

## KANT SOBRE O PROGRESSO NA HISTÓRIA

### *KANT ON PROGRESS IN HISTORY*

JOEL THIAGO KLEIN

*(UFRN / Brasil)*

#### RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar o significado da tese central da filosofia kantiana da história: que a humanidade se encontra em um constante progresso para o melhor. Contudo, apesar de parecer a primeira vista simples, a discussão do próprio significado dessa tese está longe de alcançar um consenso na literatura. A originalidade deste trabalho é apresentar pela primeira vez um mapeamento geral, sistemático e exaustivo das diferentes interpretações e críticas que essa tese recebeu ao longo da história. Nesse sentido, qualquer resposta que pretenda ser minimamente satisfatória precisa levar em consideração todos os argumentos e posições aqui apresentados.

**Palavras-chave:** Kant; filosofia da história; progresso jurídico e progresso moral

#### ABSTRACT

The objective of this paper is to analyze the meaning of the central thesis of Kantian philosophy of history: that humanity is in constant progress. However, although it seems simple at first glance, the question of the meaning of this thesis is still a topic for intense debate. The originality of this paper is to present, for the first time, a general, systematic and exhaustive chart of the different interpretations and criticisms this thesis has received throughout history. Thus, any interpretation that aims to be minimally satisfactory needs to consider all arguments and positions presented here.

**Keywords:** Kant; philosophy of history; legal and moral progress

A filosofia kantiana da história não é mais uma versão panglossiana da história caracterizada por uma ingenuidade infantil, ou por uma exigência lógica do “melhor dos mundos possíveis”. Kant reconhece que ao se contemplar o palco do mundo, apesar da “esporádica aparição da sabedoria em casos isolados, tudo, no entanto, se encontra em seu conjunto, tecido de loucura, vaidade infantil e, com muita frequência também de infantil maldade e ânsia destruidora”.<sup>1</sup> Também concorda com Rousseau, preferindo o estado dos selvagens ao estado atual de civilidade, caso a humanidade não progrida moralmente, pois é neste íterim que ela “padece os piores males sob a aparência enganadora do bem-estar exterior”.<sup>2</sup> Assim, pode-se observar que o desenvolvimento humano está historicamente associado ao crescimento da miséria, da violência e da pressão social.<sup>3</sup> Claro que Kant também não está defendendo que o progresso precise gerar infelicidade, já que ela é vista como consequência do mau uso das forças

racionais humanas, mas que a felicidade não pode ser tomada como o critério essencial para valorar o desenvolvimento humano na história.

Mas se não se trata de um progresso do bem-estar ou da felicidade, então qual o progresso a que se refere a filosofia da história? Segundo Kant, *a história humana é a história do desenvolvimento da liberdade*.<sup>4</sup> Nessa perspectiva,

a história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], pois é *obra de Deus*, a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é *obra do homem*. Para o indivíduo, que no uso de sua liberdade tem em vista apenas a si mesmo, aquela mudança foi uma perda, para a natureza, cujos fins dizem respeito ao homem enquanto espécie, foi um ganho.<sup>5</sup>

Mas se a história da humanidade começa com uma “queda” e ainda assim se trata de um desenvolvimento da liberdade, então se coloca inevitavelmente a pergunta sobre que tipo de progresso e de ganho se está falando? Que liberdade é essa que se desenvolve na história? Ao longo da história da interpretação kantiana muitas respostas foram dadas a essa questão e em meio a essa grande multiplicidade, torna-se mister apresentar o estado da arte, algo que também sempre pressupõe, por sua vez, uma determinada interpretação. Para reconstruir as diversas respostas oferecidas ao longo da história, divide-se o texto em quatro seções: na primeira, apresenta-se a tese de um progresso meramente jurídico e os argumentos que fundamentam essa leitura; na segunda seção, identifica-se a tese e os argumentos usados para defender a tese de um progresso moral; na terceira seção, expõe-se as críticas sistemáticas tanto à leitura jurídica, quanto à leitura moral; finalmente, na quarta seção apresenta-se algumas leituras que defendem uma posição intermédia.

