado segundo um princípio, de modo que Kant buscou não somente apresentar a unidade sistemática enquanto um princípio válido de maneira lógico-subjetiva, mas também oferecer uma justificativa transcendental capaz de conferir a este princípio validade objetiva.

3.2.1 – A validade objetiva da unidade sistemática

O interesse da razão em reunir em uma unidade sistemática todos os conhecimentos do entendimento transcende uma simples necessidade lógico-subjetiva, o que leva Kant a buscar uma justificativa crítica para a unidade sistemática com vistas a estabelecer a validade objetiva deste princípio. Dito genericamente: a legitimação do princípio da unidade sistemática consiste na assunção de que *tem de ser* possível a priori a sistematização dos objetos da natureza. A dedução das ideias da razão, que é apresentada na segunda seção do Apêndice, tem como seu ponto de partida exatamente a validade do princípio da unidade sistemática, a qual é apresentada na primeira parte do Apêndice à Dialética transcendental, já que a legitimidade do uso das ideias transcendentais consiste exatamente na ideia de que operam como princípios regulativos da unidade sistemática que ordena as séries advindas do conhecimento empírico da natureza.

Na ordem que segue a exposição do texto kantiano, a dedução das ideias é apresentada no segundo e terceiro parágrafos da segunda seção do Apêndice (mais precisamente, de B697 até B699). Todavia, a dedução assume a validade transcendental do princípio da unidade sistemática e só pode “ir adiante” através da noção segundo a qual as ideias da razão operam *per analogiam* com os esquematismos transcendentais.²¹⁸ Ao se referir à questão da validade do princípio da unidade sistemática, Kant pondera:

Quanto a saber se a constituição dos objetos ou a natureza do entendimento, que os conhece como tais, sejam em si destinadas à unidade sistemática, e se podemos em alguma medida, sem levar em conta tal interesse da razão, postulá-los *a priori* e, portanto, dizer que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre os quais os empíricos) têm unidade racional e estão sob princípios comuns, dos quais podem ser deduzidos independentemente de sua variedade, isto seria um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas subjetiva e logicamente necessária (como método), mas objetivamente necessária. (KrV B676).

²¹⁸ Essa é interpretação de NADAI, 2011, p.91 ss. Eu estou de acordo com ela e apresento as razões para isto na análise que se segue.

Encerrado em sua mera validade lógica, a unidade sistemática se apresenta como uma reivindicação subjetiva da razão que não concerne aos objetos da experiência, mas ao método a partir do qual ordenamos estes objetos em um sistema lógico. A dificuldade surge a partir do momento em que começamos a perguntar sobre a pertinência da necessidade de uma tal ordenação: já que os objetos da experiência e o entendimento estão destinados a integrarem uma tal unidade sistemática, poder-se-ia talvez considerar esta como um princípio transcendental, portanto, um princípio constitutivo de nosso conhecimento da experiência.

Em face desta dificuldade, Kant se esforça para tornar claro o que ele tem em vista ao se perguntar pela validade objetiva do princípio da unidade sistemática. Ele recorre ao conceito de força em geral para exemplificar a sua posição: a diversidade dos fenômenos concernentes a uma mesma substância evidencia, em primeiro lugar, a enorme heterogeneidade de forças que atuam sobre ela e, em segundo lugar, que a partir da comparação entre as diversas forças que atuam sobre uma substância se faz necessário a remissão a um mesmo gênero capaz de unificar toda a diversidade de forças, no exemplo kantiano, a ideia de força fundamental:

As forças fundamentais comparativas têm de ser, por seu turno, comparadas entre si para que, na medida em que se descubra a sua concordância, sejam aproximadas de uma única força fundamental radical, i. e., absoluta. Essa unidade da razão, contudo, é meramente hipotética. Não se afirma que ela possa ser de fato encontrada, mas que tem de ser buscada em benefício da razão, como seja, para o estabelecimento de certos princípios para as regras que a experiência possa oferecer, e que se produza desse modo, onde seja possível fazê-lo, uma unidade sistemática no conhecimento. (KrV B677-78)

Conforme se depreende desse trecho, a comparação entre as diversas forças é o que conduz a razão a reivindicar a unificação das mesmas sob a unidade da ideia de uma força fundamental. Na continuação da passagem acima, se dá um deslocamento de uma perspectiva meramente lógica para uma perspectiva transcendental na qual a ideia de uma força fundamental não é apenas uma mera ideia da razão, mas que tal ideia pretende ter validade objetiva.²¹⁹ Com tal exemplo, Kant parece ter em mente a ideia de acordo com a qual é imperioso para a razão subsumir leis particulares sob leis mais gerais, de modo que, conforme sua argumentação deixa

²¹⁹ Lê-se na continuação da passagem supracitada: “Evidencia-se, porém, caso se tenha em conta o uso transcendental do entendimento, que essa ideia de uma força fundamental não se destina apenas, enquanto problema, ao uso hipotético, mas pretende ter realidade objetiva para que a unidade sistemática das diversas forças de uma substância seja postulada e um princípio apodítico da razão seja estabelecido. Pois, sem que tenhamos jamais procurado a concordância das diversas forças, e mesmo que tenhamos fracassado em todas as tentativas de descobri-la, nós ainda assim pressupomos que ela pode ser encontrada; e isto não apenas em virtude da unidade da substância, como no caso aduzido, mas mesmo onde muitas substâncias, ainda que em certo grau homogêneas, podem ser encontradas, como na matéria em geral, e onde a razão pressupõe unidade sistemática das diversas forças, já que as leis naturais particulares estão sob leis mais gerais e a economia dos princípios não é apenas um princípio econômico da razão, mas uma lei interna da natureza”. (KrV B678).

entrever, a unidade sistemática não teria aplicação possível se não fosse pressuposto de antemão que tal unidade é “inerente aos objetos”. Com efeito, a necessidade lógica da razão em reunir a diversidade das forças em uma unidade não existiria se não fosse lícito admitir a priori que tal unidade, em meio à heterogeneidade das forças, não fosse “conforme a natureza”.²²⁰ A ciência da natureza, em realidade, busca por uma tal unidade.

A validade lógica da unidade sistemática é anterior à experiência, por isso, ela é a priori; e como a unidade sistemática é a condição de possibilidade da sistematização dos objetos da natureza, a unidade sistemática é um princípio transcendental.²²¹ A unidade sistemática é uma lei necessária da razão, de modo que não pode ser extraída da constituição empírica da natureza, devido ao fato de que se na própria natureza as leis e os objetos particulares não fossem passíveis de serem subsumidos à leis mais gerais, não haveria uso possível do entendimento uma vez que o uso do entendimento consiste justamente na possibilidade de subsunção dos fenômenos à leis gerais.

Nesse sentido, se não é possível submeter a natureza segundo sua constituição empírica às determinações de leis gerais, então não haveria um uso empírico possível do entendimento e, tampouco, haveria algum critério de correção possível dos conhecimentos constituídos. Segundo a argumentação kantiana somente podemos dizer conhecer algo objetivamente a partir da aplicação dos conceitos puros do entendimento ao diverso da sensibilidade, e, nesse sentido, conforme a exposição feita na Estética e da Analítica transcendental na primeira *Crítica*, Kant sustenta que, dada a natureza discursiva de nosso entendimento, ele é incapaz de intuir objetos e, desta maneira, o entendimento somente conhece os objetos por meio de conceitos – é incumbência do entendimento reunir o diverso da sensibilidade sob um conceito e por meio dos conceitos formular juízos, que por sua vez são formados a partir da subsunção de conceitos de uma esfera menos abrangente sob uma esfera mais abrangente. Sob tal aspecto, sem o

²²⁰ KrV B679

²²¹ Isso está consagrado na seguinte passagem, quer me parecer, quando Kant sustenta: “Também não se pode entender, de fato, como um princípio lógico da unidade racional das regras poderia existir, caso não se pressupusesse um princípio transcendental através do qual tal unidade sistemática é, como inerente aos objetos, admitida *a priori* como necessária. Pois com que direito poderia a razão pretender, no uso lógico, tratar como uma mera unidade oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer, e deduzi-la de alguma força fundamental na medida de suas possibilidades, se ela é livre para admitir como igualmente possível que todas as forças são heterogêneas, e que a unidade sistemática de sua derivação não é conforme à natureza? Pois nesse caso ela agiria frontalmente contra a sua própria destinação, colocando-se como meta uma ideia que contradiz inteiramente a constituição da natureza. Também não se pode dizer que ela tenha extraído anteriormente, da constituição contingente da natureza, essa unidade segundo princípios da razão. Pois a lei da razão, que ordena buscar essa unidade, é necessária porque sem ela não teríamos uma razão, sem esta não teríamos um uso concatenado do entendimento, e sem este não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica; e em vista da última, portanto, temos de pressupor a unidade sistemática da natureza como integralmente necessária e objetivamente válida.” (KrV B678-79)

pressuposto de que todos os conceitos empíricos possam ser subsumidos sob um conceito mais geral e este conceito mais geral a outro ainda mais geral, seria inviabilizado qualquer uso empírico do entendimento. Se pressupuséssemos que a natureza se encontra em uma multiplicidade de representações particulares que não se deixa reunir sob uma sistematização, a unidade sistemática não teria aplicação, e o entendimento não teria uso empírico possível.

A partir deste ponto, Kant busca apresentar exemplos que corroboram a validade transcendental da unidade sistemática. Os exemplos dizem respeito a três princípios de sistematização que, segundo Kant, são amplamente utilizados na investigação da natureza: o princípio lógico dos gêneros; o princípio lógico das espécies e o princípio lógico da continuidade entre gêneros e espécies.²²² O princípio lógico da continuidade entre gêneros e espécies, é uma consequência dos dois anteriores e segundo ele é sempre possível transitar de conceitos empíricos de uma esfera lógica inferior para conceitos cuja esfera lógica é mais abrangente e, destes para conceitos ainda mais gerais. De acordo com o princípio lógico da continuidade entre gêneros e espécies há uma continuidade lógica entre todos os conceitos e como ele é o resultado da conjunção dos outros dois princípios (princípio lógico dos gêneros e o princípio lógico das espécies), este terceiro princípio também traz consigo o pressuposto da validade objetiva da unidade sistemática. Diz Kant:

Contudo, essa lei lógica do *continui specierum (formarum logicarum)* pressupõe uma lei transcendental (*lex continui in natura*) sem a qual o uso do entendimento, a partir daquela prescrição, seria equivocadamente conduzido, vindo a tomar talvez um caminho diametralmente oposto ao da natureza. Essa lei tem de basear-se, portanto, em fundamentos transcendentais puros, e não em empíricos. Pois neste último caso ela seria posterior aos sistemas, sendo que foi ela quem primeiro produziu o sistemático no conhecimento da natureza. Também não há, por detrás dessas leis, algo como um propósito oculto de fazer experimentos com elas, como meras tentativas, muito embora essa interconexão forneça, quando se verifica, um poderoso fundamento para tomar por fundada a unidade hipoteticamente concebida, e elas pudessem ter assim, também com este propósito, a sua utilidade. Vê-se com clareza, pelo contrário, que elas consideram conformes à razão e à natureza, em si mesmas, a economia das causas fundamentais, a diversidade dos efeitos e a afinidade, aí baseada, dos membros da natureza; de modo que esses princípios se recomendam por si mesmos, e não como meros artifícios do método. (KrV B688-89).

²²² Quanto ao princípio lógico dos gêneros, Kant afirma: “O princípio lógico dos gêneros pressupõe um princípio transcendental, portanto, caso deva aplicar-se à natureza (sob a qual entendo apenas, aqui, objetos que nos são dados). Segundo este princípio, a homogeneidade é necessariamente pressuposta no diverso de uma experiência possível (mesmo que não possamos determinar *a priori* o seu grau), pois sem ela não haveria conceitos empíricos, nem portanto a experiência.” Em relação ao princípio lógico das espécies: “Ao princípio lógico dos gêneros, que postula a identidade, opõe-se um outro, a saber, o princípio das *espécies*, que exige diversidade e diferenças das coisas independentemente de sua concordância sob um mesmo gênero, e prescreve ao entendimento que não preste menos atenção às espécies do que aos gêneros”. (KrV B682)

A validade objetiva da unidade sistemática se mostra a partir do pressuposto necessário da razão, de acordo com o qual os objetos da natureza se deixam sistematizar em um todo lógico, pois a afinidade entre os elementos da natureza, “a economia das causas fundamentais”, tem de anteceder a instituição do que há de sistemático em nossos conhecimentos da natureza. É importante salientar aqui que a partir da validade objetiva desta unidade sistemática não se afirma nada acerca da constituição dos objetos; afirma-se apenas uma propriedade inerente à razão, qual seja: a necessidade de ordenação sob uma unidade de todos os conhecimentos que temos da experiência. A partir da unidade sistemática é forçoso que pressuponhamos que os objetos são dotados de uma constituição tal que possam ser sistematizáveis, de modo que possamos acerca deles formar conceitos, pois do contrário não haveria nenhum uso empírico possível do entendimento. Este pressuposto antecede toda experiência, e por isso a unidade sistemática se mostra como uma condição de possibilidade do próprio conhecimento da natureza. Esta prova da validade objetiva da unidade sistemática serve também de dedução transcendental deste princípio.²²³

Eu gostaria de salientar a semelhança existente entre a justificação do princípio da unidade sistemática apresentado pelo Apêndice à Dialética da primeira *Crítica* e aquela que Kant apresenta nas duas introduções da terceira *Crítica*, o que demonstra a unidade temática e conceitual deste capítulo e fundamenta a necessidade de apresentar o estatuto da ideia de conformidade a fins na Dialética transcendental da primeira *Crítica*. Em ambos casos, o princípio da unidade sistemática é caracterizado como um princípio que serve de condição de possibilidade da aplicação dos princípios lógicos de sistematização da natureza (Cf. KrV B679; KU AA:05, pp.181-82; EEKU AA:20, pp.221-22). Na primeira e na terceira *Crítica*, a unidade sistemática também é apresentada como o primeiro elemento a partir do qual se pode estabelecer uma justificativa para tomar a natureza como ordenada teleologicamente (Cf. KrV B686-87/ B714-15; KU AA:05, pp.192-93; EEKU AA:20, p.216). Todavia, enquanto na primeira *Crítica* a unidade sistemática é apresentada como sendo um princípio da razão, na

²²³ Sobre este ponto CAIMI, 1995, p.315 argumenta: „Die Berechtigung der Annahme liegt in ihrer Notwendigkeit. In dieser Rechtfertigung besteht die transzendente Deduktion der Ideen. Die Deduktion besteht also in dem Beweis, daß wir eine notwendige Annahme der transzendentalen Gültigkeit der Idee machen müssen. Diese Annahme muß von der Voraussetzung des logischen Prinzips unterschieden werden. Was angenommen werden muß, ist das transzendente Prinzip einer für die Gegenstände gültigen systematischen Einheit, und nicht die logische Einheit der Regeln. Diese letztere ist nur ein „ökonomischer Handgriff“ der Vernunft, von dem die Idee unterschieden werden muß. Die Annahme muß auch von der Voraussetzung eines Gegenstandes der Idee bzw. eines „Gegenstandes in der Idee“ unterschieden werden, wenn diese letztere Annahme auch in regulativer Absicht gemacht wird. In diesem Sinne bemerkt Zocher: „Die Gültigkeit einer überhaupt nicht gegenständlichen, vielmehr einen bloßen Richtungssinn besitzenden «Idee» hat offenbar anderen Sinn, ist anders zu deduzieren als die einer wirklich gegenständlichen oder auch nur quasi-gegenständlichen ‚Idee‘.“ Wir haben uns hier darauf beschränkt, die Gültigkeit des Vernunftprinzips in Beziehung auf die Gegenstände der Erfahrung darzustellen.“

terceira *Crítica* este (re)aparece como um princípio transcendental próprio a uma outra faculdade do ânimo humano: a faculdade do juízo reflexionante. Ademais, enquanto na primeira *Crítica* a unidade sistemática revela a necessidade racional de admissibilidade da existência de Deus como o fundamento pensável da unidade da natureza, na terceira *Crítica*, a unidade da natureza se resolve na própria dinâmica da faculdade do juízo reflexionante. Por fim, na primeira *Crítica*, a conformidade a fins da natureza surge como um corolário da investigação sobre a validade objetiva do princípio da unidade sistemática, pois Kant pensa o conceito de conformidade a fins no contexto da ideia regulativa da unidade sistemática da ciência natural.

No Apêndice da KrV, Kant argumenta que os princípios regulativos da unidade sistemática da natureza são princípios heurísticos exigidos na investigação empírica da natureza. Neste sentido, Kant sugere que princípios teleológicos seriam princípios corolários a estes princípios de investigação empírica da natureza. Segundo Kant:

A unidade formal suprema que se baseia apenas em conceitos da razão é a unidade das coisas *conforme a fins* e o interesse especulativo da razão torna necessário considerar toda ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema (KrV B714-15).

Poder-se-ia, de acordo com a passagem citada acima, afirmar que Kant estaria aqui argumentando que o mundo fora criado por um autor inteligente (nomeadamente Deus) segundo um plano cuidadosamente concebido por uma razão suprema, de modo que “a unidade formal suprema” é a unidade criada segundo um propósito estipulado por uma razão suprema. Neste contexto, Kant reivindica que devido ao fato de tal unidade formal ser uma unidade conforme a fins, estaríamos autorizados a formular *leis teleológicas específicas*.²²⁴ Estas leis seriam instâncias de um princípio teleológico regulativo que, conforme outros princípios regulativos, não pode ser considerado como parte da natureza ou dos objetos, da mesma maneira que os outros princípios regulativos não podem, por nós, ser provados como inválidos ou ilegítimos. Devido ao fato de não podermos provar os princípios regulativos como ilegítimos, os princípios teleológicos, enquanto tentativa da razão de unificar todos os seus conhecimentos em um todo sistemático segundo leis, permanece uma pretensão legítima da razão.

Dessa maneira, a unidade formal não é somente uma unidade criada por um propósito, mas também uma unidade de objetos e eventos que são unificados por leis teleológicas. Esta unidade teleológica seria a mais alta forma de unidade sistemática, uma vez que Kant sustenta que a lei teleológica promoveria uma outra forma de unidade dos eventos e objetos distintas

²²⁴ Cf. KrV B716.

daquela unidade oriunda da lei causal da mecânica. No Apêndice, Kant não nos explica o porquê da necessidade em pressupor esta forma de unidade teleológica além daquela da unidade mecânica, de modo que poderíamos inferir – segundo sugerem alguns comentadores – que Kant estaria aqui reivindicando uma posição advinda da tradição racionalista.²²⁵ Assumindo que neste contexto Kant estaria refém da herança dessa tradição, poderíamos talvez inferir que esta unidade teleológica seria um tipo de explicação cujo intento não seria responder ao modo *como* os objetos vem a ser segundo a causalidade eficiente, mas que pretende oferecer resposta para o propósito da existência destes objetos, isto é, *por que* dos objetos serem de tal e tal forma e não de outra; por que a forma da causalidade eficiente seria a lei que regulamentaria o funcionamento da natureza. Este conhecimento trataria a natureza não como um constructo do sujeito (conforme a tese kantiana desenvolvida ao longo da KrV), mas como uma unidade que está organizada e se desenvolve segundo um propósito, mais ainda: que as leis que governam esta natureza são *precisamente* tais e tais devido às intenções de um autor.²²⁶

3.3 – A construção de um território comum entre natureza e liberdade: o estatuto da conformidade a fins na terceira Crítica

Na introdução à terceira *Crítica*, Kant insiste no problema fundamental a ser enfrentado, qual seja, a unidade sob a qual repousaria nosso conhecimento da natureza. Kant insiste na ideia de que a noção de natureza cunhada segundo as conquistas da *Crítica da razão pura* não é capaz de dar conta do problema da especificação da natureza em leis empíricas particulares, bem como a reunião destas leis empíricas em um sistema empírico da natureza. Kant identifica três classes de conhecimentos empíricos da natureza que não podem ser garantidos a partir da noção cunhada pela primeira *Crítica*: em primeiro lugar, a conceitualização empírica da natureza, pois, que as categorias e princípios do entendimento possam garantir a possibilidade da experiência em geral e responder pela legalidade da natureza na forma de um todo orgânico segundo a filosofia transcendental, disso não se segue que dos princípios do entendimento se possa alcançar as condições de uma experiência particular nem a noção da natureza como

²²⁵ Isso é o que sugere por exemplo, ZUCKERT, 2005, p.92

²²⁶ A ideia da natureza concebida como disposta e organizada segundo um plano de um autor inteligente traduz exatamente a ideia de *Providência* acionada por Kant nos opúsculos de filosofia da história na década de 1780 como forma de estabelecer um fio condutor que o permita compreender a aparente desordem relativa aos fenômenos da liberdade humana. A providência (ou o plano oculto da natureza) é o princípio racional organizador que nos permite compreender a aparente desordem e os “artifícios” utilizados pela natureza para a consecução de seu plano, por exemplo, a insocial sociabilidade. Esta perspectiva se encontra especialmente em IaG. (Cf. IaG AA:08, pp.29-30)

sistema empírico. Em segundo lugar, os princípios do entendimento não são capazes de fornecer a possibilidade de conexão dos objetos e eventos naturais em um todo completo e sistemático, ou seja: é impossível a noção de uma ciência total da natureza, de modo que a reunião dos conhecimentos empíricos em uma ideia de “experiência completa” é impossível de ser alcançada pelo entendimento. Em terceiro lugar, Kant sustenta que nosso conhecimento da natureza a partir do entendimento garante que alcancemos apenas a forma geral da causalidade (a causalidade eficiente, segundo a qual para todo efeito há uma causa necessária), como princípio geral da experiência, mas deste conhecimento não se segue que para *este efeito* (particular) há *esta causa* (particular).²²⁷

Ora, estas preocupações dizem respeito ao conhecimento empírico e podem ser descritas como preocupações relativas à atividade própria de uma nova faculdade do ânimo: a faculdade do juízo reflexionante, a capacidade de encontrar por si mesma um universal ainda não dado (quer pelo entendimento, quer pela razão) para particulares dados. O caso paradigmático de um tal juízo reflexionante é a formação de conceitos empíricos: quando formamos conceitos empíricos, julgamos os particulares em vista de um universal (que não nos foi dado), sob o qual aqueles devem ser subsumidos. Segundo a famosa formulação de Kant que reza: intuições sem conceitos são cegas – de acordo com ela, a formação de conceitos empíricos é necessária para que possamos reunir sob uma unidade nossos conhecimentos empíricos, bem como para que possamos estabelecer uma ciência da natureza sistematicamente concebida: para classificar os objetos em espécies subsumidas a gêneros, é preciso que sejamos capazes de formar conceitos empíricos mais gerais dos objetos e, analogamente, para formular novas leis empíricas e subordiná-las a leis mais abrangentes, é preciso que possamos formar conceitos empíricos que sejam governados por tais leis.

Contudo, como as categorias e princípios do entendimento não podem nos servir de guia para uma tal atividade (a formação de conceitos empíricos), Kant argumenta que é preciso dispor de um princípio distinto daqueles do entendimento para lograr êxito em nossa tentativa de obter conhecimentos empíricos.²²⁸ Este princípio é identificado com o princípio de

²²⁷ ZUCKERT, 2005, p.27

²²⁸ “Com efeito, nós encontramos primeiramente nos fundamentos da possibilidade de uma experiência algo claramente necessário, a saber, as leis universais sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não poderia ser pensada; e elas se baseiam nas categorias, aplicadas às condições formais de toda intuição para nós possível, na medida em que esta é dada igualmente a priori. Sob essas leis, contudo, a faculdade do juízo é determinante; pois ela nada tem a fazer senão subsumir sob leis dadas. Por exemplo: o entendimento diz que toda modificação tem sua causa (lei universal da natureza); a faculdade do juízo transcendental nada tem a fazer senão indicar a priori a condição de subsunção sob o conceito dado do entendimento - que é a sucessão das determinações de uma única e mesma coisa. Para a natureza em geral (como objeto da experiência possível), tal lei é então reconhecida como absolutamente necessária. - Agora, além dessa condição formal do tempo, os objetos do

*conformidade a fins da natureza (Zweckmäßigkeit der Natur).*²²⁹ Em vista da exigência de explicar como é possível o conhecimento empírico, exige-se a assunção de que a natureza não apenas esteja em conformidade com as leis de nosso entendimento, mas também em conformidade com as leis de um entendimento que não seja o nosso, portanto, de que há na natureza a atuação de um “plano secreto” que a conduz segundo a ideia de um fim. A partir do

conhecimento empírico também são de muitos outros modos determinados ou - até onde se pode julgar a priori - determináveis, de tal modo que naturezas especificamente diferentes podem, para além daquilo que têm em comum enquanto pertencentes à natureza em geral, ser causas de maneiras infinitamente diversas; e cada uma dessas maneiras precisa (segundo o conceito de uma causa em geral) ter a sua regra, que é lei e, portanto, carrega consigo uma necessidade - ainda que, devido à constituição e os limites de nossas faculdades de conhecimento, não possamos compreender essa necessidade. Temos de cogitar na natureza, portanto, no que diz respeito às suas leis meramente empíricas, uma possibilidade de leis empíricas infinitamente diversas que, todavia, são contingentes para a nossa inteligência (não podem ser conhecidas a priori); e em relação a elas julgamos contingentes a unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade da unidade da experiência (como sistema segundo leis empíricas). Como, no entanto, tal unidade tem de ser necessariamente pressuposta e admitida, pois do contrário não poderia haver uma concatenação completa de conhecimentos empíricos em um todo da experiência - já que as leis universais da natureza, mesmo fornecendo tal concatenação entre as coisas segundo seu gênero como coisas da natureza em geral, não as considera em termos específicos, como seres naturais particulares -, então a faculdade do juízo tem de assumir como princípio a priori, para seu próprio uso, que aquilo que é contingente para a inteligência humana nas leis particulares (empíricas) da natureza contém, todavia, uma unidade legal - se não compreensível, ao menos pensável - na ligação do seu diverso em vista de uma experiência em si possível. Consequentemente, uma vez que a unidade legal em uma ligação que reconhecemos como conforme a um propósito necessário (uma necessidade do entendimento), mas ao mesmo tempo como em si contingente, é representada como finalidade dos objetos (aqui os da natureza), então a faculdade do juízo, que é meramente reflexionante no que diz respeito às coisas sob leis empíricas possíveis (ainda por descobrir), tem de pensar a natureza, relativamente às últimas, segundo um *princípio da finalidade* para a nossa faculdade de conhecimento, um princípio que se exprime, pois, nas máximas da faculdade do juízo acima mencionadas. Esse conceito de uma finalidade da natureza não é, pois, nem um conceito da natureza nem um conceito da liberdade, já que nada atribui ao objeto (da natureza), mas apenas representa o único modo como devemos proceder na reflexão sobre os objetos da natureza em vista de uma experiência completamente concatenada, sendo, por conseguinte, um princípio subjetivo (máxima) da faculdade do juízo; donde também nos alegrarmos (satisfazendo propriamente uma necessidade), como se fosse um feliz acaso correspondendo ao nosso propósito, quando encontramos tal unidade sistemática sob leis meramente empíricas - embora tivéssemos necessariamente de admitir que havia tal unidade, sem, contudo, poder compreendê-la ou prová-la”. (KU AA:05, pp.183-84)

²²⁹“A faculdade do juízo reflexionante, que tem a obrigação de subir do particular na natureza até o universal, necessita de um princípio, portanto, que ela não pode emprestar à experiência, já que ele deve fundar justamente a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores, e, assim, a possibilidade da ordenação sistemática de tais princípios entre si. Tal princípio transcendental só pode ser dado como lei, portanto, pela faculdade do juízo reflexionante a si própria, e não tomado de outra parte (pois neste caso ela seria faculdade do juízo determinante), nem atribuído à natureza, pois a reflexão sobre as leis da natureza se orienta pela natureza, mas esta, por seu turno, não se orienta pelas condições segundo as quais nós nos esforçamos para obter um conceito seu que é inteiramente contingente do ponto de vista dela mesma. Agora, esse princípio não pode ser outro senão o de que, tendo as leis universais da natureza o seu fundamento em nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o seu conceito universal como natureza), as leis empíricas particulares têm de ser consideradas, em relação àquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas, de acordo com tal unidade, como se um entendimento (mesmo que não o nosso) as tivesse dado, em benefício de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza. Não como se desse modo tal entendimento tivesse de ser efetivamente admitido (pois é apenas a faculdade do juízo reflexionante que se serve dessa ideia como princípio para refletir, não para determinar); mas esta faculdade se dá com isso - apenas a si mesma, não à natureza - uma lei. Como, pois, o conceito de um objeto que contém ao mesmo tempo o fundamento de realidade desse objeto se denomina *fim*, e a concordância de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins se denomina *finalidade* da sua forma, então o princípio da faculdade do juízo, em relação à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a *finalidade da natureza* em sua diversidade. Ou seja, a natureza é representada nesse conceito como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do diverso de suas leis empíricas”. (KU AA:05, pp.180-81)

princípio da conformidade a fins da natureza, Kant visa estabelecer um conceito de natureza distinto daquele da *Crítica da razão pura*, pois segundo a perspectiva adotada pela terceira *Crítica* a natureza passa a ser considerada como um sistema de fins organizado cujo fim derradeiro é a autorrealização moral do gênero humano.²³⁰ O conceito de conformidade a fins trabalhado pela terceira *Crítica* constitui um novo princípio transcendental que funda uma classe de juízos de natureza distinta daqueles que Kant havia examinado nas outras duas *Críticas* (os juízos científicos na primeira *Crítica*, e os juízos morais, na segunda *Crítica*), uma vez que a classe de juízos examinados nas duas *Críticas* anteriores eram *juízos determinantes* enquanto que os juízos que são objeto de escrutínio da terceira *Crítica* são *juízos reflexionantes*. Na seção quatro da introdução da KU, Kant define a faculdade do juízo como “a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal”.²³¹ Todavia, há dois modos por meio dos quais a faculdade do juízo pensa esta relação entre particular e universal: por determinação ou por reflexão. No primeiro caso, o universal (a regra, o princípio ou a lei) é dado seja pelo entendimento (os conceitos puros do entendimento) ou pela razão (a lei moral), e a faculdade do juízo apenas subsume o particular sob o universal: eis as condições gerais para o estabelecimento de um juízo determinante. No segundo caso, não há ainda um universal sob o qual o particular é subsumido, de modo que a faculdade do juízo deve *pensar para si mesma* uma lei, e dessa demanda, dito aqui de maneira muito preliminar, deriva-se a busca por um *juízo reflexionante*. Eu gostaria de apresentar alguns apontamentos que talvez lancem alguma luz no *modus operandi* desta faculdade do juízo reflexionante.

Na “Primeira Introdução” a KU, Kant afirma que “refletir é comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso” (EEKU AA:20, p.221). De acordo com a definição de Kant, refletir é comparar representações distintas umas com as outras e constituir a partir daí um conceito. Em suas notas aos cursos de lógica, ao se referir à forma dos conceitos, Kant sustenta que a origem deles, em relação à sua forma, se encontra na reflexão, daí por que

²³⁰ “Mas o fim derradeiro é tão somente um conceito de nossa razão prática, e não pode ser deduzido de nenhum dado da experiência para um julgamento teórico da natureza, nem relacionado a algum conhecimento sobre esta. Nenhum uso desse conceito é possível a não ser apenas para a razão prática segundo leis morais; e o fim derradeiro da criação é aquela constituição do mundo que concorda com o que só podemos fornecer como determinado segundo leis, a saber, o fim derradeiro de nossa razão prática pura, e justamente na medida em que ela deve ser prática. - Assim, graças à lei moral que nos impõe esse fim, temos um fundamento, do ponto de vista prático - ou seja, com vistas a empenhar nossas forças na sua efetivação - , para assumir a possibilidade e a viabilidade desse fim, bem como (já que sem a ajuda da natureza, para preencher uma condição que não está em nosso poder, a sua realização seria impossível) uma natureza das coisas com ele compatível. Temos, portanto, um fundamento moral para conceber, em um mundo, também um fim derradeiro da criação”. (KU AA:05, pp.454-55)

²³¹ KU AA:05, p.179

eles também são chamados de “representações refletidas”. A origem dos conceitos repousa na reflexão exatamente porque a sua forma é sua universalidade, isto quer dizer: um conceito é “uma representação do que é comum a vários objetos” (Log AA:09, p.91).

A Analítica da primeira *Crítica* estabeleceu a origem e os limites de uso dos conceitos puros. Todavia, ainda que a analítica da KrV estivesse preocupada em oferecer uma fundamentação objetiva para o conhecimento científico, lá Kant toma como dada a possibilidade de formação de conceitos empíricos. É importante termos em mente que a tarefa que Kant se propõe na Analítica da KrV é apresentar uma Dedução dos conceitos puros do entendimento, isto é, o estabelecimento da legitimidade de uso de conceitos (também chamados de categorias ou regras) (cf. KrV B116), por meio dos quais organizamos a experiência possível. Na Dedução da primeira *Crítica*, Kant toma a possibilidade de formação de conceitos empíricos simplesmente como dada. Porém, ainda que a possibilidade de subsunção das leis da natureza sob conceitos empíricos extrapole a questão da objetividade do conhecimento em geral (que é o tema da Analítica da primeira *Crítica*), esta possibilidade se apresenta como condição imprescindível para um uso empírico do entendimento. Como é sabido, na visão kantiana, o entendimento humano é um entendimento discursivo, isto é, somente é capaz de se referir a objetos por meio de conceitos, portanto, sem a possibilidade de formar conceitos empíricos não haveria qualquer possibilidade de uso do entendimento, e sem entendimento não há experiência possível.²³² Ora, a formação de conceitos empíricos remete à questão da unidade sistemática das leis empíricas da natureza, já que, se parece ser possível subsumir as leis particulares da natureza sob conceitos empíricos e leis universais, com razão poder-se-ia supor que deve ser possível subsumir estes conceitos empíricos sob conceitos mais gerais e sob leis mais universais, e assim também dever-se-ia ser possível subsumir os conceitos dos gêneros e as leis mais universais sob um gênero supremo único do qual a multiplicidade empírica da natureza seria uma especificação particular. Por isso, a formação de conceitos empíricos diz respeito também à questão da unidade sistemática completa da natureza. O problema que Kant já indicava no Apêndice à Dialética transcendental na KrV era que o entendimento não é capaz de responder acerca da necessidade de conexão da natureza em um sistema de leis empíricas, e, nesse sentido, as investigações kantianas nas introduções da KU poderiam ser entendidas como uma retomada desta dificuldade exposta na primeira *Crítica*.

²³² Cf. KrV B91

Na seção IV da introdução da KU, ao expor o modo pelo qual o juízo reflexionante opera em sua tentativa de encontrar um universal para um particular dado, Kant se refere às condições de possibilidade do conhecimento científico descritas na primeira *Crítica*. Diz Kant:

A faculdade do juízo determinante, sob leis transcendentais universais que o entendimento dá, apenas subsume; a lei lhe é indicada a priori, e ela não precisa conceber uma lei por si mesma para poder subordinar o particular na natureza ao universal. – Ocorre que há tão diversas formas da natureza, como que tantas modificações dos conceitos transcendentais universais da natureza, que são deixadas indeterminadas por aquelas leis que o entendimento puro dá a priori – já que estas só dizem respeito à possibilidade de uma natureza (como objeto dos sentidos) em geral -, que para elas têm de haver também leis que, embora possam ser, enquanto empíricas, contingentes do ponto de vista do *nosso* entendimento, têm de ser – se devem chamar-se leis (tal como exigido também pelo conceito de uma natureza) – consideradas como necessárias a partir de um princípio da unidade do diverso (mesmo que este nos seja desconhecido). (KU AA:05, pp.179-180)

As leis universais transcendentais do entendimento (as categorias) são as condições de determinação do diverso da sensibilidade, tornando-o objeto de uma experiência possível e desta maneira circunscrevendo o sistema da natureza segundo leis transcendentais. Por um lado, o entendimento é a faculdade capaz de fornecer as condições de possibilidade da experiência em geral, do mesmo modo, ele é capaz de responder pela legalidade da natureza como sistema transcendental de conhecimento; por outro lado, as condições da experiência particular e a possibilidade da natureza como sistema empírico permanece do ponto de vista do entendimento (portanto, da Analítica da KrV) completamente indeterminada. Um sistema empírico de leis da natureza é completamente estranho às competências do entendimento, pois o sistema da natureza, do ponto de vista das competências do entendimento, contém “a condição de possibilidade da experiência em geral”, e é assim que surge um inevitável problema: uma vez que o entendimento, enquanto capacidade cognitiva que garante a objetividade do conhecimento a partir de um sistema da natureza segundo leis transcendentais, é incapaz de responder pela “possibilidade, muito menos [pela] necessidade de tal todo”, isto é, do sistema da natureza segundo leis empíricas. Quando a faculdade do juízo determinante subsume o diverso da intuição sensível sob leis transcendentais do entendimento (i.e., as categorias), “a lei lhe é indicada a priori, e ela não precisa conceber uma lei por si mesma” (KU AA:05, p.179). No caso da faculdade do juízo reflexionante, para o particular dado não há um universal sob o qual o particular poderia ser subsumido; daí que a faculdade do juízo reflexionante diferentemente da determinante tem a necessidade de conceber uma lei por si mesma. A descoberta de que a faculdade do juízo é capaz de conceber por si mesma uma lei, isto é, o fato de que ela possui um princípio transcendental próprio – *justamente a conformidade a fins* – foi

o que levou Kant a colocá-la no âmbito das faculdades de conhecimento superior, na companhia da razão e do entendimento.

O juízo reflexionante se define exatamente como a operação por meio da qual a faculdade do juízo é capaz de subsumir o particular sob um universal ainda não dado, de modo que o princípio transcendental característico desta faculdade deve ser responsável por possibilitar esta operação. Por isso é que o princípio transcendental da faculdade do juízo reflexionante deve ser o de que a natureza se apresenta de tal maneira que suas formas e leis particulares sejam tais que possam ser subsumidas sob tais conceitos. Assim, afirma Kant:

Agora, tal conceito é o conceito de uma experiência *como sistema segundo leis empíricas*. Pois, embora esta constitua um sistema segundo leis *transcendentais* que contêm a condição de possibilidade da experiência em geral, é possível uma *tão infinita diversidade* de leis empíricas, e uma *tão grande heterogeneidade de formas* da natureza que pertenceriam à experiência particular, que o conceito de um sistema segundo tais leis (empíricas) tem de ser inteiramente estranho ao entendimento, não podendo compreender-se nem a possibilidade, muito menos a necessidade de tal todo. No entanto, a experiência particular, inteiramente concatenada por princípios constantes, também necessita dessa interconexão sistemática de leis empíricas para que a faculdade do juízo possa subsumir o particular sob o universal, embora sempre ainda empírico, e assim por diante, até as leis empíricas mais elevadas e as formas da natureza a elas conformes, e, portanto, possa considerar o agregado das experiências particulares como um sistema; pois sem essa pressuposição não pode haver qualquer interconexão completamente conforme a leis, isto é, uma unidade empírica das mesmas. (EEKU AA:20, pp.203-04)

Poderíamos ser erroneamente levados a pensar que o princípio segundo o qual a natureza se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares sob leis universais, que tal princípio seja meramente lógico, um que não se encaixaria nas exigências da filosofia transcendental. No entanto, na EEKU, Kant nos adverte que a lógica ensina apenas como podemos comparar uma representação dada com outras representações e, a partir desta operação, extrair o que existe em comum com representações diferentes, logo, gerar um conceito. Porém, o princípio transcendental da faculdade do juízo reflexionante exige algo a mais do que isto de que a lógica é capaz de ensinar, uma vez que do ponto de visto lógico todo o conteúdo do conhecimento é abstraído e não se leva em conta a relação com os objetos. Já a faculdade do juízo reflexionante, por seu turno, não procede da mesma maneira, pois ela exige uma determinada representação da natureza.²³³ Ainda neste mesmo contexto da EEKU, Kant

²³³ Diz Kant em uma nota na EEKU AA:20, p.211: “À primeira vista, esse princípio não tem a aparência de uma proposição sintética e transcendental, parecendo antes ser tautológico e pertencente à mera lógica. Pois esta ensina como se compara uma dada representação com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com as representações diferentes como uma característica para o uso geral, elaborar um conceito. Mas ela nada ensina quanto a saber se a natureza teria, para cada objeto, muitos outros objetos a indicar, como objetos da comparação que teriam muito em comum com ele na forma; essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é antes um princípio da representação da natureza como um sistema para a nossa faculdade do juízo no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir, através da comparação, todas as formas da natureza

nota que a lógica “nada ensina quanto a saber se a natureza teria, para cada objeto, muitos outros objetos a indicar”.²³⁴ Daí o fato de Kant considerar que o pressuposto segundo o qual a natureza se apresenta à nossa faculdade do juízo reflexionante como um sistema empírico deve ser anterior à própria lógica, e, por isso, antes de ser derivado da própria lógica, o princípio transcendental da faculdade do juízo reflexionante se coloca como *condição de possibilidade* da aplicação da lógica à natureza, uma vez que a primeira nada ensina acerca da possibilidade de organização da segunda como um sistema empírico.

Nesse sentido, para que representações empíricas possam ser comparadas com vistas à subsunção delas sob conceitos universais é preciso a suposição de que as formas da natureza sejam comparáveis entre si e subsumíveis sob conceitos de gêneros e espécies. Por isso, o pressuposto de que a natureza se adequa à nossa faculdade do juízo reflexionante, considerada como um princípio transcendental de nossos juízos acerca da natureza, é a condição de possibilidade de toda e qualquer classificação da natureza em gêneros e espécies, e é por meio deste pressuposto que a faculdade do juízo reflexionante, antes de qualquer experiência, assume que a natureza se adequa a um sistema de leis empíricas.²³⁵ É digno de nota o fato de Kant – ao não dispor de outro modo para representar o pressuposto de que a natureza seja adequada à nossa faculdade do juízo reflexionante que subsume leis particulares dadas a leis mais universais, que ainda não foram dadas – ter de se valer de uma analogia com a arte. Lê-se na EEKU:

O conceito próprio à faculdade do juízo, que nela surge originariamente, é, portanto, o da natureza como *arte*, ou, em outras palavras, da *técnica da natureza* em vista de suas leis *particulares*, cujo conceito não funda nenhuma teoria e contém tão pouco conhecimento dos objetos e de sua constituição quanto a lógica, mas fornece apenas um princípio para o progresso segundo leis da experiência através do qual a investigação da natureza se torna possível. (EEKU AA:20, pp.203-04).

que nos apareçam a conceitos (de maior ou menor generalidade). É verdade que o entendimento puro já ensina (mas também por meio de princípios sintéticos) a pensar todas as coisas da natureza como contidas em um sistema transcendental segundo conceitos a priori (as categorias); mas a faculdade do juízo, que (a reflexionante) também busca conceitos para representações empíricas, tem de assumir além disso, para esse fim, que a natureza, em sua ilimitada diversidade, teria encontrado uma tal divisão desta última em gêneros e espécies que seria possível ao nosso entendimento encontrar harmonia na comparação das formas naturais e, subindo, chegar a conceitos empíricos cada vez mais gerais para outros conceitos empíricos e sua interconexão; isto é, a faculdade do juízo pressupõe um sistema da natureza também segundo leis empíricas, e isto a priori, portanto através de um princípio transcendental”.

²³⁴ EEKU AA:20, p.211. Nota

²³⁵ “Toda comparação de representações empíricas para reconhecer nas coisas da natureza leis empíricas e as formas conformes a elas que, embora *específicas*, são também *genericamente concordantes* quando comparadas a outras, pressupõe que a natureza observou, mesmo em relação a suas leis empíricas, uma certa parcimônia, adequada à nossa faculdade do juízo, e uma uniformidade que podemos apreender; e essa pressuposição deve, como princípio a priori da faculdade do juízo, preceder toda comparação”. (EEKU AA:20, p.213)

Ao aproximar estas duas noções – arte e natureza –, Kant está apto a falar em conformidade a fins da natureza, uma vez que, ao assumir a ideia de acordo com a qual a natureza se adequa à nossa faculdade do juízo reflexionante, ele simultaneamente julga ter encontrado alguma analogia com os produtos da arte, pois estes somente são possíveis em referência a um determinado fim cuja possibilidade exige uma representação dessas mesmas coisas – os objetos da arte – em seu fundamento.²³⁶ O princípio da faculdade do juízo reflexionante permite supor que a natureza, por meio de suas leis particulares, explicita seu mecanismo de funcionamento interno, isto é, suas leis universais, a partir da nossa necessidade racional de sistematização. A analogia entre os produtos da arte (produtos cuja existência depende da conformidade a fins imposta pelo artista à sua obra) e as leis da natureza (como produtos de um sistema organizado segundo princípios) é viabilizada na medida em que a natureza pode ser encarada (do ponto de vista da faculdade do juízo reflexionante) *como se* suas leis e seus produtos tivessem sido constituídos a partir de um plano que se encontra no núcleo (mesmo que secreto) da própria natureza, ou em outras palavras: *é como se* no fundamento da natureza estivesse a exigência de que ela devesse se adequar à nossa necessidade de unificá-la em um sistema empírico. A passagem abaixo é importante nessa direção:

E aqui se origina o conceito de uma conformidade a fins da natureza (*Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur*) como um conceito que é próprio da faculdade do juízo reflexionante, e não da razão; afinal, o fim não é colocado de modo algum no objeto, mas apenas no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir. – Pois nós denominamos conforme a fins aquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis da natureza, que são constituídas e referidas umas às outras como se a faculdade do juízo as tivesse projetado em função de sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento das mesmas. A faculdade do juízo concebe por meio do seu princípio, portanto, uma conformidade a fins (*Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmäßigkeit der Natur*) na especificação de suas formas através de leis empíricas (*in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze*). (EEKU AA:20, p.216. Tradução modificada por mim)

O princípio da conformidade a fins permite que se possa conceber a natureza *como se* fosse capaz de se especificar em leis particulares segundo a representação de um todo organizado segundo um princípio racional. É por isso que também podemos considerar o princípio da

²³⁶ Diz Kant em EEKU AA:20, pp.219-20: “O conceito de finalidade não é, de modo algum, um conceito constitutivo da experiência, nem a determinação de um fenômeno pertencente a um *conceito* empírico; pois não é uma categoria. Em nossa faculdade do juízo percebemos a finalidade na medida em que simplesmente refletimos sobre um objeto dado, seja sobre a intuição empírica dele, para trazê-lo a um conceito (sem estar determinado qual), seja sobre o próprio conceito empírico, para trazer as leis que ele contém a princípios comuns. A faculdade do juízo é, portanto, propriamente técnica; a natureza só é representada como técnica na medida em que concorda com esse seu procedimento e o torna necessário. Mostraremos logo o modo pelo qual o conceito da faculdade do juízo reflexionante, que torna possível a percepção interna de uma finalidade das representações, pode ser aplicado também à representação do objeto, como contido sob ele”.

conformidade a fins formal como sendo transcendentalmente fundamentado na faculdade do juízo reflexionante. O princípio transcendental próprio à faculdade do juízo reflexionante é aquele que nos autoriza a supor que a natureza, a despeito das múltiplas formas de suas leis particulares, pode ser subsumida sob a ideia de um sistema no qual estas múltiplas formas e leis podem ser sempre remetidos a outros conceitos e leis “mais” gerais. Este é o princípio da conformidade a fins formal da natureza, que nos permite considerar a natureza em seu todo de leis particulares como estando submetidas a um sistema.