### 1. Tese do progresso meramente jurídico

Uma leitura frequente acerca do progresso na filosofia kantiana da história é aquela que restringe o enfoque do progresso ao mero desenvolvimento da *liberdade externa* e, conseqüentemente, ao âmbito no qual ela se manifesta, o da *legalidade*. Essa leitura tem como consequência uma aguda separação entre o âmbito da ética e filosofia da religião e o âmbito do direito e da filosofia da história.<sup>6</sup>

Para Höffe, por exemplo, “o progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura. A fundação de estados de

direito e a sua convivência em uma comunidade mundial de paz é a suma tarefa, o fim terminal da humanidade.”<sup>7</sup> Ou ainda, como assevera ironicamente Geismann:

A filosofia da história e a filosofia da religião, na medida em que elas por princípio não podem se tocar em lugar algum ou se intersectar, possuem igualmente por princípio algo que as une, o volume que as amarra à filosofia prática kantiana, a qual pressupõe ambas respectivamente como complemento necessário.<sup>8</sup>

Ao restringir a relação entre a filosofia da história e a filosofia da religião ao volume da academia no qual os textos de Kant estão editados, mostra-se o quão drasticamente o autor compreende a separação entre aqueles âmbitos da filosofia prática. Também Brandt assume tal posição: para Kant, “em seu sujeito moral e social não há qualquer reflexão sobre a relação de ambos os níveis do agir. Os móveis sociais são legalmente canalizados, mas não eticamente socializados; a virtude não é chamada para se contrapor às três formas da paixão”, pois, segundo Brandt, “a Natureza cuidou para que o dever do indivíduo e da igreja ética não consigam superar a violência fática da luta por reconhecimento em relação ao lenho retorcido”,<sup>9</sup> isto é, Brandt interpreta a tese do lenho retorcido na *IaG* como um inescapável fato antropológico que impede a perspectiva de um melhoramento nas disposições dos indivíduos. Também Wild se alinha a essa interpretação.<sup>10</sup>

No Brasil, essa leitura foi defendida por Terra. Segundo ele, “se a filosofia da história e a política abrem novos horizontes para a realização do direito”, então em relação a ética, “estes horizontes já tinham sido abertos em uma obra anterior à *Doutrina das virtudes*, ou seja, em *A religião nos limites da simples razão*.”<sup>11</sup> Em outras palavras, pode-se “entender a filosofia da história como história das conquistas e consolidação do direito e a política como *ausübende Rechtslehre*”, enquanto que se compreende a *RGV* na perspectiva da comunidade ética.<sup>12</sup> Dessa forma, “a política visa ao bem-estar dos cidadãos, mas só vê sua obtenção como acréscimo da ação que tem como ponto de partida o direito. Nessa medida, é a realização do direito racional sem descuidar da prudência.”<sup>13</sup>

#### *i. Argumento da opacidade da ação humana*

Toda história, enquanto uma narrativa de acontecimentos, e, por conseguinte, toda filosofia da história precisa se restringir a ações tal como elas podem ser narradas por um

observador externo. Trata-se da comum distinção entre *história* e *estória*. Enquanto a primeira precisa ser uma narrativa construída a partir da perspectiva de um expectador externo que, a princípio poderia ser comungada por qualquer sujeito, a segunda tem como perspectiva um narrador criador, isto é, um expectador com a capacidade de determinar o que as personagens estão sentindo, pensando e intencionando enquanto elas agem. Pode-se dizer que enquanto as narrativas do historiógrafo precisam se focar na ação mesma, isto é, na forma como ela aconteceu, as narrativas de um escritor podem *determinar* a intenção dos personagens durante as suas ações.

De forma semelhante é construído este argumento que se assenta na *opacidade* epistêmica da ação humana. Uma ação realizada *conforme* ao dever ou uma ação realizada *por* dever possuem no mundo fenomênico o mesmo resultado,<sup>14</sup> de forma que, por um lado, não se pode distinguir uma da outra, e, por outro lado, isso não tem importância, pois o curso dos eventos é o mesmo em ambos os casos. Nesse sentido, a filosofia da história deveria restringir o seu limite ao progresso da liberdade externa, isto é, à legalidade, pois, por um lado, é somente esse aspecto que pode ser inserido na história (como o conjunto das ações humanas) e, por outro, por ser somente essa a perspectiva que realmente importa para o curso dos eventos que estão por vir. Isso é reforçado, como se viu acima, pelo fato de Kant adotar a perspectiva de uma história que abarca toda a espécie humana, ou seja, para uma história com um objeto tão abrangente não importaria a questão sobre qual foi a intenção de um soberano ao assinar um tratado de paz ou uma declaração de guerra, mas importa o fato de que ele o fez e as consequências que se seguiram.