Kant encerra a seção V de EEKU chamando a atenção do(a) leitor(a) para o fato de que o princípio da conformidade a fins formal da natureza é um princípio próprio da faculdade do juízo que nos permite considerar a natureza na forma de um sistema lógico, no qual as leis universais da natureza se especificam em leis empíricas, de modo que não é a forma lógica das leis da natureza que são pensadas conforme a fins, mas a relação que as leis da natureza mantêm entre si em vista da representação de um todo racionalmente ordenado, dito portanto conforme a fins.²³⁷

A seção seguinte de EEKU tem início com a retomada de Kant desta questão. Ele insiste que a concordância das formas e leis da natureza com as condições subjetivas de nossa faculdade do juízo reflexionante estão relacionadas à ligação de conceitos empíricos em um sistema da experiência, de modo que esta ligação “não permite, contudo, qualquer inferência acerca de sua aptidão para uma real finalidade em seus produtos” (EEKU AA:20, p.217). Nesse sentido, as formas e leis da natureza poderiam ser organizadas em um sistema empírico, todavia, elas não revelariam necessariamente “uma forma do sistema neles mesmos” (EEKU AA:20, p.217).

Kant passa então a investigar a possibilidade de julgar certos produtos da natureza que mostram uma forma do sistema, onde verificar-se-ia uma espécie de “aptidão” da natureza para uma conformidade a fins real – seriam exemplos disso as “formações cristalinas, a variada configuração das flores, ou a estrutura interna dos vegetais e animais” (EEKU AA:20, p.217). O que Kant quer destacar com essa consideração é a íntima relação, por assim dizer, entre sistema e seres organizados: esta é a hipótese que Kant emprega para expressar a relação entre as partes e o todo que encontramos na constituição interna das formas organizadas dos seres naturais, de modo que eu gostaria de examinar agora o princípio da conformidade a fins

²³⁷ “O princípio próprio da faculdade do juízo é, portanto, o seguinte: *a natureza especifica suas leis universais em leis empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em benefício da faculdade do juízo.* [...] Com isso, porém, essas formas mesmas não são pensadas como conformes a fins, mas apenas a relação delas entre si e a aptidão, em meio à sua grande diversidade, para um sistema lógico de conceitos empíricos”. (EEKU AA:20, p.216)

objetiva, já que aqui não é mais a natureza em sua totalidade que é pensada como sistema, mas sim os produtos da natureza, isto é, os corpos dos seres vivos. É mister caracterizar de maneira mais precisa o estatuto desta ideia no interior da terceira *Crítica*, pois é a partir da investigação kantiana acerca dos seres orgânicos como fins da natureza que se pode alcançar a ideia da natureza como um sistema global de fins no qual o gênero humano é o fim derradeiro.

É amplamente conhecida a famosa ideia mobilizada por Kant na introdução da terceira *Crítica* segundo a qual haveria “um abismo intransponível” entre natureza e liberdade, uma vez que do ponto de vista da primeira e da segunda *Crítica* conclui-se que os domínios da natureza e da liberdade estão separados de tal forma que o primeiro (sensível) não tem influência sobre o segundo (suprassensível), de modo que a faculdade do juízo, de acordo com o princípio da conformidade a fins da natureza, desempenha a função de possibilitar um *território comum* entre o entendimento (natureza) e a razão (liberdade):

Através da possibilidade de suas leis a priori para a natureza, o entendimento dá uma prova de que esta só é por nós conhecida como fenômeno, apontando ao mesmo tempo, portanto, para um substrato suprassensível dela – o qual, todavia, é deixado inteiramente *indeterminado*. Através do seu princípio a priori do julgamento da natureza segundo as possíveis leis particulares desta, a faculdade do juízo fornece ao seu substrato suprassensível (em nós como fora de nós) *determinabilidade pela faculdade intelectual*. A razão, por seu turno, *determina* esse mesmo substrato através da sua lei prática; e assim a faculdade do juízo torna possível a passagem do domínio do conceito da natureza ao domínio do conceito da liberdade. (KU AA:05, p.196)

O argumento kantiano na terceira *Crítica* parte da ideia de que para a compreensão adequada de um tipo de objeto da natureza, a saber, os seres orgânicos, exige-se que eles sejam concebidos como organizados segundo um fim (as razões para isso serão examinadas mais detidamente nas seções que se seguem); daí que, a partir desta exigência, seríamos conduzidos a supor que a natureza é um todo organizado sistematicamente em conformidade a um fim²³⁸ – já que, mesmo inacessível imediatamente ao entendimento, não há contradição em conceber a natureza segundo esse plano, pelo contrário! O princípio da conformidade a fins é o princípio transcendental da faculdade do juízo reflexionante, eis a forma do saber segundo a terceira via sugerida por KU. A faculdade do juízo na arquitetônica do sistema kantiano funciona como o território comum entre a razão (liberdade) e o entendimento (natureza). Ora, a faculdade do juízo é estética ou teleológica, mas para não distanciar do objetivo desse estudo dedicaremos atenção apenas a faculdade do juízo teleológica, pois é nela que se encontram os elementos que nos permitem articular a relação entre antropologia moral e filosofia da natureza.

²³⁸ GUYER, 2005, p.317

Graças ao princípio da conformidade a fins, desnuda-se uma outra abordagem na investigação da natureza: a teleologia. Se por natureza Kant entende a totalidade daquilo que existe segundo leis, pode-se explorar esta totalidade de duas maneiras, quais sejam, segundo a física ou segundo a metafísica. A física se utiliza do princípio da causalidade mecânica, porquanto a metafísica vai buscar para a natureza uma explicação teleológica, já que, conforme o próprio Kant sustenta, a razão tem direito de recorrer à teleologia onde a explicação da física se mostra insuficiente.²³⁹ Quando os princípios do entendimento não são adequados para a explicação da formação dos conceitos empíricos e para a unidade empírica da natureza, a faculdade do juízo reflexionante autoriza que possamos conceber a natureza como um sistema empírico *como se* a natureza obedecesse a leis distintas daquelas do entendimento humano. O conceito de ser orgânico implica existência de matéria, portanto, é acerca de objetos da natureza que se está a falar; mas também implica, na consideração de sua unidade, supor uma relação entre meios e fins que somente pode ser concebida a partir da ideia de um sistema de causas finais atuando na natureza.²⁴⁰ Ao mesmo tempo, pois, que a faculdade do juízo funda a exigência da conformidade a fins da natureza, funda também os limites precisos nos quais este princípio pode ser utilizado, pois, se não queremos nos enredar em uma regressão ao infinito no sistema de fins, é imperioso admitir um fim derradeiro que fundamenta o sistema de fins da natureza:

O efeito segundo o conceito da liberdade é o fim derradeiro, que (ou cujo fenômeno no mundo sensível) deve existir, razão pela qual se pressupõe a condição de sua possibilidade na natureza (do sujeito como ser sensível, ou seja, como ser humano). Aquilo que a

²³⁹ “Se por *natureza* se entende o conjunto de tudo o que existe de modo determinado segundo leis, tomado o mundo (enquanto propriamente assim chamado natureza) juntamente com sua causa suprema, então se pode tentar a investigação da natureza por dois caminhos (que, no primeiro caso, se denomina *física* e, no segundo, *metafísica*), ou pelo caminho meramente *teórico* ou pelo caminho *teleológico*, pelo último caminho, porém, enquanto *física*, apenas empregando fins tais que nos possam ser conhecidos pela experiência, enquanto *metafísica*, ao contrário, de acordo com seu ofício, apenas empregando um fim estabelecido pela razão pura para seu propósito. Mostrei algures que na metafísica a razão não pode, a seu bel-prazer, alcançar toda sua intenção pela via teórica da natureza (em vista do conhecimento de Deus) e que, portanto, lhe resta tão somente a via teleológica; de maneira que, não os fins da natureza, os quais assentam apenas em argumentos da experiência, mas um fim dado *a priori* de modo determinado pela razão pura prática (na ideia do Sumo Bem) deve completar o que falta à teoria insuficiente. Semelhante autorização e até mesmo necessidade de partirmos de um princípio teleológico ali onde a teoria nos abandona, eu busquei provar num pequeno ensaio sobre as raças humanas. Os dois casos, porém, contêm uma reivindicação à qual o entendimento se submete a contragosto e que pode dar suficiente pretexto a mal-entendidos. Em toda investigação da natureza a razão apela, com direito, primeiramente à teoria e, só depois, à determinação do fim. Nem a teleologia, nem a conformidade a fim prática pode reparar a falta da primeira. Ainda que possamos tornar assim tão manifesta a exatidão de nossa pressuposição a causas finais, sejam elas da natureza ou de nossa vontade, nós permanecemos sempre ignorantes relativamente às causas atuantes. Antes de tudo, essa demanda parece estar fundada lá onde (como naquele caso metafísico) devem mesmo preceder leis práticas para, primeiramente, indicar o fim em função do qual pretendo estipular o conceito de uma causa, o qual, de tal modo, em absolutamente nada diz respeito à natureza do objeto, parece, porém, ser simplesmente uma ocupação com nossas próprias intenções e necessidades”. (ÜGTP AA:08, pp.159-60)

²⁴⁰ MENEZES, 2000, p.224

pressupõe a priori sem levar em conta o aspecto prático, isto é, a faculdade do juízo, fornece, no conceito de uma finalidade da natureza, o conceito mediador entre os conceitos da natureza e o conceito da liberdade que torna possível a passagem da razão pura teórica à razão pura prática e da legalidade da primeira à finalidade da última; pois assim é conhecida a possibilidade do fim derradeiro, que só pode tornar-se efetivo na natureza e em concordância com suas leis. (KU AA:05, pp.195-96)

A teleologia não integra a ciência da natureza, uma vez que todos os juízos teleológicos são juízos reflexionantes e, portanto, não visam a um conhecimento objetivo como os juízos da ciência da natureza. Nesse sentido, o princípio da faculdade do juízo reflexionante permite trabalhar com a hipótese segundo a qual para a conexão das coisas segundo um conceito de causalidade distinto daquele da ciência da natureza é necessário assumir a existência de um outro tipo de causalidade, qual seja a, a causalidade teleológica. Ainda que este pressuposto seja indemonstrável para o entendimento, ele (o princípio da conformidade a fins) se mostra absolutamente necessário como um fio condutor que nos permite trabalhar no âmbito sensível na busca de leis, neste caso específico, leis morais (suprassensíveis), de modo que a teleologia é o instrumento que permite a Kant investigar no âmbito da natureza a manifestação dos fins da razão. A teleologia não determina nenhum objeto e não atribui à natureza nenhum tipo de atividade real; a teleologia enquanto princípio da faculdade do juízo se limita apenas à subsunção das formas e leis particulares empíricas da natureza a uma lei geral que ela (a faculdade do juízo) extrai de si mesma com vistas a estabelecer, para a multiplicidade dos conhecimentos empíricos (as especificações da natureza), uma unidade sistemática concebida dentro de um ordem de meios e fins racionalmente fundado. A ideia de fim, face à ciência da natureza (o conhecimento objetivo), tem apenas um sentido *regulativo*, que se presta apenas ao encadeamento das experiências particulares, produzindo um ordenamento racional.²⁴¹ O conceito da conformidade a fins, portanto, nos permite pensar a conexão dos fenômenos naturais, segundo leis empíricas, a partir da ideia de que a natureza está organizada segundo uma plano no qual as leis reinantes na natureza conduzem-na ao desenvolvimento gradual rumo a uma ordem derradeira na qual poder-se-ia concretizar justamente autorrealização de algo, e no caso de seres orgânicos como o ser humano, a autorrealização moral do gênero humano.

3.4 – A conformidade a fins objetiva como princípio explicativo da organização dos seres vivos.

²⁴¹ MENEZES, 2000, pp.230-31

Logo nas primeiras páginas da crítica da faculdade do juízo teleológico, Kant se esforça por dirimir mal-entendidos acerca daquilo que poderia ser considerado uma conformidade a fins objetiva da natureza. Para caracterizar um fim da natureza, Kant utiliza uma árvore como exemplo, e isso é feito para explicar algo seminal: segundo a definição kantiana, um fim natural é “uma coisa [que] é *causa e efeito por si mesma*” (KU AA:05, p.370). Kant sustenta que ser causa e efeito por si mesmo é algo próprio de uma causalidade que vai além do simples conceito de causalidade mecânica, pois este tipo de causalidade – a que é causa e efeito por si mesma – demanda a referência a um fim determinado. Entendamos melhor em que consiste o fato de uma coisa ser causa e efeito por si mesma, e para isso analisemos o exemplo da árvore que nos foi fornecido por Kant, pois tal exemplo permite compreender os três sentidos nos quais uma coisa é causa e efeito por si mesma:

- 1) Uma árvore produz outra árvore de sua própria espécie. Ao reproduzir-se, a árvore é causa, pois está produzindo um outro ente; mas é ao mesmo tempo efeito pois está produzindo a si mesma, enquanto espécie. A árvore é, pois, efeito e causa, nesse exemplo, *por si mesma*;
- 2) Durante o decurso de sua existência, a árvore produz a si mesma enquanto indivíduo através da assimilação da matéria bruta, que lhe serve de alimento, e da composição de si mesma a partir desta matéria bruta. O seu crescimento e desenvolvimento é um efeito do qual ela mesma é a causa.
- 3) Uma árvore é causa e efeito de si mesma no sentido de que a preservação de cada uma de suas partes depende a preservação de todas partes, e da preservação de todas as partes depende a preservação da árvore enquanto unidade orgânica, daí a árvore ser causa e efeito de si mesma.

Estes três sentidos são retomados por Kant no §65 da KU, de modo que é importante mantê-los em mente com vistas à compreensão do porquê as formas orgânicas devem ser julgadas teleologicamente. Os seres orgânicos são capazes não somente de produzir outros seres orgânicos da mesma espécie, mas também de desenvolverem a si mesmos; de modo que cada uma das partes que os compõem é causa e efeito de sua organização, portanto, de sua unidade. Tais características não se encontram nos produtos da natureza, que, como simples agregados, poderiam ser perfeitamente explicados pela causalidade mecânica. Por isso, ao tentar compreender as estruturas que compõem os seres orgânicos, é forçoso para o sujeito que julga remeter estas estruturas a um fim que esteja no fundamento desta forma específica de causalidade da natureza. O que eu quero salientar aqui é que Kant, em sua caracterização do

que é um fim natural, está interessado fundamentalmente na “organização interna” dos seres orgânicos, isto é, na *dependência das partes em relação ao todo*. Kant identifica nesta dependência das partes em relação ao todo uma relação direta com a conformidade a fins objetiva da natureza: a dependência das partes em relação ao todo é a característica precípua dos objetos considerados como fins da natureza.²⁴² As atividades das partes que compõem a estrutura de um todo orgânico estão internamente relacionadas, elas se adaptam uma a outra e às mudanças de circunstâncias em vista da preservação do todo. As partes de um corpo orgânico e suas atividades, assim, parecem estar mais intimamente ligadas umas às outras do que nos corpos inorgânicos, uma vez que nos corpos orgânicos as partes que o compõe desempenham suas funções, isto é, são o que são e fazem o que fazem somente quando são partes que integram um todo.²⁴³

Neste contexto, Kant sustenta que deveríamos julgar apenas o funcionamento interno dos organismos vivos de maneira teleológica. O que Kant aqui está reivindicando é a seguinte tese: não se trata de dizer que *poderíamos* nos valer de princípios teleológicos de maneira regulativa (como no caso do Apêndice da KrV) no intuito de descobrir leis causais eficientes ou para sugerir que estas leis causais possam ser unificadas. Ao contrário, a reivindicação kantiana na terceira *Crítica* é mais forte: a tese aqui é a de nós *devemos* julgar os organismos naturais de maneira teleológica, pois a causalidade eficiente se mostra insuficiente, conforme explicamos no capítulo anterior (seção 2.6). Kant sustenta que um organismo é algo “somente possível como fim (*als Zweck möglich sei*)” (KU AA:05, p.369), daí por que nossas considerações sobre tais objetos exigem o “conceito de um propósito final (*scopus*) da natureza” (KU AA:05, p.378), e nós *somente podemos* considerar estes objetos “segundo o conceito das causas finais” (KU AA:05, p.380). Surge daqui a famosa formulação de Kant segundo a qual é impossível que exista um “Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama” (KU AA:05, p.400).

Pois quando, por exemplo, mencionamos a estrutura de um pássaro, a cavidade em seus ossos, a disposição de suas asas para o movimento e da cauda para o direcionamento etc., dizemos que tudo isso é contingente no mais alto grau segundo o mero *nexus effectivus* na natureza, sem precisar recorrer a um tipo especial de causalidade, qual seja, a dos fins

²⁴² KU AA:05, p.373: “Se uma coisa deve, porém, como produto da natureza, conter em si mesma e em sua possibilidade interna uma relação à fins, isto é, somente ser possível como fim da natureza e sem a causalidade dos conceitos de seres racionais fora dela, então se requer, *em segundo lugar*, que as suas partes se liguem à unidade de um todo em virtude de serem reciprocamente causas e efeitos umas das outras. Pois somente desse modo é possível que, inversamente (reciprocamente), a ideia do todo determine, por seu turno, a forma e ligação de todas as partes - não como causa (pois neste caso a coisa seria um produto da arte), mas como fundamento cognitivo, para aquele que a julga, da unidade sistemática da forma e ligação de todo o diverso contido na matéria dada”.

²⁴³ Cf. ZUCKERT, 2005, pp. 100-01

(*nexus finalis*); ou seja, dizemos que a natureza, considerada como mero mecanismo, poderia ter-se estruturado de mil outras maneiras sem esbarrar justamente na unidade segundo tal princípio, e que, portanto, é somente fora do conceito da natureza, não nele, que podemos esperar encontrar algum fundamento a priori para essa unidade. (KU AA:05, p.360).

A ideia é a de que as estruturas dos corpos dos seres vivos não podem ser explicadas mecanicamente – segundo o *nexus effectivus* –, o que leva Kant a assumir que a explicação físico-mecânica, e noção de natureza por ela construída, é insuficiente para oferecer uma explicação apropriada para a organização *dos seres vivos*, por isso, seria imperioso buscar um novo modelo de explicação capaz de contemplar a explicação para que tais estruturas existam de tal e tal modo – é preciso ampliar o conceito de natureza para além do conceito físico-mecânico.

Kant inicia o §65 de KU retomando a noção de *nexus effectivus* para ressaltar a possibilidade de estabelecer uma forma de causalidade em que causa e efeito se determinam de modo recíproco. Nos termos de Kant:

A conexão causal, na medida em que só é pensada pelo entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) sempre descendente; e as próprias coisas que, como efeitos, pressupõem outras coisas como causas, não podem ser ao mesmo tempo, reciprocamente, causas destas. Esta conexão causal é denominada conexão das causas eficientes (*nexus effectivus*). Em contrapartida, no entanto, pode também ser pensada uma conexão causal segundo um conceito da razão (de fins) que, se considerada como uma série, traria consigo uma dependência tanto ascendente como descendente, na qual a coisa que é em um momento caracterizada como efeito também merece, na ascendente, o nome de uma causa daquela coisa de que é o efeito. [...] Esta conexão causal é denominada conexão das causas finais (*nexus finalis*). Poder-se-ia, de maneira talvez mais apropriada, chamar a primeira de conexão das causas reais, e a última de conexão das causas ideais, pois essa denominação já inclui a ideia de que não pode haver mais do que essas duas espécies de causalidade. (KU AA:05, p.372-73)

O conceito de causa, gerado pelo entendimento (*nexus effectivus*), é aquele que estabelece uma regra para a sucessão dos eventos no tempo: B sucede A como um efeito sucede sua causa. Neste contexto, B é o efeito que se segue *necessariamente* de A, mas não pode “ser ao mesmo tempo, reciprocamente” causa de A. É no conceito de fim que encontramos a possibilidade para estabelecer uma forma de causalidade que viabilize a reciprocidade entre o efeito e a causa. Neste tipo especial de causalidade, a série de causas e efeitos é uma via de mão dupla: um fim é a causa da produção de um objeto, ao mesmo tempo em que é o resultado daquilo que foi produzido. Como exemplo desta forma de causalidade, Kant utiliza uma casa como analogia, pois os possíveis rendimentos que possam ser obtidos com o aluguel da casa é a *causa* para sua construção, ao mesmo tempo em que, depois de construída, a casa é *causa* dos rendimentos

obtidos com seu aluguel. Neste contexto, Kant anuncia a primeira das condições por meio das quais a faculdade do juízo reflexionante pode assumir um objeto como um fim natural:

Para uma coisa como fim da natureza se requer *primeiramente* que as partes (no que diz respeito à sua existência e à sua forma) somente sejam possíveis por sua relação com o todo. Pois a própria coisa é um fim e, por conseguinte, está compreendida sob um conceito ou ideia que tem de determinar a priori tudo o que deve estar contido nela. (KU AA:05, p.373).

Segundo esta primeira condição, uma coisa como fim natural é aquela na qual as partes que a compõe somente são possíveis nas relações desta com o todo. Neste sentido, a coisa é concebida como tendo sido produzida segundo uma causalidade que é determinada a partir de um conceito ou ideia – o fim – em função do(a) qual as partes estão organizadas do modo como estão e desempenham funções específicas.