Kant reconhece a restrição de que “temos apenas dados *empíricos* (experiências) para fundar este vaticínio [do progresso do gênero humano para o melhor]: a saber, a causa física das nossas ações enquanto acontecem, que são também elas próprias fenômenos”,<sup>15</sup> por isso, Höffe argumenta que “porque na História se trata de acontecimentos externos, tampouco é de algum modo possível que seu sentido último se encontre em um progresso ‘interior’, em um desenvolvimento da disposição moral.”<sup>16</sup> Essa restrição epistêmica encontra suporte no próprio idealismo transcendental, na medida em que defende a impossibilidade de inferir a existência do supracensível a partir de elementos sensíveis.

*ii. Argumento da história como reino da natureza*

O segundo argumento parte da aceitação tácita da introdução da *IaG*,<sup>17</sup> na qual Kant aplica sua teoria do idealismo transcendental, isto é, sua teoria da dupla consideração dos objetos como fenômenos e como noumenos junto com a sua teoria da independência legislativa de ambos os domínios, ou seja, a sua teoria da dupla legislação: a lei da natureza como a regra *a priori* que determina os fenômenos; e a lei moral, que determina *a priori* o campo noumênico. Em suma, a história enquanto conjunto das manifestações das ações humanas pertence assim como todos os fenômenos ao reino da natureza e, por conseguinte, se encontra determinada pelas leis gerais da natureza, entre as quais a lei da causalidade, segundo a qual, todo acontecimento possui pelo menos uma causa temporal anterior.

Ora, uma vez que Kant considera a história explicitamente como pertencente ao domínio da natureza, ele precisa, para ser coerente com seu idealismo transcendental, excluir a liberdade e, por conseguinte, a moralidade do campo da história. Geismann expõe esse argumento da seguinte forma:

A reiterada questão colocada por Kant de se a humanidade se encontra num progresso para o melhor está sempre relacionada com a determinação natural daquela. Essa questão jamais pode ser relacionada de modo razoável com a moralidade em sentido estrito. Uma vez que nenhuma condição temporal pode subjazer à moralidade em sentido estrito, a qual se refere apenas ao caráter inteligível enquanto tal, não se pode falar de progresso em relação a ela. Apenas o caráter empírico pode ‘progredir’ numa perspectiva moral. O histórico nos fenômenos entra no progresso da legalidade do comportamento; e apenas nisso pensa Kant, quando ele fala de progresso: portanto, em ações e, com isso, em fenômenos experienciáveis.<sup>18</sup>

Dito de outra forma, segundo a teoria do idealismo transcendental não se pode introduzir a moralidade em sentido forte no domínio dos fenômenos, nem se pode introduzir a temporalidade no âmbito noumênico. Isso faz com que a história e o progresso histórico possam ser esperados apenas no âmbito dos fenômenos, o qual é próprio da legalidade do direito.

*iii. Argumento da possibilidade de garantia do progresso jurídico*

Um dos principais teoremas da filosofia kantiana da história é a tese sobre a garantia do progresso. Trata-se do antagonismo das disposições humanas na sociedade: a *sociabilidade*

*insociável*. A existência dessa natureza antagonônica no ser humano é vista por Kant como o móbil que impulsiona a espécie humana para o progresso. Contudo, ela somente pode garantir um progresso que de certa forma pode ser coagido, ou seja, uma garantia só pode ser coadunada com a ideia do progresso jurídico e da legalidade. Apenas o direito pode ser imposto a partir de fora do indivíduo, pois para a legalidade não importa a intenção, mas apenas a ação, a qual pode ser coagida e policiada. Mas nesse caso, é a natureza através do antagonismo que “coage” o homem ao colocá-lo numa encruzilhada, de um lado o abismo da autodestruição e do eterno estado de natureza em que vigora a guerra de todos contra todos, de outro, a entrada em uma situação de legalidade jurídica, à qual a razão prática exige como solução para o problema da convivência.

Kant não pode oferecer uma garantia de um progresso histórico que se estenda à moralidade em sentido estrito, pois ela não pode ser garantida desde fora. Trata-se sempre de uma atitude que cada indivíduo precisa tomar por si próprio. Como *a natureza* não pode garantir nenhum progresso no âmbito da moralidade, não haveria razão alguma para esperar um progresso nesse sentido.<sup>19</sup>

#### *iv. Argumento da hipostasiação da espécie*

O argumento é basicamente o seguinte: uma vez que a espécie humana como um todo nem pode se colocar uma máxima, nem pode possuir um “bom coração”, significa claramente que a moralização não pode ser pensada como uma constante progressão para o melhor no sentido de uma sempre crescente quantidade de moralidade na disposição, como no caso do indivíduo. Nesse sentido, Pinzani afirma, “quando Kant fala de uma moralização da espécie humana, ele não pensa com isso que os indivíduos singulares na totalidade se tornam melhores moralmente, mas apenas que as ações moralmente *conformes* se tornam mais numerosas no âmbito global”.<sup>20</sup> Por conseguinte,

[no] âmbito político a moralização não exige nem uma mudança nos corações, nem uma revolução na disposição de ânimo, nem ainda um renascimento coletivo dos indivíduos, mas apenas a gradual realização do ideal republicano, no qual o direito alcança a sua forma mais perfeita.<sup>21</sup>

Pode-se resumir essa tese afirmando-se que apenas os progressos jurídico-institucionais poderiam ser acumulados gradativamente pela espécie, uma vez que ela não possui uma disposição de ânimo, mas se configura apenas como uma instância conceitual da razão.

v. *Argumentos hermenêuticos*

Os defensores da leitura jurídica costumam utilizar algumas citações que funcionam como “argumentos hermenêuticos” da sua posição. Apresenta-se algumas a seguir. No ensaio da *IaG*, encontram-se, entre outras, as seguintes passagens:

[a] *O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. [...] uma sociedade em que a liberdade sob leis exteriores se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma constituição civil perfeitamente justa, que deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da Natureza.*<sup>22</sup>

[b] [...] após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano.<sup>23</sup>

Essas passagens defendem claramente o progresso da história como sendo um progresso jurídico que se estende do estabelecimento de uma constituição republicana até a criação de instituições jurídicas supranacionais que garantam o estado de paz perpétua e de cidadania mundial. Contudo, é importante perceber que elas também sinalizam para algo além de um desenvolvimento meramente jurídico. Na primeira isso é sugerido pela expressão “constituição perfeitamente justa”, pois fica aberta a questão de se uma constituição pode ser *perfeitamente* justa sem pressupor também algum tipo de progresso moral. Na segunda sugere-se que o estado de cidadania civil deve ser alcançado como *meio* para uma condição onde todas as disposições humanas possam se desenvolver plenamente, dentre as quais está a disposição para a moralidade.

Outra passagem famosa encontra-se em *ZeF*:

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: ‘ordenar uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más.’ Um problema assim deve ter solução. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza.<sup>24</sup>

Esse excerto sempre é mencionado como uma clara prova de que Kant pensa o progresso apenas no âmbito da liberdade externa, a qual não precisa estar vinculada a qualquer estado de ânimo, visto que o problema do estabelecimento de um Estado republicano pode ter uma solução inclusive para um povo de demônios.

Finalmente, no texto *SF* encontra-se um dos elementos textuais mais fortes da leitura jurídica:

9. Que lucro trará ao gênero humano o progresso para o melhor? Não uma quantidade sempre crescente de *moralidade* na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem; i.e. nos atos bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição moral do gênero humano, é que se poderá situar apenas o ganho (resultado) da sua refundição em vista do melhor.<sup>25</sup>

Trata-se de uma formulação *quase* incontestável, se não fosse por seu contexto. O fenômeno ao qual Kant se refere é o signo histórico da participação desinteressada dos expectadores da revolução francesa que vale como um “*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*” do progresso para o melhor. Pode-se no mínimo questionar a validade e restrição desse argumento em favor da leitura jurídica, já que esse fenômeno pretende demonstrar “um caráter moral do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão”.<sup>26</sup> Visto que nessa passagem o *signo histórico* é vinculado a uma *disposição (Anlage)* moral, pode-se questionar se esse argumento não pressupõe uma ligação com a disposição moral do indivíduo e, por conseguinte, seria uma expressão da lei moral, assim como o *sentimento de respeito* presente na *GMS* e na *KpV*.