Embora se pudesse estabelecer alguma analogia com os produtos da arte, tal analogia seria insuficiente para explicar precisamente o que significa a finalidade da natureza. A causalidade do objeto da arte é exterior ao próprio objeto, o objeto da arte carece do artista para ser produzido; já nos seres vivos organizados, a causalidade é interna ao próprio objeto, o ser vivo é causa e efeito de si mesmo. A passagem acima não nos permite distinguir entre a obra de arte e o organismo, e não nos informa nada acerca do princípio de organização interno dos seres vivos. No prosseguimento da passagem supracitada, Kant diz que conceber uma coisa como sendo possível somente por meio da referência das partes em relação ao todo poderia muito bem ser o produto de uma causa outra em relação à matéria das partes que compõem esta coisa. Poderíamos pensar em um relógio, onde as engrenagens são o que são apenas por meio de sua referência ao todo (o relógio), todavia, as engrenagens foram produzidas por uma causalidade que lhes é exterior, já que se trata da inteligência do relojoeiro que construiu as engrenagens e o relógio. Ocorre que nos seres vivos o princípio que organiza as partes que o compõem parece existir um *princípio interno à própria matéria* das partes. Esta é a segunda condição imposta por Kant para que se possa considerar uma coisa como fim da natureza:

Se uma coisa deve, porém, como produto da natureza, conter em si mesma e em sua possibilidade interna uma relação à fins, isto é, somente ser possível como fim da natureza e sem a causalidade dos conceitos de seres racionais fora dela, então se requer, *em segundo lugar*, que as suas partes se liguem à unidade de um todo em virtude de serem reciprocamente causas e efeitos umas das outras. Pois somente desse modo é possível que, inversamente (reciprocamente), a ideia do todo determine, por seu turno, a forma e ligação de todas as partes – não como causa (pois neste caso a coisa seria um produto da arte), mas como fundamento cognitivo, para aquele que a julga, da unidade sistemática da forma e ligação de todo o diverso contido na matéria dada. (KU AA:05, p.373)

Na primeira condição, a reciprocidade entre o todo e as partes não era exigida para o julgamento de uma coisa como produto da natureza, e sob ela [a primeira condição] caberiam tanto os produtos da natureza quanto os produtos da arte. Com esta segunda condição, é interposta a exigência de um “critério interno” em relação ao fim. No produto da arte, a ideia do todo é uma causa que organiza o objeto e impõe à matéria a unidade de suas partes componentes exteriormente. No caso do produto da natureza, a ideia do todo é ela própria o fundamento a partir do qual se pode estabelecer um conhecimento da unidade da forma do objeto e da ligação das partes que compõem este objeto. A limitação da analogia da técnica da natureza e aquela da arte humana é a pedra de toque de uma crítica da faculdade do juízo teleológica, uma vez que sob o pressuposto de que a ideia de um todo é o que orienta nosso conhecimento acerca do modo como as partes de um objeto estão organizadas, a partir do julgamento que fazemos sobre este objeto com um produto da natureza, nada afirmamos acerca da natureza do objeto. A ideia do todo é tão somente o fundamento da forma e da ligação entre as partes do objeto, de modo que não poderíamos saber se um entendimento de natureza distinta do nosso (um entendimento não discursivo, portanto) poderia explicar o modo de organização dos produtos da natureza a partir de princípios meramente mecânicos. Sob este aspecto, o juízo teleológico (como um juízo reflexionante) apenas torna explícito o funcionamento de nossas faculdades de conhecimento. O juízo que postula conformidade a fins aos produtos da natureza nada determina sobre o objeto ao qual faz referência, ele apenas torna manifesto que, a partir das peculiaridades de nossas faculdades de conhecimento, somente podemos atribuir inteligibilidade aos produtos da natureza que se apresentem como sistemas organizados na medida em que julgamos tais produtos *como se* eles tivessem sido produzidos por uma causalidade que opera segundo fins.

Assim, se na primeira condição o peso do argumento recaía sobre o todo, na segunda condição ele recai sobre as partes. Anteriormente, o todo era tido como condição de possibilidade das partes; agora, as partes também devem ser consideradas como condição de possibilidade do todo. Nesse sentido, se a forma de um produto da natureza deve ter em sua necessidade interna uma relação à fins, seria preciso não só que o todo fosse a causa da ligação das partes entre si, mas que as partes também fossem a causa da geração do todo. É isto que fundamentalmente diferencia os produtos da arte e os produtos da natureza, já que nos primeiros não existe nenhuma necessidade interna da respectiva forma deste objeto, tampouco a causalidade que o produziu não é interna a ele.

3.5 – A natureza com um sistema de fins: a conformidade a fins relativa

Até este momento de nosso exame, reconstruímos o argumento kantiano que parte do conceito de conformidade a fins enquanto princípio transcendental da faculdade do juízo reflexionante, o que permitiu conceber a natureza sob a ideia de um sistema no qual as suas múltiplas formas e leis podem ser sempre remetidos a outros conceitos e leis mais gerais. Na seção anterior, examinamos o conceito de conformidade a fins objetiva, que é o princípio que nos permite julgar os certos produtos da natureza – nomeadamente os seres vivos – como fins naturais. Agora, passemos ao esclarecimento do conceito de conformidade a fins relativa, que é o conceito que permite relacionar os produtos naturais (os seres vivos) uns com os outros, uma vez que o conceito de conformidade a fins relativa permite a interconexão dos diversos fins da natureza em um *sistema geral de fins*, algo que nos autoriza compreender a natureza a partir de um princípio teleológico, portanto, organizada segundo um plano.

Segundo o que já foi apresentado anteriormente, aqueles produtos da natureza, cujas partes são causa e efeito do todo, isto é, aqueles produtos nos quais a ideia do todo, organiza as partes e, ao mesmo tempo, as partes organizam o todo, exigindo, para tanto, serem pensados segundo um conceito de fim que se encontre como o fundamento de sua reciprocidade. Por isso, o conceito de fim natural (o ser vivo organizado) é o que confere realidade objetiva ao conceito de *fim da natureza* e assim é estabelecido à ciência da natureza um fundamento teleológico. Que o conceito de fim natural leve ao conceito de fim da natureza não parece ser difícil de compreender, mas é preciso definir por que a partir do conceito de fim natural seguir-se a realidade objetiva do conceito de fim da natureza. O §63 de KU procura distinguir a conformidade a fins relativa e a conformidade a fins interna (objetiva). Conforme já explicamos, a conformidade a fins objetiva é aquela que nos obriga a conceber certos produtos da natureza como possuidores de um tipo peculiar de causalidade que não podemos explicar senão a partir da referência a um conceito de fim. A conformidade a fins relativa é aquela cujo fim não se encontra no próprio objeto, mas em um outro objeto ao qual é referido. Sobre isso, Kant argumenta:

A experiência só conduz nossa faculdade do juízo ao conceito de uma finalidade objetiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, quando temos de julgar uma relação entre a causa e o efeito que só nos sentimos capazes de considerar conforme a lei se colocamos no fundamento da causalidade da causa a ideia do seu efeito como condição de sua possibilidade. Mas isso pode acontecer de duas maneiras: ou quando consideramos o efeito imediatamente como produto artístico, ou quando o consideramos como meio para a arte de outros possíveis seres da natureza, ou seja, ou como fim, ou como meio para o uso conforme a fins de outras causas. A última finalidade se chama utilidade (para seres humanos), ou também conveniência (para todas as demais criaturas), e é meramente

relativa; ao passo que a primeira é uma finalidade interna dos seres naturais. (KU AA:05, pp.366-67).

O raciocínio que sustenta o argumento acima é o seguinte: existem animais herbívoros, logo, é preciso que exista vegetação para alimentar estes animais. Para que exista vegetação é preciso que o solo seja fértil e que existam condições climáticas propícias. A vegetação, por seu turno, deve existir em uma quantidade tal que possa ser suficiente para alimentar os herbívoros que dela se alimentam. Os herbívoros por sua vez existem para servir de alimento para os animais carnívoros, e estes existiriam para se alimentar dos herbívoros para que estes não se multiplicassem desordenadamente de modo a não haver alimento suficiente, comprometendo assim o equilíbrio do meio ambiente. A conformidade a fins relativa nos leva a tomar a natureza como um sistema de fins nos quais os seres naturais estão relacionados uns com os outros segundo a sua utilidade (como se a existência de um fosse o meio para a existência de outro). A este sistema Kant dá o nome de “sistema de fins” (KU §67) e é a possibilidade de um tal sistema que Kant tem em mente quando fala em “nosso conhecimento teleológico da natureza” (KU AA:05, p.378).

O sistema de fins é a ideia de acordo com a qual os objetos da natureza são concebidos em uma relação segundo de conveniência de uns para os outros, isto é, uma relação recíproca entre meios e fins, de modo que com base neste raciocínio um destes objetos deve ser um fim incondicionado da natureza, pois do contrário os outros não poderiam ser meios. Conforme dissemos, é no conceito de fim natural que o conceito de fim da natureza encontra realidade objetiva, nesse sentido, torna-se compreensível o porquê de a partir da existência dos fins naturais (os seres vivos organizados) ser possível conceber ideia de acordo com a qual a natureza possa ser representada como um “sistema de fins”.²⁴⁴ A existência dos seres vivos organizados é a “evidência” que nos permitiria inferir a ideia da natureza como um sistema de fins. Neste sistema, os produtos da natureza são relacionados uns com os outros *como se a*

²⁴⁴ Sob este ponto argumenta Kant: “O que é claro é que, se assumimos isso como um fim da natureza, também precisamos assumir como um fim, ainda que apenas relativo, aquela areia para a qual a antiga praia e o recuo do mar foram os meios; pois, na série dos membros subordinados uns aos outros em uma conexão finalística, cada membro intermediário tem de ser considerado um fim (ainda que não um fim último) para o qual a sua causa mais próxima é o meio. Do mesmo modo, se um dia deveria haver no mundo vacas, ovelhas, cavalos etc., era preciso que houvesse mato na terra; mas também era preciso que houvesse ervas salgadas no deserto, se os camelos deveriam prosperar; e estes e outros animais herbívoros teriam de existir em grande quantidade, se deveria haver lobos, tigres e leões. Portanto, a finalidade objetiva, que se funda na conveniência, não é uma finalidade objetiva das coisas em si mesmas, como se a areia, por si mesma, como efeito de sua causa, o mar, não pudesse ser compreendida sem atribuir um fim a este último, e sem considerar o efeito, a areia, como um produto artístico. Ela é uma finalidade meramente relativa e contingente para a coisa mesma a que é atribuída; e, ainda que, entre os exemplos apresentados, os tipos de erva devam ser julgados, por si mesmos, como produtos organizados da natureza, portanto ricos em arte, em relação aos animais que deles se alimentam eles são considerados mera matéria bruta”. (KU AA:05, pp.367-68)

existência de um fosse o meio para a existência do outro. Ora, mas esta pressuposição é insuficiente, já que, se são os seres vivos organizados a evidência que nos permite assumir a natureza como um sistema de fins, o sistema de fins exigirá que exista um ser que seja *fim em si mesmo*, do contrário estaríamos presos em um círculo vicioso de relações entre meios e fins, um que não nos permitiria estabelecer o fim último em relação ao qual todos os outros se articulam em uma série. Antes de passarmos a isso é conveniente estabelecer os sentidos nos quais um fim da natureza pode ser tomado como fim em si mesmo.

Em uma primeira acepção, julgamos os seres vivos organizados segundo o princípio da conformidade a fins interna (objetiva) e, dessa forma, consideramo-los como fins em si mesmos, isto é, como causa da necessidade de sua organização interna. Em uma segunda acepção, julgamos os seres vivos organizados segundo a conformidade a fins externa (relativa), e assim relacionamo-los uns aos outros segundo a utilidade (conveniência). Nesta segunda acepção, um dos objetos deixa de ser fim em si mesmo, pois ele é apenas meio para a existência do outro (ainda que do ponto de vista da conformidade a fins interna, ambos sejam fins em si mesmos). Tomemos o exemplo dos animais herbívoros oferecido acima: evidentemente, os animais herbívoros são seres vivos organizados, logo, do ponto de vista da conformidade a fins interna eles são fins em si mesmos (eles devem ser julgados como matéria organizada segundo o esquema da causa e efeito recíprocos). Todavia, quando considerados sob o prisma da conformidade a fins relativa, ou seja, do ponto de vista de sua utilidade para a existência dos outros seres da natureza (servirem de alimentos para os animais carnívoros), eles devem ser considerados tão só “mera matéria bruta” (KU AA:05, p.368). Por isso, Kant insiste que devemos diferenciar a conformidade a fins interna (objetiva) da conformidade a fins externa (relativa), já que tal diferenciação é decisiva para o próprio projeto kantiano de retomada do conceito de teleologia.²⁴⁵

²⁴⁵ Sobre este ponto eu gostaria de citar o comentário de Francesca Menegoni que é decisivo para interpretar esta distinção. Diz a comentadora: “Due sono le forme possibili della: finalit  reale o materiale. La prima, sinonimo di utilit  o convenienza,   semplicemente *esterna* o *relativa*. Si tratta infatti di un principio posto tutto sotto il segno del rimando- a, dell'essere-per o in-vista-di, del riferirsi a persone o a cose all'interno della relazione mezzi fini. La definizione di questa forma di: finalit  dice infatti: «Per: finalit  esterna intendo quella per cui una cosa della natura sta ad un'altra come mezzo a fine». Elementi della natura possono essere considerati come dotati di una: finalit  esterna quando siano considerati come mezzi utili a qualche scopo. In questo caso si individua nel mezzo la causa prossima per il prodursi di un effetto. Questo modo di considerare la natura d  luogo ad una considerazione :finalistica ingenua, che Kant non manca di sottolineare anche con un certo umorismo. Considerare quali esempi di: finalismo l' azione dei fiumi che trasportano *humus* utile alla vegetazione estendendo il terreno coltivabile, o il depositarsi della sabbia come terreno favorevole alla crescita di foreste di pini, o ancora l'esistenza del riscolo nei deserti per i cammelli, dell'erba nei pascoli per il nutrimento di pecore, buoi e cavalli, degli erbivori in funzione dei carnivori non significa considerare questi aspetti della natura in s , nella loro: finalit  intrinseca, ma in un'ottica *relativa* e *accidentale*. Quando poi questi aspetti della natura vengano posti in relazione all'uomo, il ridicolo diviene grottesco, come nel caso in cui si valutino l'azione protettiva svolta dalla neve nei paesi freddi nei confronti

Segundo a conformidade a fins interna (objetiva), estamos a nos perguntar pela razão da existência dos seres, enquanto que segundo a conformidade a fins externa (relativa) apenas nos perguntamos pela possibilidade da coisa, daí a ideia de utilidade presente quando consideramos os seres vivos organizados segundo a conformidade a fins externa (relativa): para que existe a vegetação? Para alimentar os animais herbívoros. Para que existem, então, os animais herbívoros? Para alimentar os animais carnívoros. E para que existem aos animais carnívoros? Etc., etc., etc. Deste modo, nota-se que ou se encontra um ser da natureza que seja a razão da existência de todos, isto é, um ser que ele próprio não é meio para a existência de outros seres, mas para o qual a existência dos outros é meio, ou se encontra um ser que é fim em si mesmo, caso contrário a pergunta “para quê” seguirá *ad infinitum*. A pergunta pela razão da existência dos seres naturais deve nos conduzir, portanto, à ideia de um fim que não carece de nenhum outro fim que lhe sirva de condição. Temos aí a definição de fim derradeiro (*Endzweck*): “Fim derradeiro é o fim que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade” (KU AA:05, p. 434).

A partir destas considerações, se coloca diante de nós o seguinte problema: na natureza não existe nada que “como um ser sensível cujo fundamento de determinação, que nela se encontra, não seja por seu turno condicionado” (KU AA:05, p.435). Nesse sentido, para que a natureza seja encarada como um sistema de fins, é necessário que encontremos um fim que seja ao mesmo tempo um fim incondicionado que não se encontra, ele mesmo, na natureza. Ora, como se sabe, a resposta de Kant é: este fim incondicionado é o ser humano. O argumento se desenrola da seguinte maneira: a vegetação serve para alimentação dos herbívoros; os herbívoros existem para alimentar os carnívoros, e assim por diante. Todavia, Kant sustenta que numa série de fins exteriores da natureza, o gênero humano ocupa a posição mais elevada, uma

delle sementi, il suo consentire il trasporto di cose e persone per mezzo delle slitte trainate da renne (animali facilmente addomesticabili che si nutrono di muschi estratti dalla neve), oppure l'esistenza nell'oceano glaciale di animali che forniscono olio, materiale combustibile, nutrimento, vestiti ecc., come mezzi utili a consentire la vita in quelle regioni inospitali di groenlandesi, lapponi, samoiedi, iacuti ecc., come se l'esistenza di questi e altri aspetti della natura non avesse senso al di fuori di tale considerazione utilitaristica” (MENEGONI, 2008, pp.126-27). Ela prossegue dizendo: “Questo principio è quello della finalità interna, le cui proprietà euristiche vengono soprattutto allo scoperto quando lo si applichi alla comprensione dell'organismo vivente. L'essenziale di ogni organismo vivente è dato dal fatto di essere principio della propria organizzazione, del proprio mantenimento e della propria riproduzione, per il nesso che lega il tutto dell'organismo con le parti che lo compongono, poiché il tutto esiste in vista delle parti e queste esistono in funzione dell'intero di cui sono parti. L'organismo è causa ed effetto di se stesso, in quanto, non dipendendo da altro che da sé, esso è principio della propria organizzazione. Questo fatto ha importanti conseguenze non solo per ciò che riguarda le concrete -possibilità conoscitive dell'applicazione del principio della finalità interna alle scienze empiriche della natura, ma anche per l'opportunità, che tale principio offre, di rimarcare un'ulteriore affinità tematica e strutturale tra le tematiche trattate nelle due parti della *Critica del Giudizio*” (MENEGONI, 2008, p.133).

vez que, enquanto ser dotado de razão e entendimento, o ser humano é o único capaz de colocar sob seu domínio todos os outros seres da natureza. A seguinte afirmação corrobora isso:

Para que existem todos esses reinos da natureza? Para o ser humano, para os diversos usos que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas essas criaturas; e ele é o fim último da criação aqui na Terra, pois é o único nela que pode elaborar um conceito de fins e, através de sua razão, construir um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas em finalidade. (KU AA:05, pp.426-27).

Não há nada que impeça pensar que a existência do gênero humano é para moderar o crescimento desenfreado das populações de animais; ou que os carnívoros existam para conter o crescimento da população de herbívoros; ou ainda, que os herbívoros existam para conter o crescimento desenfreado da vegetação. Não haveria, portanto, nenhum impedimento para que o gênero perca o seu posto de “senhor da natureza”, nada nos impediria de inverter a série de fins exteriores da natureza, como supostamente teria feito Lineu, e então inverter a posição do gênero humano para aquela de um outro ser que existe como meio para outra coisa. O único meio de evitar isso, me parece, é mostrar *que o gênero humano é capaz de justificar a si próprio como “fim derradeiro” do sistema de fins da natureza.*

Apesar da possibilidade de inversão da série hierárquica dos fins no sistema de fins da natureza, Kant se mantém firme em sua posição de que o gênero humano é o fim derradeiro no sistema da natureza. Todavia, o que Kant quer ao aventar a possibilidade de inversão da série é salientar a dificuldade sobre a decidibilidade do sentido da série de fins no sistema da natureza, pois parece haver uma dificuldade (à primeira vista) insolúvel segundo a qual o fim derradeiro é ao mesmo tempo um fim da natureza e um fim incondicionado, portanto, um fim que não pode ser dado na natureza:

Se, no entanto, percorremos toda a natureza, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse aspirar ao privilégio de ser um fim derradeiro da criação; e pode-se até mesmo provar a priori que aquele que ainda poderia ser talvez um *fim último* para a natureza (*für die Natur ein letzter Zweck*) não poderia jamais, com todas as determinações e propriedades imagináveis com que se pudesse equipá-lo, ser um *fim derradeiro* enquanto coisa da natureza (*doch als Naturding niemals ein Endzweck sein könne*). (KU AA:05, p.426)

O fim que dá sentido à série, o fim derradeiro, deve ser um fim em si mesmo. Todavia, um fim em si mesmo é um fim que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade, ou seja, é um fim incondicionado. O fim derradeiro é o fim último para a natureza, mas não simplesmente “enquanto coisa da natureza”; o fim último deve ser um ente que possa ser considerado “enquanto coisa da natureza” e ao mesmo tempo como independente da natureza.

Tal ente não pode ser outro, senão, o ser humano, e isso pode ser constatado por um trecho decisivo da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant afirma:

Ora, o ser humano encontra efetivamente dentro de si uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas até de si mesmo na medida em que é afetado por objetos, e tal, é a razão. [...] Por isso *enquanto inteligência* (portanto, não do lado de suas forças inferiores), um ser racional tem de se ver não como pertencendo ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; por conseguinte, ele tem dois pontos de vista a partir dos quais pode se considerar e vir a conhecer leis do uso de suas forças: *primeiro*, na medida em que pertence ao mundo sensível sob leis da natureza (heteronomia), *segundo*, enquanto pertencente ao mundo inteligível, sob leis que independem da natureza, sejam, não empíricas, mas fundadas na razão apenas. (GMS AA:04, p.453)

Somente segundo as determinações da razão pura prática é que podemos encontrar fins incondicionados e é somente recorrendo ao ponto de vista da razão pura prática que o ser humano pode se considerar ao mesmo tempo *parte integrante da natureza e livre de suas determinações*. O renovado recurso ao duplo ponto de vista sobre o objeto – criado na primeira *Crítica* com a distinção entre fenômeno e coisa em si, entre sensível e inteligível – permite a Kant, analogamente, representar aqui o ser humano como sendo uma parte integrante da natureza, determinado segundo os desígnios desta, contudo, o ser humano também pode ser considerado independentemente da natureza, quer dizer, “autônomo”.

O recurso ao duplo ponto de vista é o que permite a Kant resolver a dificuldade concernente ao fim derradeiro que deve ser ao mesmo tempo um ser da natureza e independente dela. O duplo ponto de vista nos permite encontrar um ser na natureza que é o fim último na série dos fins exteriores do sistema da natureza, mas que, sendo fim em si mesmo, é ao mesmo tempo (não sob o mesmo aspecto!) o fim derradeiro deste sistema de fins da natureza. A seguinte passagem do §82 de KU confirma essa hipótese:

Como o único ser na terra que possui entendimento, portanto uma faculdade de voluntariamente colocar-se fins para si mesmo, ele é o legítimo senhor da natureza e, se esta é considerada um sistema teleológico, ele é o fim último da natureza no que diz respeito à sua destinação; sempre sob a condição, todavia, de compreendê-lo e ter a vontade de dar a ela e a si próprio uma tal relação final que possa ser satisfeita por si mesma independentemente da natureza, ou seja, ser um fim derradeiro – o qual, no entanto, não deve jamais ser buscado na natureza. (KU AA:05, p.431).

O ser humano, enquanto animal, portanto, é parte da natureza como todos os outros animais e é determinado pelas leis universais da natureza. Mas, simultaneamente, está dentro das forças do ser humano fazer de si mesmo um animal racional, independentemente das leis e desígnios da natureza. Ora, o desenvolvimento do ser humano com vistas a se tornar um animal racional é a capacidade do *gênero humano* de agir segundo fins determinados, nomeadamente, fins

morais. Ao determinar-se a si mesmo a agir em vista de fins morais, o ser humano faz de si próprio um fim derradeiro, portanto, o ser humano é o único apto a ser o fim derradeiro do sistema de fins da natureza por ser o único ser na natureza capaz de se determinar segundo fins independentes da natureza.

3.6 – Antropologia moral e teleologia: Elementos para uma contextualização.