Apresenta-se agora os argumentos que sustentam a tese do progresso moral, os quais também funcionam simultaneamente como argumentos contrários à leitura meramente jurídica.

## 2. Tese do progresso moral *stricto sensu*

Trata-se da tese de que o progresso não se restringe apenas ao âmbito jurídico, mas que se estende também ao desenvolvimento da *disposição* moral dos indivíduos que constituem a espécie humana.<sup>27</sup> Existem diferentes argumentos para sustentar essa leitura, veja-se a seguir alguns dos principais.

*i. Argumento de um dever para o sumo bem*

Essa leitura procura estabelecer uma relação mais estreita entre os textos de filosofia da história e os textos de filosofia moral e filosofia da religião. Nesse sentido, o progresso na história é visto como uma realização gradual e constante do *sumo bem* da história, ou seja, o progresso histórico é tratado como um desdobramento da doutrina do *sumo bem* tal como ela é delineada na *Dialética* da *KpV*, mas tendo como seu ápice o conceito de *comunidade ética*, tal como apresentado na *RGV*. Um dos defensores dessa posição é Yovel, quem sugere uma reinterpretação do *sumo bem* como ideia regulativa da história, nesse caso, a “História é o processo no qual o sumo bem deveria ser realizado e no qual a atividade livre e formativa da razão prática reconfigura o mundo dado em um novo mundo moral.” Ou seja, “História é o processo onde a requerida ‘síntese’ entre liberdade e natureza deveria ocorrer”<sup>28</sup> de forma que seja possível alcançar a comunidade ética universal.<sup>29</sup>

Trata-se de um argumento que possui pelo menos três passos: primeiro, estende a imperatividade da lei moral para o objeto da vontade, que seria o conceito de *sumo bem*; segundo, estende a pressuposição de que “dever implica em poder” para esse segundo nível; e, terceiro, modifica o conceito de *sumo bem* dando a ele uma conotação histórica, em que a virtude é alcançada e perpetuada através de uma igreja invisível e a felicidade obtida através de um sistema autorretributivo.

O primeiro passo é a vinculação da vontade com seu objeto. Segundo Kant, ainda que a vontade seja determinada pela lei moral, isto é, um princípio prático *a priori*, ainda assim a vontade, enquanto tal, sempre possui um objeto. Nesse caso, a totalidade do objeto da vontade determinada pela lei moral é o *sumo bem*, isto é, o conceito da totalidade de um objeto para o qual tende uma vontade moral que se constitui na união entre felicidade e merecimento de ser feliz. Trata-se de uma ideia que se encontra necessariamente ligada à lei moral, mas que não pode funcionar como móbil da ação, pois, nesse caso, a ação não seria realizada por dever, mas por suas conseqüências, o que minaria a autonomia da vontade. Nesse sentido, Yovel quer mostrar como o imperativo categórico assume outra forma, isto é, que se trata do mesmo imperativo, mas incorporado numa forma material. Com isso, ele pretende dar conta da necessidade da razão humana em saber em que direção ela está agindo e sobre as conseqüências dos seus atos. Esse

passo argumentativo é feito com base na necessidade da razão humana em pensar seus atos como inseridos no mundo empírico e numa interpretação da teoria ética kantiana como constituída em dois momentos, um da fundamentação e legitimação e, outro, da realização da lei moral. Pode-se dizer que, nesse caso, haveria uma única lei moral que se incorporaria em duas formas de imperativo, um imperativo formal e um imperativo material.