Antes de passarmos a analisar a tese kantiana de que o gênero humano é o fim derradeiro do sistema teleológico da natureza e das implicações disso para a filosofia da história kantiana, alguns esclarecimentos são necessários. A antropologia moral (teoria do ser humano) concebida no bojo de uma filosofia da natureza, por intermédio de uma doutrina teleológica tal como se encontra na KU permite a Kant revisitar a temática do progresso moral do gênero humano, que fora explorada pelos opúsculos de filosofia da história da década de 1780. Com a discussão iniciada em 1784 com IaG, a partir da reivindicação segundo a qual a história deve ser compreendida a partir de “uma doutrina teleológica da natureza”, passando pela “narrativa” da história progressiva do gênero humano em MAM em 1786, o tema do progresso moral é revisitado por Kant e encontra seu ponto culminante no §83 da KU, onde se encontra a mais “provocativa e mais desafiadora tese de toda a obra de Kant”, qual seja: “o ser humano é o fim derradeiro da natureza”.²⁴⁶ Em realidade, a tese de Kant é muito mais forte, pois para ele o ser humano não somente é o fim derradeiro do sistema da natureza, mas também o seu senhor:

Como o único ser na terra que possui entendimento, portanto uma faculdade de voluntariamente colocar-se fins para si mesmo, ele [o gênero humano] é o legítimo senhor da natureza (*ist er zwar betitelter Herr der Natur*) e, se esta é considerada um sistema teleológico (KU AA:05, p.431).

O sintagma, no original, “[...] *ist er zwar betitelter Herr der Natur* [...]”, talvez pudesse ser melhor vertido para o português como “ele é de fato o senhor titulado da natureza”, pois o vernáculo “*betitelter*” remete à ideia de alguém que é dotado de um *titulum*, isto é, de uma base jurídica capaz de legitimar a sua posse sobre alguma coisa.²⁴⁷ Nesse sentido, quando Kant reivindica que o gênero humano é o senhor titulado da natureza, ele se refere a uma reivindicação de cunho jurídico-moral, de modo que sua filosofia da natureza (tomada aqui no

²⁴⁶ Na análise que se segue, nosso interlocutor fundamental é HÖFFE, Otfried ‘Der Mensch als Endzweck’ In: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. (Klassiker Auslegen, Band 33)

²⁴⁷ Cf. MS AA:06, p.260

contexto de KU) passa a se entrelaçar com sua filosofia moral, especificamente, com a parte relativa ao direito nesta última. O §83 também revela o interesse sistêmico e a função mediadora que a terceira *Crítica* desempenha dentro do pensamento kantiano, pois sua tentativa de superar o abismo entre a natureza e a liberdade é realizada a partir do recurso a uma terceira faculdade do ânimo, uma que pudesse realizar a passagem entre os âmbitos sensível e suprassensível, qual seja, a faculdade do juízo. A passagem da natureza à liberdade se dá exatamente com a faculdade do juízo reflexionante teleológica, porquanto ela viabiliza, legitimamente, pensar que o gênero humano, a partir de suas disposições morais, portanto, como ser livre, é o legítimo senhor da natureza.

A tese kantiana enunciada neste ponto da KU é que o gênero humano é um fim dentro do sistema teleológico da natureza cuja existência não é meio para uma outra coisa, mas que é fim em si mesmo. A ideia do gênero humano como fim da natureza não é nova na obra de Kant, leia-se, por exemplo, na primeira *Crítica*:

Os fins essenciais não são, pois, os mais elevados, e apenas um deles pode sê-lo (em uma unidade sistemática perfeita da razão). Por isso eles são ou o fim último, ou fins subalternos que pertencem necessariamente a ele como meios. O primeiro não é outro senão a inteira destinação do ser humano (*als die ganze Bestimmung des Menschen*), e a filosofia que trata dela se denomina moral. (KrV B 868. Tradução modificada por mim).

Conforme podemos depreender da passagem acima, que se encontra na Arquitetônica da razão, Kant fala de fins essenciais que são distintos de fins subalternos e do fim derradeiro. O fim último é o fim supremo e este se identifica com a “a inteira destinação do ser humano”, e a filosofia que versa sobre ele “se denomina moral”. O fim derradeiro, no contexto da primeira *Crítica*, é objeto exclusivo da filosofia moral, portanto, a conexão com a natureza – que é o ponto decisivo da terceira *Crítica* – não é tematizada por Kant na primeira *Crítica*, quer dizer, o pertencimento do fim derradeiro ao campo exclusivo da moral exclui a correlação do mesmo com a natureza.

O fim derradeiro, acionado pela terceira *Crítica* e identificado com o gênero humano, também o coloca como fim em si mesmo, todavia, o fim é aí tomado em um contexto deveras distinto, uma vez que o fim em si mesmo na KU diz respeito à totalidade da natureza encarada como um sistema de fins, campo no qual uma filosofia meramente moral não tem nenhum interesse. Dentro do *systema naturae* se encontra uma série ascendente de fins que faz surgir a seguinte indagação: há um fim na série que não seja apenas relativo, mas sim absoluto e que lhe sirva de fundamento? O desvio é enfrentado por KU, como tentamos explicar. Somente a faculdade do juízo reflexionante teleológica toma a natureza como um todo, ordenando-o

sistematicamente em vista de um fim e, assim, somente nesse prisma, é que se pode propor a tese de que o gênero humano é um fim em si mesmo, ao mesmo tempo em que é um fim derradeiro do sistema teleológico da natureza devido à sua capacidade de se autodeterminar (dar início a uma série, quer dizer, motivar uma ação), através da liberdade, mesmo sendo considerado, sob outro aspecto, parte da natureza.

O §83 da KU permite a Kant apresentar a autorrealização moral do gênero humano no bojo de uma concepção teleológica na natureza em bases novas e sofisticadas em relação àquelas exploradas pelos opúsculos da década de 1780, daí a razão desse caminho traçado por este capítulo, que visava desde o início alcançar a tese fundamental da terceira *Crítica*.

O gênero humano como fim derradeiro do sistema teleológico da natureza, tese que é discutida aqui, é concebido em um antropocentrismo combinado, isto é, um antropocentrismo teórico somado a um antropocentrismo prático. Lembremo-nos de que na primeira *Crítica* as condições de verdade dos juízos epistêmicos são estabelecidas a partir do exame do poder das capacidades humanas envolvidas no processo cognitivo (o entendimento e a sensibilidade). Do ponto de vista prático, as condições de determinação da vontade com vistas à ação também são consideradas segundo uma perspectiva da limitação humana (o fato de os seres humanos se deixarem determinar por móveis empíricos do querer), pois no caso dos seres humanos a razão é capaz de determinar a vontade apenas de modo mediato, por um constrangimento da vontade por intermédio da lei moral oriunda da razão pura prática. Este antropocentrismo combinado está presente na KU, é defendido por Kant nos §82-84 e é lá que se expõe a possibilidade de conexão da filosofia teórica (natureza) com a filosofia prática (liberdade). A peculiaridade do gênero humano de, a partir de seu entendimento prático, “estabelecer voluntariamente fins para si mesmo”, isso é o que Kant enxerga como evidência que o autoriza a sustentar que o ser humano é “o senhor titulado da natureza”, pois de todos os outros seres naturais somente o ser humano é possuidor de um tal entendimento.

Conforme apresentado acima, podemos ver que Kant assume a ideia de que o ser humano é o senhor da natureza, e oferece a ela uma justificativa de cunho jurídico-moral: o ser humano não é senhor da natureza por uma arbitrariedade qualquer, ele o é com boas razões – certamente com as melhores razões –, porque o faz sobre fundamentos éticos: o ser humano por ser dotado da capacidade de se autodeterminar, portanto, como um ser moral capaz de estabelecer fins para si mesmo, tem direito à sua posição privilegiada como fim derradeiro no sistema teleológico da natureza. Todavia, surge um questionamento: do fato de o ser humano ter a capacidade de se atribuir fins por si mesmo, seguir-se-ia o direito de ser senhor da

natureza? Para oferecer uma resposta adequada a esta indagação é preciso esclarecer o seguinte ponto: o que significa propriamente ser senhor da natureza e de que espécie é o direito que o ser humano reivindica para legitimar tal reivindicação. Para responder a estas indagações, é preciso tornar claro algumas diretrizes de ordem sistêmica no argumento de Kant na KU.

Para uma compreensão adequada da tese de que o gênero humano é o fim derradeiro da natureza, precisamos ter claro o lugar sistemático que esta tese ocupa dentro do sistema filosófico kantiano: a faculdade do juízo. A faculdade do juízo já era um tópico explorado por Kant antes da publicação da terceira *Crítica*, mesmo com relação à filosofia moral. “A faculdade do juízo aguçada pela experiência” (GMS AA:04, p.389) aplica uma regra geral e abstrata a “uma ação *in concreto*” (KpV AA:05, p.67); também a faculdade do juízo tipicamente prática é aquela que examina a qualidade moral de uma regra (KpV AA:05, p.67). Em ambos os casos, a faculdade do juízo em questão é a faculdade do juízo determinante, pois, em um caso, ela subsume um particular (a ação) sob uma regra previamente dada; no outro, a regra da ação é subordinada a algo ainda mais geral (a lei moral), mas em ambos os casos o que se tem é um particular qualquer sendo subordinado a um universal conhecido. Já no contexto da terceira *Crítica*, no aspecto moral, a faculdade do juízo reflexionante somente assume protagonismo no §83. A relação entre a moral e a faculdade do juízo reflexionante já havia aparecido na primeira parte da KU – a crítica da faculdade do juízo estético –, em duas ocasiões: primeiro, na exposição da teoria kantiana do belo, onde a relação entre moral e faculdade do juízo reflexionante foi apresentada por Kant para destacar o contraste entre o sentimento moral e o belo com vistas a salientar que o último se tratava de uma complacência desinteressada, ao contrário do primeiro. Já na parte destinada à exposição da teoria kantiana do sublime, a moral assume uma posição positiva, pois a despeito da distinção conceitual entre sentimento moral e sentimento do sublime, eles partilham a semelhança de terem como seu fundamento algo do suprasensível. Apesar destas nuances, Kant reconhece uma certa aproximação entre a moral e faculdade do juízo reflexionante estética:

O *absolutamente bom*, considerado subjetivamente segundo o sentimento que inspira (objeto do sentimento moral), e enquanto determinabilidade das forças do sujeito pela representação de uma lei *absolutamente necessária*, distingue-se perfeitamente através da *modalidade* de uma necessidade baseada em conceitos a priori que não contém em si apenas *pretensão*, mas também o *comando* para o assentimento de todos, e não pertence sequer à faculdade do juízo estética, mas à pura faculdade do juízo intelectual; e o absolutamente bom não é atribuído a um juízo meramente reflexionante, mas a um determinante; não à natureza, mas à liberdade. Mas a *determinabilidade do sujeito* por essa ideia, e aliás de um sujeito que pode sentir em si *obstáculos* na sensibilidade, mas ao mesmo tempo a superioridade sobre esses obstáculos através da sua superação *como modificação do seu estado*, isto é, o sentimento moral, é aparentada à faculdade do juízo estética e às suas *condições formais* na medida em que pode servir para tornar a legalidade

da ação por dever representável como estética, isto é, como sublime ou mesmo bela, sem interferir com isso na sua pureza – o que não ocorreria caso se quisesse estabelecer uma ligação natural entre essa ação e o sentimento do agradável. (KU AA:05, p.267).

Conforme podemos depreender da passagem acima, em nenhum dos momentos da crítica da faculdade do juízo estético, a moral – ou o ser humano como ser moral – é considerada pela faculdade do juízo reflexionante. O ser humano somente passa a ser considerado na segunda parte da terceira *Crítica*, na crítica da faculdade do juízo teleológico, onde o que a faculdade do juízo reflexionante almeja é estabelecer uma conformidade a fins que se encontra nos próprios objetos. Conforme já insistimos neste capítulo, a teleologia, sob o escrutínio da filosofia crítica, não tem a presunção de *explicar* os acontecimentos da natureza com vistas à constituição de um *saber* sobre a própria natureza; sendo produto da faculdade do juízo reflexionante, a teleologia funciona antes como um princípio regulador e heurístico que é acrescentado à causalidade natural na insuficiência desta na explicação do modo de organização dos seres orgânicos. É nesta direção que Kant argumenta:

O conceito de conexões e formas da natureza segundo fins é ao menos *um princípio a mais* para submeter os seus fenômenos a regras ali onde as leis da causalidade segundo o seu mero mecanismo não são suficientes. (KU AA:05, p.360).

O motivo de as “formas da natureza” terem que ser julgadas segundo um princípio teleológico ao invés de um princípio mecânico já foi explicado por nós nas seções anteriores. Dentro da faculdade do juízo teleológica, a tese kantiana segundo a qual o gênero humano é um fim derradeiro da natureza não se encontra nem na Analítica nem na Dialética da faculdade do juízo teleológica, ela se encontra no Apêndice, que apresenta a doutrina do método da faculdade do juízo teleológica. Kant fundamenta esta tese em três passos, dedicando a cada um deles um dos parágrafos que compõem a doutrina do método: o primeiro passo se encontra no §82 e diz respeito aos conceitos e padrões argumentativos necessários para explicar o “Sistema teleológico nas relações exteriores dos seres organizados”; o segundo passo é o de apresentar propriamente “o fim derradeiro da natureza como sistema de fins”, que está em KU §83; por conseguinte, a conclusão do argumento com o “fim derradeiro da existência de um mundo, isto é, sobre a própria criação”, que constitui o §84. A tese de que o gênero humano é o fim derradeiro da natureza constitui o ponto crucial da doutrina do método da faculdade do juízo teleológica, e mesmo de toda a terceira *Crítica*.

O §82 começa lembrando ao leitor(a) a distinção entre a conformidade a fins externa e a conformidade a fins interna conforme fora discutido no §63. Kant insiste na tese de acordo

com a qual somente os seres vivos, isto é, os seres cuja organização se dá a partir de uma relação recíproca entre o todo e as partes segundo um princípio teleológico, somente eles são os únicos para os quais se pode formular a pergunta sobre a finalidade de sua existência. Kant assim argumenta:

Quando se pergunta, pois, para que uma coisa existe, a resposta é que: ou sua existência e geração não tem qualquer relação com uma causa atuando segundo intenções, e então a sua origem é sempre compreendida a partir do mecanismo da natureza; ou existe algum fundamento intencional de sua existência (como um ser contingente da natureza), e esse pensamento é difícil de separar do conceito de ser organizado. (KU AA:05, pp.425-26).

Quando estamos diante da pergunta: *por que alguma coisa existe*, nos vemos diante de somente duas possíveis respostas: ou a coisa existe a partir de uma causa que atua sobre ela a partir de uma intenção, ou a coisa existe sem a atuação deste tipo de causa. Se a existência de algo se dá a partir da atuação de causas segundo intenções, esta coisa é chamada de *fim*. Todavia, um ser pode ser considerado fim sob um duplo de vista conforme já explicamos anteriormente: ele pode ser fim em si mesmo ou apenas um fim intermediário:

Se, no entanto, percorremos toda a natureza, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse aspirar ao privilégio de ser um fim derradeiro da criação; e pode-se até mesmo provar a priori que aquele que ainda poderia ser talvez um *fim último* para a natureza não poderia jamais, com todas as determinações e propriedades imagináveis com que se pudesse equipá-lo, ser um *fim derradeiro* enquanto coisa da natureza. (KU AA:05, p.426).

Nesta passagem, aparece a ideia de acordo com a qual na natureza todos os seres são meios uns para os outros, de modo que se houver algo como um fim derradeiro ele não pode ser um ente considerado como simples natureza. É digno de nota também o fato de Kant aqui distinguir entre fim último e fim derradeiro, pois se pode empregar a expressão latina *finis ultimus* para designar as duas espécies de fins consideradas por Kant. Um fim último, pela própria expressão, é um fim que na hierarquia do sistema de fins ocuparia a posição suprema, o topo da série de fins; sob este aspecto o fim último já seria o fim supremo, um fim superlativo que Kant admite poder existir na natureza enquanto natureza. Todavia, para que um ente qualquer pudesse ser considerado como fim derradeiro é necessário algo a mais; um fim derradeiro é “um fim último mais alguma coisa”, portanto, um fim derradeiro é um superlativo. Uma série de seres vivos parece ser apta a ocupar a posição de fim último, mas há apenas um ser vivo que é apto a ocupar a posição de fim derradeiro por se distinguir dos outros seres devido ao fato de ser um fim puro. Este ente é capaz de ser um fim puro devido ao fato de que por sua própria natureza ele *resiste* à ideia de ser empregado como meio para alguma outra coisa – este ente conforme já sabemos é o ser humano. O ser humano se encontra como parte integrante da natureza, todavia, no

exercício de sua liberdade ele resiste a instrumentalização e se aparta da natureza, resistir aos ditames da natureza é impossível a um ente da natureza enquanto mera coisa da natureza. Meras coisas da natureza são desprovidas de entendimento e razão, portanto, são incapazes de formar para si conceitos como os de fim ou de sistema de fins, de modo que os seres carentes de tal capacidade existem como meios para outros seres. Diz Kant:

Para que existem todos esses reinos da natureza? Para o ser humano, para os diversos usos que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas essas criaturas; e ele é o fim último da criação aqui na Terra, pois é o único nela que pode elaborar um conceito de fins e, através de sua razão, construir um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas em finalidade. (KU AA:05, pp.426-27).

Na hierarquia de plantas e animais, Kant declara o ser humano como sendo inicialmente não um fim derradeiro, mas um fim último. O entendimento e a razão são capacidades que permitem ao ser humano a formulação de fins supremos, são capacidades teórico-práticas que estão direcionadas para a ação. Estas capacidades para a formulação de fins direcionados para o agir não são empregadas apenas de modo técnico, isto é, para a consecução de quaisquer fins; tampouco de modo utilitário, portanto, para a consecução do próprio bem-estar. A capacidade para formular fins referida por Kant no contexto do §82 diz respeito à capacidade por parte do ser humano de intensificar qualitativamente entendimento e razão que lhe são próprias, e *intensificar razão e entendimento significa realizá-los na história*. Com o cultivo de sua razão, o gênero humano é capaz de submeter aquilo que é aparentemente um agregado a um conjunto organizado, isto é, a um sistema de fins.

3.7 – À guisa de uma conclusão: teleologia, perfeição e destinação moral do gênero humano

KU §83 apresenta por que se deve colocar o gênero humano como o fim derradeiro da natureza sobre a base de um sistema teleológico. O gênero humano é o único apto a ocupar esta posição devido ao fato de que é o único dentre todos os entes naturais capaz de estabelecer para si e por si fins incondicionados, nomeadamente, fins morais, e por isso o gênero humano pode ser encarado como o fim derradeiro da criação. Porém, Kant acrescenta que “é preciso encontrar no próprio ser humano aquilo que deve ser promovido como fim em sua conexão com a natureza” (KU AA:05, p.429). Kant não está aqui se perguntando pelos fins comuns que são mais ou menos concretos ao gênero humano (a sua autopreservação, por exemplo); o interesse

kantiano aqui é dirigido à busca de um fim que sirva de guia para o gênero humano. Sob este prisma, Kant argumenta acerca deste “fim-guia”:

Agora, se é preciso encontrar no próprio ser humano aquilo que deve ser promovido com fim em sua conexão com a natureza, então deve ser ou um fim do tipo que pode ser ele mesmo satisfeito pela natureza em sua beneficência, ou a adequação e habilidade para todos os fins em vista dos quais ele possa usar a natureza (externa e internamente). O primeiro fim da natureza seria a *felicidade*, o segundo seria a *cultura* do ser humano. (KU AA:05, pp. 429-30).

Portanto, o fim derradeiro referente ao gênero humano é ou a felicidade ou a cultura. Como na ideia de um fim derradeiro da natureza está contida uma relação entre o gênero humano e um fim da própria natureza, talvez pudesse a felicidade ser o fim derradeiro do gênero humano e, portanto, a felicidade humana seria o fim derradeiro para o qual tende a natureza entendida como um sistema teleológico. Todavia, conforme já vimos, o fim derradeiro tem de ser um fim incondicionado, e, nesse sentido, a felicidade não pode ser o fim derradeiro do gênero humano, uma vez que a felicidade está assentada sobre fins condicionados (a satisfação dos desejos e interesses individuais), o que já seria motivo para rejeitá-la de imediato como fim derradeiro do gênero humano, razão pela qual Kant ainda apresenta outros argumentos para rejeitá-la como fim derradeiro.

Em primeiro lugar, a felicidade é um conceito arbitrário e não há nenhuma regra universal que concordasse com semelhante conceito, o que torna impossível assumir que a natureza se submete à felicidade humana.²⁴⁸ Em segundo lugar, ainda que fizéssemos o conceito de felicidade concordar com o de necessidade natural (tomando este, portanto, como regra universal), tampouco poderia a felicidade se tornar um fim derradeiro para o gênero humano, pois a natureza humana em termos de satisfação das inclinações jamais se dá por satisfeita.²⁴⁹ Em terceiro lugar, seria errôneo tomar a felicidade como fim derradeiro do gênero humano

²⁴⁸HÖFFE, 2008, pp.299-300: „Gegen diesen Zweck legt sich aber Skepsis nahe, weshalb Kant sich klugerweise nicht darauf beruft. Er geht vielmehr vom Begriff der Glückseligkeit und zunächst allein vom ihm aus: Im Gegensatz zu einer (bis heute weit verbreiteten) Ansicht lasse sich der Begriff der Glückseligkeit nicht vom Menschen, sofern er ein Naturwesen ist, gewinnen. Wäre es doch der Fall, so könnte es, ist zu ergänzen, Gesetze geben, nach denen eine wohltätige Natur die menschliche Glückseligkeit beförderte. Tatsächlich ist sie aber eine Idee, die sich der menschliche Verstand entwirft, aber nicht für sich allein, sondern, mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelt. Infolgedessen fällt der Entwurf des natürlichen Letztzwecks unterschiedlich aus; zudem verändert er sich oft, so daß die Glückseligkeit ein ‚schwankender Begriff‘ ist, für den man „schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen“ kann.“

²⁴⁹ Diz Kant: “Mas, mesmo que quiséssemos reduzir esse conceito à verdadeira necessidade natural em que nossa espécie concorda inteiramente consigo própria, ou então aumentar ainda mais a habilidade de realizar fins imaginados, ainda assim o ser humano jamais atingiria o que ele entende por felicidade e que, de fato, é o seu próprio fim último da natureza (não o fim da liberdade); pois a sua natureza não é do tipo que, em termos de posses e fruição, pare em algum ponto e se dê por satisfeita” (KU AA:05, p.430).

devido ao fato de que a natureza, segundo Kant, não é nem um pouco benevolente para com o gênero humano, quer do ponto de vista externo (a existência de pestes, fome, guerra, desastres naturais de todas as espécies), quer do ponto de vista interno ao gênero humano (sua insocial sociabilidade que conduz a humanidade a formas de barbárie, como a guerra, a opressão etc.). Eis o que seriam evidências retumbantes de que a realização da felicidade não pode ser o fim derradeiro do gênero humano e, por conseguinte, o fim derradeiro da natureza.