O segundo passo é transmitir para essa segunda forma de imperativo a mesma pressuposição que está na base da primeira formulação, a saber, que o dever implica em poder. Ou seja, havendo um dever da razão, também deve ser possível realizá-lo. Contudo, surge aqui um problema. Se na primeira formulação, trata-se apenas da possibilidade de realizar o dever moral *stricto sensu*, no segundo caso, trata-se de poder realizar o sumo bem, algo que, por princípio, ultrapassa as forças do ser humano, isto é, é impossível que o ser humano consiga realizar um sistema de perfeito equilíbrio entre felicidade e merecimento de ser feliz. Por isso, Kant lança mão da sua teoria dos postulados da imortalidade da alma e de Deus, os quais são condições necessárias para que seja possível pensar uma justa medida entre felicidade e virtude.

Assim chega-se ao terceiro passo do argumento. Ao invés de defender que a doutrina do *sumo bem* tem a sua formulação canônica na *Dialética* da *KpV*, tendo em vista o sujeito moral, trata-se agora de reinterpretá-lo nos marcos de uma ideia regulativa de um progresso histórico da humanidade, tendo Deus como o criador de uma natureza que “conspira” para promover esse progresso. Assim Yovel chega ao que ele chama de *imperativo histórico*: “aja para promover o sumo bem no mundo”.<sup>30</sup> Isso significa que

o dever de promover o sumo bem não significa mais que uma pessoa deveria fazer de si mesma uma pessoa boa, mas que ela deveria também fazer do mundo algo bom. Ela deve transcender os limites da sua moralidade privada e colocar-se como sujeito do progresso moral, não apenas de sua própria personalidade, mas também do mundo inteiro.<sup>31</sup>

Trata-se da versão do imperativo categórico na formulação do reino dos fins,<sup>32</sup> mas agora com o diferencial de que a sua realização precisaria ser alcançada *neste mundo*. Nesse caso, os dois elementos do sumo bem são, de um lado, o reino dos fins, que se transforma na constituição de uma comunidade ética, isto é, um sistema em que todos os indivíduos agem conscientemente segundo o reconhecimento mútuo dos outros como fins em si mesmos<sup>33</sup> e, de outro lado, a felicidade é reinterpretada como uma consequência de um “sistema autorrecompensador”,<sup>34</sup> ou

seja, não é mais encarada como uma graça dada por Deus em um além mundo, mas como os efeitos benéficos da vida na comunidade ética.<sup>35</sup>

Outro autor que defende a leitura do sumo bem como ápice da história é Reath. Diferentemente de Yovel, para ele “o papel do sumo bem não é efetuar uma síntese entre bens heterogêneos, mas suplementar uma concepção de nossos fins morais em sua totalidade”.<sup>36</sup> Mas ainda que Reath não pense o sumo bem como sendo uma outra formulação do imperativo categórico, ele o concebe como um ideal que é derivado daquele imperativo e, por isso, é *dotado de imperatividade*. Sua tese é de que existem duas concepções de sumo bem em Kant, uma teológica e outra secular. A teológica seria defendida nos primeiros escritos, na *KrV* e na *KpV*, enquanto que a segunda seria predominante nos escritos posteriores, como na *KU* e na *RGV*. Enquanto a primeira teria como característica uma proporcionalidade entre a virtude do ânimo e a felicidade, o que pressupõe, por sua vez, um outro mundo, a versão secular abandona essa ideia de proporcionalidade, o que faz com que a felicidade seja fruto de um sistema de instituições que assegurem o direito de cada indivíduo e onde cada pessoa aja considerando as outras como fins em si mesmas, isto é, onde a liberdade de todos seja assegurada formalmente pela lei e também garantida materialmente pela vontade de cada indivíduo.<sup>37</sup> Assim, enquanto a versão teológica do sumo bem somente pode ser alcançada através da atividade de Deus num outro mundo, a versão secular pode ser descrita inteiramente em termos naturalistas, “como um estado de coisas a ser alcançado nesse mundo, através da atividade humana”.<sup>38</sup> A versão secular seria um ideal que a razão prática nos prescreve e teria como seu ápice o estabelecimento de uma comunidade ética organizada segundo estruturas institucionais.

Reath oferece dois argumentos para justificar a preferência da concepção secular. O primeiro é que na *Dialética* da *KpV*, Kant fala de um dever de promover o sumo bem,<sup>39</sup> mas isso só pode ser alcançado na versão secular, “visto que não faz sentido adotar um estado de coisas como um fim a menos que possamos nós mesmos produzi-lo”.<sup>40</sup> O segundo argumento é que a versão teológica traz para a ética kantiana o perigo de destruir a autonomia da vontade, uma vez que um ideal que tem como meta o *merecimento de ser feliz* pode corromper a disposição de caráter da vontade, já que continuamente aponta para algo que não pode ser objeto de certeza para o próprio sujeito, isto é, a ‘verdadeira’ natureza de seu caráter.

Portanto, para Reath a doutrina do sumo bem em sua versão secular é desenvolvida por Kant como um desdobramento coerente de sua filosofia moral na medida em que tem em vista a

condição humana num mundo moralmente imperfeito. Tratar-se-ia de uma doutrina que abrandaria o rigorismo atribuído à filosofia moral kantiana e minaria o irracionalismo que dela adviria, visto que ela se torna fonte de um dever especial, isto é, “um dever de promover o sumo bem ao trabalhar coletivamente com outros para reestruturar instituições sociais existentes de acordo com princípios morais”.<sup>41</sup>

Também toma parte dessa interpretação Gerhard Krämling,<sup>42</sup> mas ele o faz a partir de uma vinculação entre o dever de promoção do sumo bem no mundo junto com uma necessidade subjetiva, de seres dotados de uma vontade finita, de uma teoria que permita representar uma complementação de esforços individuais. Nesse caso, o progresso na história seria um misto de um dever de promoção do sumo bem junto com uma necessidade prático-dogmática que possui o status de uma crença, a qual possui um significado regulativo para a esfera da filosofia prática. Nesse sentido, a filosofia da história se afastaria da arquetônica da crítica da razão pura e se aproximaria de uma filosofia crítica da cultura.

*ii. Argumento de um dever de promoção do bem supremo*

Esse argumento é apresentado pelo próprio Kant numa famosa passagem de *TP*,

Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que esse progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará. Não sou obrigado a provar este pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar. Com efeito, apóio-me no meu dever inato, em todo o membro da série das gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro e, no entanto, com a constituição moral que me é exigida não sou e, por conseguinte, também poderia ser tão bom como deveria – de atuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor (para o que também se deve supor a possibilidade) e que assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro.<sup>43</sup>

O argumento básico é o de que a humanidade deve progredir moralmente porque se tem o dever de atuar sobre a descendência de forma que ela melhore. Trata-se do conhecido pressuposto da filosofia kantiana de que “dever implica poder” (*ultra posse nemo obligatur*). Diferentemente do argumento anterior, agora não se tem em vista o *sumo bem*, pois o elemento da felicidade não entra em questão, mas apenas o elemento do melhoramento moral, ou seja, apenas um dos elementos do sumo bem: o *bem supremo* ou a *virtude*. Assim, o bem supremo, isto é, o

desenvolvimento moral do gênero humano deve ser considerado o ápice da história na medida em que existe o dever de promovê-lo.<sup>44</sup>

Mas haveria realmente tal dever? Na *MS* Kant menciona apenas dois fins que são simultaneamente deveres: a perfeição própria e a felicidade alheia.<sup>45</sup> Ele inclusive fala que seria uma contradição se propor como fim a perfeição de outrem e se considerar obrigado à sua promoção, pois “a perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo com o seu próprio conceito de dever e é contraditório exigir (propor-me como dever) que deva eu fazer algo que não pode nenhum outro senão ele próprio fazer.”<sup>46</sup>

Contudo, como apontam alguns intérpretes, embora não haja um dever de *realizar* a perfeição alheia, não significa que não haja o dever de *promovê-la*.<sup>47</sup> Em outras palavras, pode-se defender um dever de produzir condições favoráveis ao desenvolvimento moral alheio na medida em que se retiram empecilhos a ele. Essa ideia já aparece no ensaio *WA* e em *ZeF* em relação à defesa da liberdade de *opinião pública* e sobre a constituição de uma *federação de estados*. Na própria *MS* isso é sugerido na medida em que na *Dialética da doutrina da virtude* Kant fala de uma *didática ética*.