Se a felicidade não é o fim derradeiro do gênero humano, resta busca-lo na *cultura*. Ora, a cultura é “a promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral (em sua liberdade, portanto)”, logo é no interior e no desenvolvimento da cultura que se deve situar o fim derradeiro do gênero humano. O fim derradeiro, portanto, deve ser encontrado no gênero humano naquilo que ele é capaz de fazer de si mesmo independentemente das “diretrizes” da natureza. Por isso é na capacidade que o gênero humano tem em colocar para si mesmo fins incondicionais que Kant localiza o fim derradeiro do gênero humano:

Como o único ser na terra que possui entendimento, portanto uma faculdade de voluntariamente colocar-se fins para si mesmo, ele é o legítimo senhor da natureza e, se esta é considerada um sistema teleológico, ele é o fim último da natureza no que diz respeito à sua destinação; sempre sob a condição, todavia, de compreendê-lo e ter a vontade de dar a ela e a si próprio uma tal relação final que possa ser satisfeita por si mesma independentemente da natureza, ou seja, ser um fim derradeiro – o qual, no entanto, não deve jamais ser buscado na natureza. (KU AA:05, p.431)

O argumento está estruturado mais ou menos segundo o seguinte esquema: (I) quando se encara o gênero humano como mera natureza e se enxerga a felicidade como o fim derradeiro do gênero humano, a humanidade é apenas mais um elo na cadeia dos fins naturais e, portanto, meio para a existência de outro ser; (II) como único ser dotado de entendimento (prático) na Terra, o ser humano é o único ser capaz de estabelecer para si mesmo fins incondicionais; (III) sendo a natureza um sistema teleológico, o ser humano graças à seu entendimento prático se encontra em posição qualitativamente superior aos outros entes da natureza.

Por estas razões é na cultura que se deve situar o fim derradeiro do gênero humano. A cultura se distingue em cultura da habilidade e cultura da disciplina; a primeira diz respeito propriamente à promoção da aptidão para fins em geral, enquanto que a cultura da disciplina diz respeito “a aptidão para fins elevados que reside em nós”²⁵⁰. Estes fins elevados, são os fins da razão, nomeadamente fins morais, que denotam precisamente à capacidade que o gênero humano tem em determinar-se a si mesmos para além dos móveis empíricos.

²⁵⁰ KU AA:05, p.434

As belas artes e as ciências, que, através de um prazer universalmente comunicável e da polidez e refinamento requeridos pela sociedade, tornam o ser humano se não moralmente melhor, ao menos civilizado, extraem muito da tirania dos impulsos sensíveis, assim preparando o ser humano para uma dominação em que somente a razão deve ter poder. (KU AA:05, p.433).

O progresso do gosto, das belas artes, das ciências e das instituições jurídicas são agora considerados a partir do prisma da cultura da habilidade e da cultura da disciplina. Na cultura da disciplina, Kant localiza o desenvolvimento do gosto, das belas artes, das ciências e das instituições jurídicas, pois é somente segundo a cultura da disciplina que o gênero humano é capaz de transcender a mera animalidade e se autodeterminar segundo fins que independem dos desejos e das inclinações.

Como único ser na Terra que possui entendimento e vontade, o ser humano é o único ser capaz de propor a si mesmo seus próprios fins, de modo que pode ser legitimamente intitulado senhor e possuidor da natureza. *A cultura enquanto a instância que fomenta esta aptidão humana para se autopropor fins deve ser o fim derradeiro da natureza, pois somente dentro da cultura as disposições racionais do gênero humano podem se desenvolver apropriadamente para a realização de sua perfeição.* De modo que, cultura e gênero humano se complementam para fornecer sentido à natureza como um sistema de fins. O desenvolvimento da cultura torna o gênero humano o fim derradeiro do sistema teleológico da natureza. A cultura é aquilo que prepara os seres humanos para concretizar sua destinação, qual seja, tornar-se seres morais. A capacidade do gênero humano de pôr a si mesmo fins incondicionados prepara o gênero humano para ser um fim derradeiro, isto é, ser capaz de se autodeterminar a partir de fins morais. Nesse sentido, a *história*, ou o *desenvolvimento da cultura da disciplina*, é a preparação do ser humano para a sua “transformação”, gradual e segundo uma orientação racional, em ser moral.

Como fim derradeiro, deve-se necessariamente considerar um ente que é parte integrante do mundo sensível, e que ao mesmo tempo não está inteiramente submetido às leis deste, mas a leis “suprassensíveis”; esse duplo ponto de vista acerca deste ente é o que autoriza a faculdade do juízo reflexionante a “conectar” os domínios da natureza (sensível) e da liberdade (inteligível). A ideia de que a natureza é um sistema de fins cujo ponto culminante é o gênero humano como fim derradeiro e este encontrando na cultura o *locus* de sua autorrealização a partir de sua capacidade de autodeterminação, a partir de fins morais, tudo

isso conecta a filosofia da natureza a una antropologia moral tendo por meta a autorrealização moral do gênero humano na história.²⁵¹

A cultura comporta uma significação teleológica que circunscreve o projeto antropológico-moral de Kant, uma vez que ela designa a destinação natural suprema do gênero humano. Com efeito, a cultura não indica um meio, mas o fim da existência do gênero humano na Terra. O conceito de cultura mobilizado por Kant acompanha o movimento geral de aperfeiçoamento do gênero humano rumo à sua autorrealização moral, de modo que a cultura deve exprimir e espelhar este processo de aperfeiçoamento em todos os seus âmbitos: ciências, as artes, as instituições políticas e jurídicas, as instituições pedagógicas, as instituições religiosas, etc.

Como se procurou mostrar, a temática da história revisitada no §83 denota o interesse da razão em estabelecer a unidade da natureza em um sistema. A possibilidade da aplicação do conceito de conformidade a fins objetiva como condição de possibilidade da relação entre os seres da natureza justifica toda a reflexão kantiana a respeito da natureza como sistema teleológico. O conceito de conformidade a fins relativa é o resultado da aplicação do conceito de conformidade a fins objetiva em nossas considerações acerca da relação entre os diferentes fins da natureza. Mais ainda: o conceito de conformidade a fins objetiva encontra sua

²⁵¹ MENEGONI, 2008, pp.151-52: “Si assiste così, anche all'interno della Critica del Giudizio teleologico, al riprodursi di una prospettiva analoga a quella che conclude la Critica del Giudizio estetico. Là lo sviluppo del gusto non rende l'uomo morale, ma sta alla base del suo vivere sociale e può anche favorire in lui il radicarsi di un *habitus* morale. La particolare prospettiva trascendentale entro cui si colloca l'esame del gusto, tutta dominata da una finalità formale e soggettiva, non può tuttavia uscire dall'analisi delle condizioni di possibilità del vivere comunitario nell'animo del singolo e non può quindi cimentarsi con la realtà oggettiva implicata dall'istinto umano alla socialità. Qui invece, in una prospettiva dominata da una finalità materiale e oggettiva, il discorso verte sulla realtà effettuale e deve confrontarsi con il problema della cultura non come generica disposizione dell'animo umano, ma come fenomeno storico, legato a precise conseguenze sul piano non solo individuale, ma anche sociale e politico. In questa mutata prospettiva Kant osserva che il diffondersi della cultura non rende la società moralmente migliore, ma educa il singolo a disciplinare le inclinazioni e ad assoggettarsi al dominio della ragione. Acculturamento (*Kultivierung*), civilizzazione (*Zivilisierung*) e moralizzazione (*Moralisierung*) sono i tre stadi di sviluppo attraverso cui devono passare tanto il singolo quanto l'intero genere umano. Solo il livello della *Moralisierung* attua il passaggio da un ordine che prevede il conseguimento di fini relativi o condizionati, i quali possono essere sempre abbassati a mezzi da utilizzare in vista del conseguimento di altri fini, ad un ordine fondato su un principio assoluto e incondizionato, un principio che, non potendo mai essere ridotto a mezzo, costituisce lo scopo finale dell'umana esistenza. Una volontà buona: ecco «la sola cosa che può dare alla sua esistenza un valore assoluto [. . .]». Fin dal suo esordio il PAR. 84 sottolinea l'assolutezza e incondizionatezza di quello scopo che solo può essere definito finale. *Endzweck* infatti «è quello che non ne richiede alcun altro come condizione della sua possibilità»: esso infatti, in quanto incondizionato, è quello che contiene oggettivamente la condizione necessaria e sufficiente di tutti gli altri. Per questo motivo tutto ciò che avviene sul piano della natura fenomenica e della storia mondana non può avere un valore assoluto. Anche l'opera di cultura e civilizzazione con cui l'umanità viene faticosamente formandosi, con lo sviluppo delle abilità tecniche e la disciplina degli appetiti, non può avanzare pretese di assolutezza, pur avendo il merito di preparare l'uomo al pieno dominio della ragione. Invano si cercherà nella natura sensibile un fine caratterizzato da assolutezza e incondizionatezza. Solo l'uomo capace di moralità, capace cioè di dare a se stesso, ai suoi simili e alla natura intera un valore assoluto, può costituire questo scopo finale. Questo accade solo quando l'uomo esce dall'ottica dei fini relativi e particolari ed entra in quella dei valori assoluti o, per usare un'espressione kantiana, sovrasensibili”.

justificação na utilização do conceito de conformidade a fins formal, que é a condição de possibilidade de inteligibilidade da organização dos seres vivos. A conformidade a fins formal, por sua vez, é tão somente o princípio próprio da faculdade do juízo reflexionante que nos permite assumir que a natureza em sua multiplicidade de formas se deixa sistematizar em uma unidade.

A doutrina teleológica exposta na terceira *Crítica* pressupõe então o interesse da razão, que exige uma ordenação da multiplicidade dos fenômenos da natureza em um sistema, em uma unidade. A possibilidade de considerar a natureza segundo uma *doutrina teleológica* não se justifica a partir de conceitos e princípios constitutivos da experiência. A natureza considerada a partir da conformidade a fins em suas diferentes acepções (formal, objetiva e relativa) tem seu fundamento não em sua constituição interna, mas nas peculiaridades inerentes às nossas faculdades de conhecimento. A conformidade a fins que se atribui à natureza é apenas o meio pelo qual devemos julgá-la adequadamente para suprir a insuficiência de compreendê-la seja enquanto unidade sistemática, seja enquanto objeto organizado ou enquanto sistema de fins. Por isso, ao tomar a autorrealização moral do gênero humano como o fim derradeiro da natureza, Kant pensa ser capaz de mostrar sobre quais princípios se assentam a reivindicação segundo a qual poder-se-ia considerar o decurso da história como um desenvolvimento progressivo da humanidade a partir do cultivo e melhoramento de suas disposições racionais rumo à autorrealização do ser humano como ser livre.

Tendo em conta o estatuto que a ideia de fim derradeiro assume na consideração feita por Kant na terceira *Crítica*, pretendeu-se mostrar que o ser humano é um ser capaz de oferecer fins a si mesmo, sejam morais ou não. Todavia, aquilo que caracteriza o gênero humano como fim derradeiro da natureza é justamente a capacidade que todos possuem de dar a si mesmo fins de índole moral. Nesse sentido, pode-se perceber o vínculo entre a antropologia moral (teoria do ser humano) e a teleologia, pois o ser humano somente pode ser considerado como fim derradeiro do sistema da natureza quando seus esforços para desenvolver e aperfeiçoar suas disposições técnica e pragmática estiverem submetidos à destinação do gênero humano, isto é, sua autorrealização moral como espécie racional livre.

O conceito de fim derradeiro indica o ponto de convergência entre antropologia e teleologia na medida em que o conceito de fim derradeiro permite a Kant estabelecer a unidade entre natureza e liberdade tomando a natureza como sendo orientada racionalmente com vistas a consecução de um fim, a saber, a autorrealização moral do ser humano. O ser humano é tomado como o fim derradeiro do sistema teleológico da natureza não por sua constituição

fisiológica (para falarmos nos termos da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*), mas a partir de suas características como um ser histórico e moral. A antropologia kantiana desde sua gênese sempre procurou alcançar uma compreensão histórica dos fenômenos relativos ao ser humano em uma tentativa de explicação do atual estado do gênero humano, sem deixar de ao mesmo tempo procurar compreender as potencialidades inscritas na natureza humana. Uma vez que a teleologia não integra nem o âmbito teórico nem o âmbito prático, mas pertence a uma faculdade que pode se anexar seja à filosofia teórica, seja à filosofia prática, têm-se aí a passagem da natureza à liberdade e à unidade sistemática da filosofia kantiana. É se valendo desta realização teórica alcançada pela terceira *Crítica* que Kant pretende assentar sua antropologia pragmática, na qual o ser humano não é compreendido como mais um ser vivo sobre a terra, mas considerado um “cidadão do mundo”.

Aliás, é na abertura de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que Kant apresenta um dos elementos decisivos que diferenciam o ser humano dos demais seres da natureza, e isso quer dizer que é impossível tratá-lo simplesmente a partir de sua materialidade ou animalidade. Diz Kant:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu por meio de uma palavra especial. (Anth. AA: 07, p.127).

Nota-se que o ser humano necessita desenvolver suas faculdades e pré-disposições naturais sem as quais não poderia se tornar *o que ele, de um ponto de vista racional, é*. Nesse contexto, sobressai-se a ideia de que o ser humano é capaz de desenvolver a si mesmo independentemente daquilo que a natureza lhe impõe; ora, tal capacidade para de determinar para si o processo, no tempo, para se tornar melhor é justamente a perfectibilidade. A perfectibilidade diz respeito não apenas à condição físico-biológica do gênero humano, mas, especialmente, à sua capacidade de aperfeiçoamento moral. A perfectibilidade estaria associada, assim, num primeiro momento, à capacidade do gênero humano de se autodeterminar e de se desenvolver para além da condição da mera animalidade, ou em outros termos, a perfectibilidade é a capacidade que o gênero humano tem de se desenvolver para além daquilo que a natureza poderia fazer dele.²⁵²

²⁵² A partir da concepção segundo a qual o ser humano é encarado como um ser livre e capaz de se aperfeiçoar, desdobrar-se-ia um importante tópico: a relação entre antropologia e caráter. A noção de caráter trazida à baila por Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (cf. Anth AA:07, p.285; p.329), parece guardar semelhança com aquela noção de caráter que havia sido utilizada por ele em um contexto referente à moralidade humana já na

Tendo em mente a concepção segundo a qual o ser humano é encarado como um ser que deve ser responsável por seu próprio aperfeiçoamento independentemente daquilo que a natureza faz dele, Kant argumenta:

Quando da perfeição pertencente ao ser humano em geral (propriamente, à humanidade) se diz que propô-la a si mesmo como fim é um dever em si mesmo, ela então tem de ser posta naquilo que pode ser efeito de seu ato, e não o que é mera dádiva que ele tem de agradecer à natureza; pois, do contrário, ela não seria dever. Portanto, ela não pode ser outra coisa senão cultivo de suas faculdades (ou das disposições naturais), dentre as quais a suprema é o entendimento, enquanto faculdade dos conceitos, por conseguinte também daqueles que dizem respeito ao dever; ao mesmo tempo, contudo, também o cultivo da sua vontade (modo moral de pensar), de cumprir todo dever em geral. 1) É um dever para o ser humano esforçar-se para cada vez mais alçar-se da rudeza de sua natureza, da animalidade (*quoad actum*), à humanidade, unicamente através da qual ele é capaz de propor-se fins; suprir sua ignorância por meio de instrução e corrigir seus erros; e isto não lhe é meramente aconselhado pela razão prático-técnica para seus mais diversos propósitos (para a arte), mas antes a razão prático-moral lho ordena absolutamente e faz desse fim um dever para ele, para que seja digno da humanidade que nele habita. (MS. AA: 06, pp.386-87).

Conforme podemos depreender da passagem acima, o aperfeiçoamento moral (a perfectibilidade) é um dever para o gênero humano, o que evidencia o fato de que a perfectibilidade precisa obedecer a um princípio racional capaz de justificar o fato de que o progresso moral se apresente para o gênero humano como um *dever*. Kant reivindica que o aperfeiçoamento moral é um dever para o ser humano a partir de sua doutrina ética, que reivindica como princípio determinante para as ações humanas o Imperativo Categórico, portanto, a liberdade (autonomia humana) como o fundamento desta reivindicação de acordo

Crítica da razão pura, na solução da terceira antinomia da razão, que diz respeito justamente ao conflito entre natureza e liberdade (cf. KrV B 567). Ao comparar as passagens das duas obras, algumas conclusões importantes poderiam ser extraídas: caráter parece representar, antes de tudo, uma descrição acerca de um determinado agente, ou um determinado tipo de causa, e a referência aos efeitos por ele produzido. Em outras palavras, o caráter representaria a atribuição de um fundamento que torna possível a relação entre causa e efeito. Novamente, o duplo ponto vista sensível/inteligível é o recurso acionado por Kant para apresentar a dupla acepção na qual o caráter poderia ser descrito. No caso do caráter empírico (sensível), esta relação é descritível em termos empíricos (determinista). Por outro lado, com respeito ao caráter inteligível, o *modus operandi* é deveras distinto, uma vez que por *inteligível* Kant quer significar diretamente aquilo que é não-empírico, não-sensível, daí segue-se então que o caráter inteligível não é descritível nos termos da determinação natural. Nesse sentido, visto de um ponto de vista sensível, o ser humano é considerado como um mero produto da natureza, enquanto que, do ponto de vista inteligível, o ser humano abandona a condição de produto da natureza e passa a ser o responsável por determinar-se a si mesmo segundo leis distintas das leis da natureza, nomeadamente, segundo leis morais. Dessa forma, o caráter inteligível é o caráter que o ser humano cria para si mesmo a partir de si mesmo, com efeito, o caráter inteligível é fruto de sua própria atividade, ou em outras palavras: a razão manifesta sua causalidade no caráter inteligível ao iniciar uma *série* causal. Tal causalidade se traduz, por assim dizer, na forma de *imperativos*, ou seja, regras que prescrevem não *o que é*, mas o que *deve ser*. Conforme se pode notar este é um tópico fecundo na filosofia kantiana, especialmente na filosofia prática; porém, devido aos desdobramentos e amplitude que o desenvolvimento deste tópico exigiria, e para não se desviar do objeto de estudo desta dissertação, não é possível aqui tratar da relação entre antropologia e caráter. Dessa maneira, a relação entre antropologia e caráter é um tópico para o qual reservo um trabalho futuro, onde tal temática possa receber um tratamento sistemático apropriado.

com a qual aperfeiçoar-se moralmente é um dever. Não nos esqueçamos de que a passagem supramencionada se encontra na Doutrina da Virtude, parte integrante da *Metafísica dos costumes*, obra na qual Kant pretendeu estabelecer “inteiramente a divisão dos deveres”²⁵³, de modo que MS retoma a questão do dever como autocoerção que o ser humano impõe a si mesmo por respeito à lei moral fruto de sua liberdade (autonomia).

Por essa razão a ética também pode ser definida como o sistema dos *fins* da razão prática pura. Fim e dever distinguem as duas divisões da doutrina universal dos costumes [i.e o Direito e a Ética]. Que a ética contenha deveres a cuja observação não podemos ser coagidos (fisicamente) por outros, é meramente uma consequência do fato de ela ser uma doutrina dos *fins* [...] (MS AA:06, p.381).

Os fins que Kant pretende apresentar como sendo também deveres não dizem respeito a uma instância simplesmente individual, mas dizem respeito sim à humanidade, ao gênero humano. Um pouco mais adiante do mencionado trecho, Kant afirma que fim é uma representação responsável pela determinação de uma ação para o livre arbítrio (MS AA:06, p. 385), disso seguir-se-ia o fato de que toda ação tem um fim já que o livre arbítrio não é movido a agir senão em vista de um objeto (que é o seu fim). Uma vez que é o *livre arbítrio* que se coloca um determinado fim, já podemos inferir que é o *sujeito*, no exercício de sua autonomia (portanto, a partir da liberdade), que coloca para si mesmo determinados fins, e por isso o ato de se prescrever fins é um ato de liberdade e não efeito cuja causa lhe é externa (natureza). Ora, o ato por meio do qual o sujeito determina a si mesmo é regulado por um princípio racional prático, o Imperativo Categórico, que não comanda os meios (pois se assim fosse, tratar-se-ia de um Imperativo Hipotético), mas que comanda os fins (portanto, comanda incondicionalmente), daí por que o conceito de dever e o de fim estarem ligados.

Nesse sentido, Kant identifica em MS a existência de dois fins que são ao mesmo tempo deveres: a perfeição (*Vollkommenheit*) própria e a felicidade alheia. É a primeira que nos interessa sobremaneira, pois é a partir das considerações kantianas sobre a perfeição própria que, segundo nos parece, encontramos a pedra de toque da problemática que trata este estudo (a relação entre filosofia moral e teoria antropológica na tentativa de responder a pergunta o que é o ser humano?). Kant afirma de modo bem claro:

A palavra *perfeição* está exposta a alguns equívocos. Às vezes, enquanto um conceito pertencente à filosofia transcendental, é entendida como conceito da *totalidade* do diverso, que, reunida em seu conjunto, constitui uma coisa; mas também, enquanto pertencente à *teleologia*, é entendida como significando a concordância das propriedades constitutivas de uma coisa em vista de um *fim*. Poder-se-ia denominar a perfeição no primeiro sentido a perfeição *quantitativa* (material), no segundo, a perfeição *qualitativa*

²⁵³ GMS AA:04, p.421.

(formal). Aquela somente pode ser uma (pois o todo do pertencente a uma coisa é uno). Desta, contudo, pode haver várias em uma coisa; e é da última que aqui propriamente se trata. (MS AA:06, p. 386).

O que está sendo discutido na passagem acima seria uma distinção entre perfeição própria, que é quantitativa e material (diz respeito a totalidade do diverso), algo irrelevante, segundo Kant, para a compreensão do aperfeiçoamento moral enquanto um fim que é ao mesmo tempo um dever para o gênero humano, e é irrelevante, porque haveria ainda outra, que concerniria ao gênero humano, que é “formal” e qualitativa e diz respeito à *teleologia*, já que ela é capaz explicar como as ações humanas deveriam ser orientadas conforme o dever da perfeição própria. Kant fala em conformidade a fins, e isso quer dizer que sua busca por explicar como a perfectibilidade (o aperfeiçoamento moral do gênero humano) deve seguir a determinação de princípios teleológicos. Podemos perceber claramente como em seus trabalhos sobre antropologia (inclua-se também sobre filosofia da história) a perfectibilidade adquire contornos morais e é devedora de uma concepção teleológica da natureza, o que faz com que ela seja tratada por Kant como a própria destinação do ser humano.

Neste sentido, ele articula uma fusão entre teoria antropológica e teoria teleológica. Uma teoria antropológica acoplada a uma doutrina teleológica permite a Kant estabelecer o horizonte último para o processo de desenvolvimento das disposições racionais do gênero humano *deve tender necessariamente*. Através da teleologia Kant é capaz de investigar e compreender os processos históricos em seus aspectos morais, políticos e culturais como estando em uma marcha contínua em direção ao seu fim, mesmo que esta marcha seja infinita e indeterminada em relação ao tempo para sua concreção. Segundo a orientação teleológica, Kant almeja salvaguardar a multiplicidade de formas culturais, sem que isto represente uma indistinção com relação ao fim que orienta a perfectibilidade. Uma teoria antropológica orientada teleologicamente permite pensar o desenvolvimento político e moral do gênero humano como um processo no qual várias pessoas de diversas gerações e localizações tomam parte. A teleologia enquanto princípio metodológico de uma teoria antropológica permite conceber uma racionalidade capaz de estabelecer um fio condutor para a nossa reflexão acerca da história do gênero humano e sobre o que é o ser humano não apenas quando se trata de sua degradação e corrupção, mas também na busca de soluções políticas e morais acerca das instituições políticas e culturais de todo o gênero humano, ao mesmo tempo em que são respeitadas as particularidades históricas e geográficas. Uma teoria antropológica vinculada a uma metodologia teleológica é o que permite a Kant supor a existência de um fio condutor (o plano oculto da natureza nos termos de IaG) que o permita investigar a história humana e que

lhe ofereça condições de responder adequadamente o que é o ser humano, dando conta de explicar a aparente deterioração do gênero humano, bem como apresentar um fundamento capaz de explicar a esperança no progresso do gênero humano em direção a realização de sua humanidade, isto é, a capacidade da espécie humana realizar a sua perfeição

O ser humano, assim como as outras espécies animais, é uma realidade fenomênica e, portanto, uma parte da natureza física. A unidade da humanidade não é uma unidade meramente abstrata; é uma unidade real e por isso o conhecimento da espécie humana somente é possível através do conhecimento de sua história. O duplo ponto de vista – ser humano natural (*homo phaenomenon*), considerado simplesmente em seus aspectos físicos e o ser humano moral (*homo noumenon*), considerado em seus aspectos propriamente morais – é agora considerado pela mediação da antropologia a partir da representação da humanidade como uma coletividade histórica comandada por imperativos morais.²⁵⁴

A história humana orientada teologicamente representa a tentativa de Kant de dar sentido ao percurso traçado pela humanidade desde o seu estado de animalidade e rudeza até o seu presente estado de cultura e civilização. O que temos, portanto, é a defesa de Kant de que o ponto de partida para uma história conjectural que escapa a um ponto ficcional seria tomar as próprias disposições naturais inerentes à natureza humana, pois na visão kantiana tais disposições são invariáveis ao longo do tempo, ou seja, no seu início a natureza humana não era “nem melhor nem pior do que é atualmente”.²⁵⁵ O fato de que hoje o gênero humano seja mais civilizado do que no começo de sua história não representaria um progresso da natureza humana, mas sim um maior desenvolvimento de suas disposições naturais. A reflexão teleológica é que permite a Kant buscar no contexto histórico-social concreto a unidade entre natureza e cultura, superando o impasse criado por Rousseau. A partir disso, podemos considerar que a passagem do estado de natureza para a cultura não representaria um mal *em absoluto*, pois até mesmo os vícios que são engendrados pela cultura teriam um lado positivo.²⁵⁶

²⁵⁴ IaG segunda proposição.

²⁵⁵ MAM AA:08, p.109

²⁵⁶ Sob este tópico, Kant argumenta: “Dos três vícios, preguiça, covardia e falsidade, o primeiro parece ser o mais desprezível. Nesse juízo pode-se, no entanto, frequentemente ser muito injusto para com o ser humano. Pois a natureza também colocou sabiamente uma aversão ao trabalho contínuo no instinto de muitos sujeitos, instinto salutar para eles tanto quanto para os outros, porque este não suportaria, sem esgotamento, um dispêndio de forças longo ou muitas vezes repetitivo, e necessitaria de certas pausas de descanso. Por isso, não sem razão Demétrio também sempre fazia destinar um altar a essa deidade maligna (a preguiça), já que, se a preguiça não se intrometesse, a maldade incansável cometeria no mundo muito mais perversidades do que há agora; se a covardia não se apiedasse dos seres humanos, a belicosa sede de sangue logo os aniquilaria, e se não existisse a falsidade [pois entre o grande número de malvados reunidos num complô (por exemplo, num regimento) sempre haverá um que o delatará], Estados inteiros seriam logo destruídos devido à maldade inata à natureza humana” (Anth, AA 07: 276)

Kant, a partir de sua concepção da perfectibilidade em base teleológica, almeja estabelecer um instrumental teórico-conceitual a partir do horizonte da filosofia crítica, um que nos permita conceber a história do gênero humano como uma história do progresso moral²⁵⁷ do gênero humano, e ainda que nos indivíduos seja impossível alcançar esta perfeição a perfectibilidade permanecerá no horizonte constante do agir humano. É um dever para o ser humano continuar a perseguir sua perfeição moral e se aproximar o máximo possível deste *ideal* no trabalho infinito do aprimoramento de si mesmo. A “espécie humana significa um todo de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações”, escreve Kant na *RezHerder* de 1785, e nesse sentido o caráter da espécie humana precisa ser forjado em um processo de construção histórica que ocorre de modo coletivo e cuja mediação não é físico-biológica, mas pedagógico-institucional, pois, conforme vimos no capítulo segundo, o legado das gerações não é transmitido geneticamente, se assim fosse as novas gerações já nasceriam como seres mais educados e morais, o que não se constata empiricamente. Assim, o desenvolvimento da razão a partir da manifestação das disposições racionais inerentes ao gênero humano (técnica, pragmática e moral) precisa ser ensinada e aprendida por cada nova geração²⁵⁸

O gênero humano deve pensar que sua trajetória obedece a um *curso regular* que nos sujeitos individuais pode até se mostrar confusa e desordenada, porém, do ponto de vista do gênero, se apresenta em desenvolvimento contínuo. Sob tal aspecto, a natureza parece “ter um plano oculto” que tem um objetivo final a ser atingindo. Embora não possamos captar o mecanismo profundo deste plano, sua pressuposição se mostra útil. Kant rejeita de modo peremptório que se possa pensar o gênero humano como um conjunto desprovido de unidade, pois se assim fosse não haveria sentido falar em “razão humana”, uma vez que não seria possível explicar como um poder organizador, ordenador – que é a razão –, que deveria ser capaz, portanto, de oferecer às coisas uma unidade, é ao mesmo tempo incapaz de organizar os seres humanos segundo esse mesmo critério. Para escapar desse suposto caminho sem saída, Kant sustenta ser forçoso introduzir uma ideia de ser humano (como ser dotado de razão) que nos

²⁵⁷ “Este é o resultado de uma história humana primitiva, intentada com a ajuda da Filosofia: satisfação com a providência e com o curso geral das coisas humanas, que não transcorre do Bem para o Mal, mas que, pouco a pouco, se desenvolve do pior para o melhor” (MAM, AA:08, p.123).

²⁵⁸ Lê-se na Anth: “O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica do seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar, moralizar* nela por meio das artes e ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. O ser humano tem, pois, de ser *educado* para o bem, mas aquele que deve educá-lo é novamente um ser humano que ainda se encontra em meio à rudeza da natureza e deve realizar aquilo de que ele mesmo necessita. Daí o constante desvio de sua destinação e os retornos repetidos a ela”. (Anth AA:07, pp.324-25)

permita conceber o ser humano como estando fora de uma sequência determinada (mecanicamente) de acontecimentos, mas como dono de uma história, isto é, de um plano coerente que estabelece certos fins a serem alcançados. Assim, tal ideia de gênero humano nos permitiria pensá-lo não somente como o conjunto empírico de variadas gerações, mas sim segundo seu vínculo prático enquanto uma espécie de ser livre. Ao tomarmos o gênero humano como espécie racional e livre, para a qual existe um plano regular, encontraremos nele próprio as condições para seu aperfeiçoamento. Não pode haver perfeição moral nos indivíduos particulares, pois percebemos a oscilação moral que reina entre os homens quando os tomamos de maneira isolada, de modo que o aperfeiçoamento tem de ser esperado do gênero.

A insuficiência do indivíduo no plano moral parece denotar por que Kant desenvolveu um interesse cada vez mais crescente pelo tempo histórico. Esse destaque ao individual, a partir da relação entre sujeito moral e lei, é colocado em xeque por um interesse histórico comum aos povos da terra, como ele diz.²⁵⁹ A hipótese do progresso do gênero humano é uma simples ideia, mas tem sua utilidade no plano moral, pois ela adquire o caráter de dever, um postulado

²⁵⁹ Assim lemos na sétima proposição de IaG: “[...] supor-se-á, pelo contrário, que a Natureza persegue aqui um curso regular - conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade - e, claro está, em virtude de uma arte, se bem que imposta, própria dos homens, e desdobra neste ordenamento aparentemente selvagem as disposições originárias de um modo inteiramente regular; ou supor, se se preferir, que de todas as ações e reações dos homens no seu conjunto não provém nada que permaneça ou, pelo menos, nada que seja sagaz, que as coisas permanecerão como desde sempre têm sido e, por conseguinte, não se pode predizer se a dissensão, tão congénita à nossa espécie, não acabará por nos preparar, num estado assim tão civilizado, um inferno de males, porque talvez venha a destruir esse mesmo estado e todos os progressos realizados na cultura (destino que não se pode encarar sob o governo do acaso cego, com o qual se identifica de facto a liberdade sem lei, a não ser que se lhe ponha por baixo um fio condutor da Natureza, secretamente ligado à sabedoria!)? A questão posta reduz-se mais ou menos à seguinte: será razoável supor a finalidade da natureza nas suas partes e, no entanto, não a admitir no seu conjunto? Portanto, o que o estado selvagem sem finalidade fez, a saber, reprimir todas as disposições naturais da nossa espécie, mas que por fim, em virtude dos males que lhe trouxe, a forçou a sair de tal estado e a ingressar numa constituição civil, na qual se pudessem desenvolver todos aqueles germes, também o efetua a liberdade bárbara dos Estados já fundados, a saber: que, mediante o emprego de todas as forças da comunidade em armamentos contra os outros, por meio das devastações que a guerra prepara e, mais ainda, em virtude da necessidade de para ela se manterem permanentemente preparados, se impede o pleno desabrochamento das disposições naturais no seu avanço; em contrapartida, porém, também os males daí provenientes constroem a nossa espécie a encontrar na resistência mútua dos diversos Estados, saudável em si e nascida da sua liberdade, uma lei de equilíbrio e um poder unificado que lhe dá força; por conseguinte, a introduzir um estado civil mundial de pública segurança estatal, que não é desprovido de perigos, a fim de as forças da humanidade não dormitarem, mas que também não existe sem um princípio da igualdade das suas recíprocas ações e reações, a fim de não se destruírem entre si. [...] Somos civilizados, até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já moralizados. De facto, a ideia da moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso de tal ideia, que se restringe apenas aos costumes no amor matrimonial e na decência externa, constitui simplesmente a civilização. Enquanto os Estados, porém, empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois que se requer uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação (Bildung) dos seus cidadãos. Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (Gesinnung) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e coruscante penúria. Nesta situação permanecerá, sem dúvida, o gênero humano até sair, do modo como referi, do estado caótico das suas relações estatais”. (IaG AA:07, pp. 24-26)

que orienta a ação humana e legitima o ser humano moral na pressuposição de que nossa existência moral não é desprovida de sentido. Com isso, o dever tem que ser pensado em consonância com uma doutrina teleológica, conforme já dissemos anteriormente e o gênero humano deve ser concebido como agindo em acordo com uma finalidade/destinação. No horizonte da doutrina teleológica se pode, portanto, inserir distintas gradações do desenvolvimento político, moral e cultural da humanidade, a reflexão pedagógica com vistas ao desenvolvimento da disposição moral do gênero humano e um discurso acerca do progresso moral da humanidade. A teleologia não precisou transformar a liberdade em natureza, ou natureza em liberdade, mas em virtude da faculdade de julgar reflexionante Kant pôde construir um quadro histórico da humanidade que coloca o progresso como um processo compartilhado por indivíduos e até mesmo povos, deixando de lado apenas a mera letra da lei moral, o que faz com que a autorrealização moral do ser humano possa ser concebida como estando inscrita, por assim dizer, não apenas nas formas de conduta individual, mas principalmente no próprio processo de transformação histórica das instituições políticas e da coletividade social.

Conclusão

No exercício de sua liberdade, o gênero humano pavimenta sua trajetória histórica, de modo que a esperança em um futuro no qual o gênero humano encontrar-se-á melhor está fundada na sua própria trajetória desde seus primórdios de rudeza e animalidade até o estado atual (a época do esclarecimento). O legado cultural acumulado pelo gênero humano permite-lhe encontrar em si mesmo, no limite de suas capacidades, as condições para estabelecer o caminho rumo ao melhor. Nesse sentido, a esperança não é apenas uma virtude cara à religião, mas na antropologia moral de Kant representa o ingrediente fundamental que impulsiona as considerações do autor sobre a história universal e aquilo que lhe acrescenta sentido.²⁶⁰

O ser humano esclarecido tenta compreender o porquê de sua existência no mundo, onde aparentemente vigora o caos, de modo que a maioridade da razão alcançada pelo gênero humano na época do esclarecimento permite uma compreensão profunda do caminho a ser traçado, leva-o a conceber ideias orientadoras que impedem a queda definitiva no desespero ante a aparente desordem do mundo. A desordem causada por distorções da moralidade encontra resistência na razão esclarecida (educada pela crítica), pois a maioridade da razão converte a esperança em um elemento primordial por meio do qual o gênero humano pensa a si mesmo e o mundo no qual está inserido. Assim:

Embora não pertença à natureza do ser humano, segundo a ordem habitual, ceder livremente o seu poder, isso não é contudo impossível em circunstâncias prementes, pelo que se pode considerar uma expressão não inadequada dos desejos e esperanças morais dos homens (na consciência da sua impotência) esperar da Providência as circunstâncias para tal requeridas; a qual proporcionará ao fim da humanidade no conjunto da sua espécie, para a obtenção do seu destino verdadeiro mediante o livre uso das suas forças, segundo o seu alcance, um desenlace, a que se opõem justamente os fins dos homens individualmente considerados. (TP AA:08, p.312)

A esperança se traduz como uma forma de pensar que encontra no gênero humano e em suas capacidades a fonte a partir da qual emergem os princípios que orientam o caminho e o futuro da humanidade. Por isso que, ao tomar consciência da limitação de sua força individual, o ser humano deposita as expectativas de realização do progresso na continuidade da espécie, que leva adiante o fim derradeiro da razão. A história do aperfeiçoamento do ser humano fornece evidências de que é possível confiar no prognóstico da razão de acordo com o qual o gênero humano se encontra em constante progresso para o melhor, de modo que sem esperança a história apresentar-se-ia como um conjunto desordenado de acontecimentos que poderia dar a

²⁶⁰ MENEZES, 2000, p.305

entender que o gênero humano é incapaz de progredir. A esperança descortina a aposta na capacidade humana de construir e administrar seu futuro.²⁶¹ O mundo futuro não é dádiva dos céus ou produto da genialidade de homens especiais, mas é fruto de um longo e árduo processo de trabalho do gênero humano, do esforço mútuo das gerações que educam umas às outras, levando a cabo o progresso de todos os indivíduos. Nesse sentido, o gênero humano deve se tornar *digno* do futuro e, conforme é sabido, a dignidade do ser humano advém do fato de obedecer somente a lei que ele dá a si mesmo, isto é, a lei moral.²⁶² O ser humano não pode tratar a si mesmo nem aos outros homens como meio, mas sempre como fim em si mesmo e nisso consiste a sua dignidade, algo que o eleva acima dos outros seres da natureza habilitando-o a exigir o posto de fim derradeiro do sistema teleológico da natureza.

Pode encarar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita no exterior, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade (IaG AA: 08, p.27).

Esta afirmação se encontra registrada como a oitava proposição de IaG e as ideias aí expostas parecem estar em contradição com o sistema crítico elaborado por Kant em suas obras publicadas entre 1781 e 1790. Kant em suas três *Críticas* sempre buscou apresentar de modo inequívoco os limites precisos nos quais as faculdades do ânimo (o entendimento na primeira *Crítica*; a faculdade apetitiva na segunda *Crítica* e a faculdade de julgar na terceira *Crítica*) poderiam reivindicar legitimidade para seus juízos, de modo que o postulado de ‘um plano oculto da natureza’, que vai se desvelando, parece contrariar as exigências colocadas pelo próprio sistema crítico kantiano. É verdade também que Kant se esforçou de modo absolutamente incansável por distinguir os reinos da natureza e da liberdade, de modo que a passagem entre ambos pudesse ser talvez construída por uma doutrina teleológica.

Poder-se-ia argumentar que afirmações como a da oitava proposição de IaG desenvolvem de modo revelador certas tendências internas do sistema crítico que seriam responsáveis por desestabilizar aquela pretensão da crítica de ser o tribunal da razão onde não restaria nenhum pressuposto sem devido exame. Afinal, o próprio Kant declara que teve que “suspender o saber para dar lugar a fé” (KrV B XXX), o que em alguma medida torna a sentença de seu julgamento endereçada a este novo ocupante do lugar cedido pela supressão do saber.

²⁶¹ MENEZES, 2000, p.308

²⁶² “Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante do reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é única coisa que tem dignidade”. (GMS AA:04, p.435)

Aqueles intérpretes que quiseram compreender as afirmações de Kant sobre aperfeiçoamento histórico sem buscar uma compreensão mais profunda do quadro conceitual onde esta tese se insere, se viram obrigados considerar a doutrina kantiana de um plano oculto da natureza como uma hipótese cuja base encontrar-se-ia na retomada da noção dogmática de providência,²⁶³ o que implicaria uma escatologia moral.²⁶⁴ Esta hipótese escatológica teria a vantagem de um uso

²⁶³ Uma das acepções de providência é da ação que Deus executa sobre o mundo com vistas à condução dos acontecimentos em direção a execução de um fim qualquer. A organização das coisas segundo leis cujos efeitos sempre benéficos foram previstos de antemão por Deus e em virtude dos quais existem *estas leis* em particular, nesta acepção temos uma providência geral. (Cf. LALANDE, 1993, p.880) Esta concepção de providência enquanto a *manus Dei in natura* não poderia ser sustentada no pensamento de Kant após a publicação da KrV já que lá o filósofo inviabilizou qualquer tentativa de demonstração da existência de Deus. Tendo isto em mente a seguinte afirmação de Kant em IaG parece contrariar esta perspectiva: “Se, ademais, se prestar atenção apenas à constituição civil e às suas leis, às relações estatais, na medida em que pelo bem que continham serviram, durante algum tempo, para elevar e dignificar os povos (e com eles também as artes e as ciências), e na medida em que pelas deficiências, que lhes eram inerentes, de novo os rebaixaram, mas de maneira a ter restado sempre um germe de ilustração, o qual, avivado por cada revolução, preparava um ulterior estágio mais elevado de melhoramento: descobrir-se-á, creio eu, um fio condutor, que não só pode servir para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas, ou para a arte política de predição de futuras mudanças políticas (utilidade que já se tirou da história dos homens, apesar de ela se ter considerado como resultado desconexo de uma liberdade sem regras!), mas também (o que não se pode esperar com fundamento, sem pressupor um plano da Natureza) se pode abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o gênero humano se representa ao longe como atingindo, por fim, o estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra. Semelhante justificação da Natureza - ou melhor, da Providência - não é nenhum motivo irrelevante para escolher um determinado ponto de vista da consideração do mundo” (IaG AA:07, p.30).

²⁶⁴ Esse é o caso de Gérard Lebrun em seu clássico artigo ‘Uma Escatologia para a Moral’ onde ele sustenta: “Esses textos antropológicos puderam surpreender, a tal ponto o seu cinismo (ou pelo menos, o seu “realismo”) tranquilo parecia destoar da austera eidética do dever individual. Contudo, não estão nada deslocados da filosofia prática. Basta nos situarmos no *Geischtspunkt* do sujeito mundano virtuoso que pretende manter firme a sua disposição moral, para compreendermos que o *pensamento da História* é o mais poderoso auxiliar da moralidade em ato. Na mesma medida em que Kant desconfia do apelo à graça divina, e nos devia da crença em qualquer “intervenção sobrenatural em favor de nossa capacidade moral deficiente” – origem para um “entusiasmo” que inevitavelmente corromperia a intenção moral – , ele também aprecia favoravelmente a confiança que o ser humano haure da ideia de uma moralidade irresistível e contínua da espécie – “a confiança na natureza das coisas, que nos força a ir aonde não queremos ir por vontade própria”. Com efeito, essa fé na História proporciona ao ser humano uma convicção mais sólida do que toda a esperança religiosa: a de que, excetuando, o mandamento incondicional da razão, ele também está efetuando uma ação *mundanamente racionável*. Graças a Kant, o militante (moral, e depois político) assim fica sabendo, sem desprezar, que também colabora no curso mais geral das coisas – e consegue tal garantia sem sequer se transformar, aparentemente, em utopista ou fanático. Advinha-se a vantagem. Daí também o cuidado que manifesta o nosso autor, sem nenhum gosto do paradoxo ou da provocação, em assinalar o caráter necessariamente amoral dessa gênese da moralidade na natureza: o “progresso moral” da humanidade jamais consistirá no aumento da moralidade das *intenções*; sempre será produto de motivos pragmáticos e egoístas... Assim como não é por guiar-se por fins objetivos que a Natureza produz flores, conchas e cristais como que com vistas a nosso prazer, mas simplesmente em função do jogo das leis da química, também a prática dos homens só conspira de maneira inteiramente mecânica para a realização do reino dos fins. Disso, o sujeito virtuoso pode tirar a convicção de que a sua confiança no curso do mundo se apoia na natureza das coisas e não numa iluminação. Essa escatologia para a moral que é a História kantiana não é portanto, propriamente falando, o objeto de uma crença: melhor será dizê-la uma representação tão verossímil, tão “razoável que pode facilmente passar por ser fundada “cientificamente” e esse traço faz, da História assim concebida, um tema *ideológico* por excelência: postulação requerida pela prática, mas convertida, sub-repticiamente, em um “saber”. Ora, observamos que o ideológico, aqui, nasce muito exatamente da junção da *exigência prática* da razão pura e do *interdito lançado sobre a especulação*. Assim, por limitar a razão teórica, Kant não tinha apenas que fazer das matemáticas e da física uma concepção limitadora, cuja estreiteza já se salientou – ele também desencadeava para atender às necessidades da “boa causa”, a escatologia da imanência e seus demônios”. Lebrun, G. Uma escatologia para a

prático, ou mesmo ideológico – conforme escreve Lebrun e Zingano –, já que por intermédio desta noção de providência e escatologia moral ao menos poder-se-ia garantir os ganhos do esclarecimento, sobretudo o seu maior ganho: a Revolução Francesa. Uma interpretação atraente seria, portanto, esta: Kant abandonaria as conquistas de sua filosofia teórica em favor do cidadão Kant, pois não haveria outro modo de explicar a esperança do melhoramento moral humano senão apelando a uma noção de providência, o que representaria uma fraqueza intelectual de Kant.

Todavia, a esperança em um futuro melhor do gênero humano surge, pensa Kant, de um interesse racional fundado na natureza da própria razão (lembremo-nos de que uma das demandas da razão é justamente “o que me é permitido esperar?”). A legitimidade da esperança se sustenta em três fundamentos: (I) todas as especulações acerca do fim derradeiro da história não almejam estabelecer um conhecimento objetivo, pois, segundo vimos, a tese acerca do progresso do gênero humano se vale da faculdade do juízo reflexionante; (II) há um mandamento racional que impele o ser humano à obediência da lei moral, e, para Kant, dever é poder, logo, se o ser humano deve obedecer à lei moral ele pode obedecê-la; (III) há fundamentos suficientes para justificar uma concepção teleológica de natureza que tenha por fim a autorrealização do gênero humano, conforme foi apresentado no capítulo terceiro.²⁶⁵ O plano da natureza, o fio condutor da história, se articula com a ideia da dignidade humana de modo que a teleologia da natureza e a filosofia da história se articulam em uma teleologia moral. Assim como a natureza funciona como um organismo sistematicamente concebido, isto é, como um sistema ordenado segundo princípio da conformidade a fins, é possível pensar de maneira análoga o curso da história do aperfeiçoamento humano como obedecendo a mesma regra. Os indivíduos não estão dispersos e soltos em suas ações, há um plano organizado capaz de reunir sob uma unidade todos os indivíduos segundo um princípio que orienta o humano em geral para um fim determinado. Assim, se a faculdade do juízo reflexionante autoriza que se conceba a natureza em seus produtos como organizada segundo um plano racional, é possível também esperar que a humanidade em seu aspecto moral também esteja organizada em vista de um todo moral. A ideia de conformidade a fins permite, portanto, a razão humana pensar a possibilidade de uma humanidade mais justa, mais esclarecida, mais pacífica e mais moral no futuro.

Nesse sentido, Kant não está interessado em ciência da história humana, mas em estabelecer uma *fé* na história:

moral. In *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes. Aqui pp. 104-106

²⁶⁵ KLEIN, 2016, p.355

Coisas de fé não são por isso, contudo, *artigos de fé*, caso se entenda por estes últimos aquelas coisas de fé que podemos ser obrigados a *professar* (interna ou externamente) – do tipo, pois, que não se encontra na teologia natural. Pois uma vez que, como coisas de fé, elas não podem (ao contrário das coisas de fato) estar fundadas em provas teóricas, trata-se de um livre-assentimento, e que somente enquanto tal pode ser conciliado à moralidade do sujeito. (KU AA:05, p. 469. Nota)

Não é possível obrigar ninguém a depositar sua crença na ideia da história do gênero humano como caminhando para o melhor, quer pelo medo quer pela imposição de um manual (um texto sagrado, por exemplo), algo que sustente a ideia da existência de uma classe que personifique a condução da história. Enquanto *res fidei*, não há uma fundamentação teórica que lhe garanta realidade objetiva, quer dizer, o *status* de conhecimento científico; há apenas um *livre assentimento* que, como tal, somente pode estar ligado a um *modo moral de pensar* que se mostra inacessível ao conhecimento especulativo.²⁶⁶ Esta impossibilidade de certeza científica não quer dizer uma recaída de Kant em um dogmatismo pré-crítico, pois o que se percebe é o

²⁶⁶ “Mas o assentimento nas coisas de fé é um assentimento em sentido puramente prático, isto é, uma fé moral que nada prova para o conhecimento puro teórico da razão, mas apenas para o prático (voltado à obediência de seus deveres), e em nada amplia a especulação ou as regras prudenciais práticas conformes ao amor-próprio. Se o princípio supremo das leis morais é um postulado, então é postulada ao mesmo tempo a possibilidade de seu objeto supremo e, portanto, também a condição sob a qual podemos pensar essa possibilidade. Com isso, porém, o conhecimento desta última não se torna nem saber nem opinião sobre a existência e a constituição dessas condições, como um modo teórico de conhecer, mas uma mera suposição em sentido prático e mandatário para o uso moral de nossa razão. Mesmo que pudéssemos aparentemente fundar, sobre os fins da natureza que a teleologia física nos apresenta tão ricamente, um conceito *determinado* de uma causa inteligente do mundo, a existência desse ser não seria ainda uma coisa de fé. Pois, na medida em que não é aí assumido em favor do cumprimento de meu dever, mas sim para explicar a natureza, ele seria tão somente a opinião e a hipótese mais adequadas à nossa razão. E essa teleologia não conduz de modo algum a um conceito determinado de Deus, tal como só se encontra, pelo contrário, no conceito de um autor moral do mundo, já que somente este fornece o fim derradeiro em que só podemos contar-nos a nós mesmos na medida em que nos comportemos em conformidade com aquilo que a lei moral nos impõe - e, portanto, nos obriga - como fim derradeiro. Assim, é somente por meio da relação ao objeto de nosso dever, como condição da possibilidade de atingir o seu fim derradeiro, que o conceito de Deus adquire o privilégio de valer como coisa de fé em nosso assentimento; ao passo que o mesmo conceito não consegue fazer valer o seu objeto como coisa de fato, já que, embora a necessidade do dever seja perfeitamente clara para a razão prática, o atingimento do seu fim derradeiro, não estando inteiramente em nosso poder, só é assumido em favor do uso prático da razão, e não, portanto, de maneira praticamente necessária (como é o caso do próprio dever). A *fé* (como *habitus*, não como *actus*) é o modo moral de pensar que a razão adota no assentimento àquilo que é inacessível ao conhecimento teórico. Ela é, portanto, o constante princípio do ânimo de assumir como verdadeiro, devido à obrigação de perseguir o supremo fim moral derradeiro, aquilo que é necessário pressupor, como condição, para a possibilidade desse fim - por mais que esta última, bem como a sua impossibilidade, não possam ser por nós compreendidas. A fé (simplesmente assim chamada) é uma confiança no atingimento de um propósito cuja promoção é um dever, mas cuja possibilidade de realização não podemos *discernir* (nem, portanto, a das únicas condições para nós concebíveis). Portanto, a fé que se refere a objetos particulares que não são objetos de um saber possível ou da opinião (neste último caso, sobretudo no da opinião histórica, ela deveria chamar-se credulidade, e não fé) é inteiramente moral. Ela é um livre-assentimento, não àquilo de que se podem encontrar provas para a faculdade de julgar determinante teórica, nem àquilo a que nos consideramos obrigados, mas àquilo que admitimos em benefício de um propósito segundo leis da liberdade; e não como uma opinião sem fundamento suficiente, mas como algo fundado na razão (ainda que somente em vista de seu uso prático), *de maneira suficiente para o seu propósito*. Pois se ela o modo moral de pensar, ao topar com a exigência de prova da razão teórica (quanto à possibilidade do objeto da moralidade), não tem qualquer base firme, oscilando antes entre comandos práticos e dúvidas teóricas.” (KU AA:05, pp. 470-72)

enorme esforço de Kant em estabelecer limites muito precisos para a utilização do método teleológico, com vistas a evitar a confusão entre aquilo que é apenas uma hipótese de trabalho, crença e modo de interpretar; e princípios científicos que visam estabelecer a verdade para um determinado campo de objetos. A fé para Kant é uma fé prática, que afirma e legitima a esperança do ser humano moral em supor que, a despeito dos insucessos apontados pela experiência e dos absurdos contidos no mundo e na história, há um sentido (racionalmente justificado) para a existência humana.

Kant cuida de diferenciar de modo taxativo seu conceito de fé moral daquele de fé doutrinal: a fé racional é uma capacidade de escolha e um guia para razão, ao contrário da fé doutrinal que é vacilante e claudica diante dos desafios interpostos pela reflexão. Ao deslocar os conceitos de fé e esperança de um contexto religioso para um contexto moral, Kant busca colocar o ser humano como o condutor de seu próprio percurso e, assim, colocar a antropologia sobre bases distintas daquelas que advinham da antropologia do pecado de Agostinho por exemplo, na qual o ser humano está como que refém da graça divina para construir o caminho para sua perfeição, que no contexto teológico de Agostinho é sinônimo de salvação.²⁶⁷ Kant busca no gênero humano e em suas capacidades as condições necessárias e suficientes para seu próprio aperfeiçoamento.²⁶⁸ É um interesse da razão estabelecer o que é permitido esperar quando alguém age segundo os ditames do dever, de modo que Kant reformula o problema da esperança a partir de bases ético-antropológicas estritamente racionais, rejeitando assim concepções eclesiais de promessa em um futuro glorioso, algo prometido àqueles que foram

²⁶⁷ Diz Agostinho: “Quando estiver unido a Vós com todo o meu ser, em parte nenhuma sentirei dor e trabalho. A minha vida será então verdadeiramente viva, porque estará toda cheia de Vós. Libertais do seu peso aqueles que encheis. Porque não estou cheio de Vós, sou ainda peso para mim. As minhas alegrias, que deviam ser choradas, lutam com as tristezas que me deviam júbilo. Ignoro de que lado está a vitória. As tristezas do meu mal pelejam com os contentamentos bons, e não sei em que parte está o triunfo. Ai de mim! Ó senhor, tende compaixão de mim! Olhai, eu não escondo as minhas feridas. Vós sóis o médico, e eu o enfermo; sois misericordioso e eu miserável. Não é, a vida do ser humano sobre a terra, uma contínua tentação? Quem deseja trabalhos e preocupações? Ordenais aos homens que os suportem e não que os amem. Ninguém ama o que lhe custa, ainda quando goste de o suportar, porque, apesar de se alegrar com o sofrimento, prefere não ter nada que sofrer. Nos reverses anseio pela prosperidade, e nas coisas prósperas temo a adversidade. Entre estes dois extremos, qual será o termo médio onde a vida humana não seja tentação? Ai das prosperidades do mundo, repito, ai das prosperidades do mundo, por causa do receio da desgraça e da corrupção da alegria! Ai das adversidades do mundo, uma, duas e três vezes, por causa do desejo da prosperidade, por ser a desgraça dura e ameaçar não é a vida humana sobre a terra uma tentação contínua? Só na grandeza de vossa misericórdia coloco toda minha esperança. Dai-me o que me ordenais, e ordenai-me o que quiserdes. Ordenai-nos a continência. Ora afirmou um sábio: “Ao conhecer que ninguém pode ser casto sem o dom de Deus, é já um efeito da sabedoria o saber de quem provém este dom”. Pela continência, reunimo-nos e reduzimo-nos à unidade, da qual nos afastamos ao derrarmos-nos por inumeráveis criaturas. Pouco Vos ama aquele que ama, ao mesmo tempo, outra criatura, e nunca Vos extinguis! Ó caridade, ó meu Deus, inflamai-me! Ordenais-me a continência? Dai-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiserdes!” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 28-29.)

²⁶⁸ MENEZES, 2000, p.211

agraciados pelas dádivas do céu e benzidos pelas instituições.²⁶⁹ Nesse sentido, a esperança de um futuro melhor não advém de planos divinos, mas a ideia de um futuro melhor se vincula a uma teoria da responsabilidade dos indivíduos, o que exige de cada ser humano o esforço para a concretização deste futuro. Mesmo não sabendo do modo claro e distinto como será o futuro, o gênero humano pode estabelecer diretrizes morais que possam orientá-lo na construção deste futuro, de modo que nada pode assegurar nosso destino futuro a não ser o juízo da consciência moral, o que equivale a dizer: ter o dever de reconhecer deveres.

A consciência moral não é algo que possa ser adquirido e não há dever algum de adquirir uma para si; pelo contrário, todo ser humano, como ser moral, *tem* tal consciência moral originariamente em si. Estar obrigado à consciência moral equivaleria a dizer: ter o dever de reconhecer deveres. Pois a consciência moral é a razão prática que, em todo caso de uma lei, coloca diante do ser humano seu dever, para sua absolvição ou condenação. Portanto, sua referência não é a um objeto, mas antes meramente ao sujeito (afetando o sentimento moral por meio de seu ato); é, portanto, um fato incontornável, não uma obrigação e um dever. Assim, quando dizemos que este ser humano não *tem* consciência moral, queremos dizer com isso que ele não leva em conta sua sentença. Pois, caso não tivesse realmente consciência moral alguma, ele tampouco seria imputado de algo como conforme ao dever ou acusado de algo como contrário ao dever, por conseguinte, também de maneira alguma poderia pensar o dever de ter uma consciência moral. (MS AA:06, pp.400-01)

A partir dos parâmetros da consciência moral, Kant é capaz de fornecer uma avaliação acerca daquilo que os homens efetivamente são, o que fizeram de si mesmos no decorrer da história, responsabilizando-os por seus erros ao mesmo tempo em que lhes aponta o que ainda podem fazer de si mesmos no futuro a partir de suas disposições racionais.²⁷⁰ A imagem moral do mundo concebida a partir da ampliação da consciência moral permite a antropologia moral kantiana pensar novos aspectos na relação entre o ser e o dever ser. Aqui entra em cena a teleologia cunhada pela terceira *Crítica*, pois é a partir dela que o gênero humano é capaz de

²⁶⁹ A temática da redenção e de um futuro glorioso é temática recorrente no Novo Testamento, de modo que cito apenas três passagens que ne parecem bastante elucidativas acerca deste ponto: “Considerai uma alegria completa, meus irmãos, quando cairdes em várias provações, sabendo que a genuinidade comprovada da vossa fé produz perseverança. Que a perseverança tenha, porém, um efeito completo, para que sejais completos e inteiros, em nada carentes. [...] Toda a boa dádiva e todo dom perfeito é [proveniente] do alto, descendo da parte do Pai das luzes, junto do qual não existe variação nem ensombreamento de mudança. Porque quis, Ele nos deu à luz pela palavra da verdade para sermos algumas primícias das suas criaturas”. (Tiago 2:2-4, 17-18); “Sede humilhados, pois, debaixo da mão poderosa de Deus, para que Ele vos exalte no tempo próprio, tendo vós atirado para cima d’Ele toda a vossa preocupação, uma vez que ele se preocupa convosco. [...] Deus de toda a graça, Ele que vos chamou para a Sua glória eterna em Cristo: a vós, que sofrestes durante pouco tempo, Ele aperfeiçoará, confirmará, fortalecerá, estabelecerá. A Ele o poder, pelos séculos dos séculos. Amém”. (1Pedro 5:6-7, 10-11); “Mas, de acordo com a Sua promessa, aguardamos novos céus e uma nova terra, onde a justiça terá sua morada. Por isso, amados, ao aguardardes essas coisas empenhai-vos para que sejais encontrados em paz e isentos de pústulas e estropícios. E considerai a generosidade de Deus a nossa salvação [...]”. (2Pedro 3:13-15). Assim é claro que o futuro do gênero humano, segundo a doutrina cristã, é produto de uma dádiva que nos será dada em recompensa de nossa conversão aos ensinamentos de Jesus e isso é rejeitado veementemente por Kant e sua antropologia moral.

²⁷⁰ KLEIN, 2016, p.358

alcançar uma compreensão mais profunda de sua história e de sua natureza peculiar, de tal forma que a humanidade consiga cumprir o mandamento moral, algo que exige uma profunda consciência do gênero humano acerca do modo como o mundo e ele estão e como deveriam ser.²⁷¹

Mais ainda: para que o progresso ocorra enquanto produto exclusivamente do gênero humano é preciso que os homens acreditem que ele é possível e que pode ser mantido como um projeto intercultural e intergeracional. Para que tal crença seja possível é imperioso assumir que a espécie humana possui uma destinação moral, portanto, que algo como uma teleologia moral é possível e que serve de fundamento para uma história filosófica e uma antropologia moral, pois somente a partir disso é que se pode forjar uma consciência moral coletiva com conteúdos e experiências históricas possíveis de serem compartilhadas interculturalmente, isto é, a interação da história de diferentes povos. A possibilidade do progresso exige uma imagem moral do mundo que possa ser partilhada por todos os humanos, pois somente a partir de uma tal imagem os seres humanos continuarão a trabalhar na promoção do progresso da espécie. Somente trabalhando pelo progresso da espécie, é que os indivíduos podem ter o direito de ter alguma esperança de que seus esforços contribuirão para o aperfeiçoamento de todos. Esta dependência mútua entre esperança e progresso somente é possível pelo fato de a esperança ser compreendida por Kant como uma *fé racional*, um tipo de assentimento distinto daquele da certeza científica. O foco do aperfeiçoamento histórico é, portanto, apresentar um modo legítimo de interpretação e análise do gênero humano que seja capaz de garantir ao mesmo tempo a *esperança* em relação ao melhoramento moral da humanidade e a atribuição de *responsabilidade histórica* aos indivíduos para a concreção deste aperfeiçoamento.

A antropologia kantiana aliada à teoria do dever, assim, une liberdade e perfectibilidade em um projeto moral-antropológico que tem por meta apresentar o modo pelo qual o progresso, isto é, o por vir do gênero humano, poderia ser racionalmente estabelecido. A partir do exame das disposições racionais inerentes ao gênero humano, Kant conclui que à medida em que exercemos nossa liberdade – nossa capacidade de autodeterminação – paulatinamente desenvolvemos nossas disposições racionais e, com isso, podemos e devemos esperar que no futuro o gênero humano estará em melhores condições. E é por essa razão que, como foi sustentado ao longo de toda essa dissertação, a antropologia moral de Kant traduz filosoficamente a esperança do cantor popular de que “amanhã vai ser outro dia”.

²⁷¹ KLEIN, 2016, p.359

Referências Bibliográficas

Obras de Kant:

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, notas e introdução por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Bacarolla, 2009. Ed. Bilingue.

_____. *Ideia de uma história universal com um propósito Cosmopolita*. Trad. de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser certo na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70

_____. *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2013.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

_____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Edição Bilingue. Trad. Fausto Castilho. Edições CEMODECON: Campinas, IFCH, UNICAMP, 2014.

_____. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Bruno Nadai. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* nº 13 – p. 109-124 – jan.-jun. 2009

_____. *Ensaio para introduzir grandezas negativas em filosofia*. Trad. Vinícius de Figueiredo e Jair Barboza. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Nova explicação dos primeiros princípios metafísicos do conhecimento metafísico*. Trad. José Andrade. In: KANT, I. *Textos pré-críticos*. Seleção e Introdução de Rui Magalhães: Editora: Res, 1983.

_____. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. Trad. Luciano Codato. In: KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Fernando Costa Mattos et. Ali. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

_____. “Que significa orientar-se no pensamento?” Traduzido por Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. “Resposta à pergunta o que é Esclarecimento?”. Traduzido por Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Primeira introdução à crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. In KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

_____. *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*. Trad. Marcio Pires. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 211-238, Jan./Abril, 2013.

_____. *Recensões das ideias para história da filosofia da humanidade de J.G Herder*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*, v. 13, 2012, pp.121-147; e v.14, 2013, pp.190-214.

_____. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1999

Obras de outros filósofos

ABBT, Thomas; MENDELSSOHN, Moses. *Briefe die Neuste Litteratur betreffend 19 (1764)*.

ABBT, Thomas. *Vermischte Werke* vol. II. Hansebooks, 2017.

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo, Nova Cultural, 1980 (Coleção “Os Pensadores”).

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

FERGUSON, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Ruy Ribeiro Franca. Belo Horizonte: Tessitura, 2011.

HUTCHESON, Francis. *Uma Investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral*. Trad. Álvaro Cabral. In: *Filosofia Moral Britânica: Textos do Século XVII*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

LEIBNIZ, G.W.F. *Os princípios da filosofia ou A Monadologia*. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MENDELSSOHN, Moses. *Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele. In drey Gesprächen*. National Library of the Netherlands, 1767.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. “Coleção Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SPALDING, Joahann Joachim. *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*. Berlin, 1749.

WOLFF, Christian. *Psychologia Empirica (1732)*. Reimpressão, Hildesheim, 1968.

_____. *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit (1720)*. Ed. Hans Werner Arndt. Reimpressão, Hildesheim, 1976

_____. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch alle Dingen Überhaupt (1719)*. Reimpressão, Hildesheim, 1983.

Secundária

BÍBLIA, volume II: *Novo testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Trad. Apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CAIMI, Mario. „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen“. In: *Kant-studien* (86), 1995, pp.308-19

CASSIRER, Ernest. *Kant's Life and Thought*. Trad. J. Harden. New Haven: Yale University Press, 1981.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal et alli. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CUNHA, B. L. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2017.

_____. ‘A demanda racional da ética de Kant no início de 1760’. In: *Ethica*, v. 16, p. 219-241, 2017.

- _____. As Anotações nas "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime" (seleção de notas e tradução). *Kant E-Prints*, 11(2), 51-79.
- FOTIS, Jannidis. "Die 'Bestimmung des Menschen' – Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel." In: *Aufklärung* 14 (2002).
- GINSBORG, H. (2004). Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle. In: *Journal of the History of Philosophy*, 42(1), 33–65.
- GUSDORF, G. *L'Avènement des Sciences Humaines au Siècle des Lumières*. Paris : Payot, 1971
- GUYER, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Oxford University Press, 2005.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974.
- HENRICH, Dieter: „Hutcheson und Kant“. *Kant-Studien* v.49. (1957), pp. 49-69.
- HINSKE, Norbert; SPRECHT, Rainer (Hrsg). *Die Philosophie der deutschen Aufklärung: Texte und Darstellung*. Reclam, 1990.
- HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. (Klassiker Auslegen, Band 33)
- IRRLITZ, Gerd. *Kant-Handbuch*. Verlag J. B. Metzler Stuttgart· Weimar, 2010.
- KLEIN, J. *Kant e a ideia de uma história universal*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- _____. A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau. In: *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 22(1), 51-70. 2017.
- KRYGER, E. *La Notion de Liberté Chez Rousseau et ses Répercussions sur Kant*. Paris, A.G Nizet, 1979.
- KUEHN, Manfred. Reason as species characteristic. In. RORTY, Amélie Oksenberg; SCHMIDT, James. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge University Press 2009.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et alli. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MACOR, Laura Anna. *Die Bestimmung des menschen (1748-1800): eine Begriffsgeschichte*. Fromman Holzboog, 2013.

- _____. Spalding e Kant. Iluminismo e criticismo a confronto. In: *O Que é o Ser humano? Antropologia, estética e teleologia em Kant*. Lisboa: CFUL, 2010, pp.537-54.
- MENEGONI, Francesca. *La Critica del Giudizio di Kant: Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci, 2008.
- MENEZES, E. *Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*. In.: KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edimilson Menezes. São Paulo: Unesp, 2010.
- _____. *História e esperança em Kant*. São Cristovão: Editora UFS, 2000.
- MENZER, P. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785 – Erster Abschnitt. *Kant-Studien* v.2. (1899): 290-322.
- NADAI, Bruno. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- PAULSEN, F. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1904.
- PRINTY, Michael. The Determination of Man Johann Joachim Spalding and the Protestant Enlightenment. In: *Journal of the History of Ideas*, Volume 74, Number 2, April 2013, pp. 189-212.
- RAULET, Gérard. *Aufklärung: les Lumières Allemandes*. Paris : Flammarion, 1995.
- SANTOS, L. R. R. *O cultivo das faculdades humanas nas Preleções de Kant sobre Antropologia*. 2016. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SANTOS, Lionel Riberio dos. Que é o ser humano? Antropocosmologia do jovem Kant. In: *O que é o ser humano? Antropologia, estética e teleologia em Kant*. Lisboa: CFUL, 2010, pp.219-30.
- SCHERER, F. C. Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos *a priori* segundo o método de análise e síntese. Tese de doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2010.
- SCHILPP, Paul Arthur. *La Ética Pré-Crítica de Kant*. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- SCHNEEWIND, Jeromé. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SHELL, Susan Meld. *Kant and Limits of Autonomy*. London: Harvard University Press, 2009.

- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lucia Machado. Cia das Letras, 2011.
- SUZUKI, Marcio. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, Fapesp, 2014.
- VLEESCHAUWER, Herman. *La Evolución del Pensamiento Kantiano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- ZAMMITO, John. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. University of Chicago Press, 2002.
- ZINGANO, Marco. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- ZUCKERT, Rachel. *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the 'Critique of Judgment'*. Cambridge University Press, 2007.
- WASZECK, N. *The Scottish Enlightenment in Germany, and its Translator, Christian Garve (1742–98)*. In: Hubbard, T; Jack, R.D.S. (eds.): *Scotland in Europe*. Amsterdam/New York: Editions Rodopi B.V. 2006, pp. 55 – 72.