### *iii. Argumentos sistemático-teleológicos*

O princípio fundamental de uma doutrina teleológica da natureza é o de que “*todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado*”.<sup>48</sup> Esse princípio, ao ser aplicado à condição humana precisa ser modificado, já que a razão não atua instintivamente, mas precisa de tentativas, exercício e aprendizagem para avançar gradualmente de um estágio a outro. Isso faz com que “*no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo*”.<sup>49</sup> Uma vez que o desenvolvimento das disposições naturais do ser humano só pode ser alcançado pela espécie, dado o breve prazo da vida humana, isso faz com que a doutrina teleológica da natureza precise ser considerada como uma doutrina teleológica da história. A história torna-se assim uma história do desenvolvimento natural das disposições humanas até que após uma “série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu

germe insito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado à sua intenção”.<sup>50</sup>

Sendo a história universal uma história do desenvolvimento das disposições originárias da espécie humana, coloca-se a questão sobre quais seriam essas disposições originárias? Elas não são indicadas e enumeradas explicitamente no texto da *IaG*, mas com base em outros escritos de Kant, pode-se distinguir três disposições naturais: *a técnica, a pragmática e a moral*. Cada uma delas está vinculada a um modo de uso da razão, a saber, o instrumental que se refere ao trato das coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. A *meta* da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência ou civilidade e a da moral é a moralidade. Kant chama *o processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.<sup>51</sup>

A partir dessa perspectiva teleológica, Kleingeld conclui que a filosofia kantiana da história, tal como ela se apresenta no ensaio da *IaG*:

se direciona para além da simples produção da liberdade externa. Nem a instituição de uma ‘sociedade civil justa’, nem o seu todo cosmopolita são apresentados por Kant como o fim terminal da história. Ao contrário, ele apenas os nomeia como o ‘colo’ para um maior desenvolvimento das disposições. O *telos* da história se encontra num passo posterior ao perfeito estado jurídico: é o completo desenvolvimento das disposições do uso da razão e a consecução da determinação moral da humanidade.<sup>52</sup>

Outra versão do argumento teleológico é apresentado com base na teoria teleológica da *KU*, onde é fundamentada a distinção entre *fim último* e *fim terminal* da natureza. Enquanto o *fim último* ainda pertence à natureza, ainda que ele seja o seu último elemento, o *fim terminal* é um fim absoluto, que não exige mais nenhuma determinação. Para Kant estabelecer um sistema de fins na natureza ele precisa determinar o seu fim último, mas, para isso, precisa determiná-lo com base no fim terminal, o qual transcende a ordem dos fins naturais. Para se estabelecer que o fim último da natureza é o homem, mas apenas tendo em vista o desenvolvimento da cultura e, em especial, a *cultura da disciplina*, é preciso pressupor a determinação do fim terminal. Como o fim terminal nada mais é do que o homem sob as leis morais, pode-se dizer que o fim terminal da história também deveria ser a espécie humana desenvolvendo sua disposição para a moralidade.<sup>53</sup>

#### *iv. Argumentos hermenêuticos*

Da mesma forma que os intérpretes da leitura jurídica, os intérpretes da leitura moral também costumam citar algumas passagens como provas sobre sua posição. Na *IaG* são encontradas duas passagens importantes:

[i] Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural relativa a princípios práticos determinados e, deste modo, metamorfosear também a sociedade, formada de modo patológico, em um todo *moral*.<sup>54</sup>

[ii] *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda que subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*. [...] requer-se 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 penúria coruscante.<sup>55</sup>

Esses excertos são bastante instigantes ao debate. Na primeira é particularmente relevante a menção de Kant sobre uma ilustração continuada que modifica o *modo de pensar* (*Denkungsart*) até que a sociedade se metamorfoseie num *todo moral* (*moralisches Ganze*). Um “modo de pensar” é distinto de um “modo de agir”, um não necessariamente implica o outro, ou seja, isso indica que Kant está se referindo a algo que não se restringe meramente à ação, mas se encontra num nível mais profundo e arraigado do ser humano. Isso parece ficar evidente com a segunda passagem, especialmente quando Kant enfatiza que “todo o bem que não está imbuído de uma disposição de ânimo moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante”. Ora, fica explicitamente acentuada a referência à *disposição de ânimo moralmente boa* (*moralisch-gute Gesinnung*), a qual, definitivamente, não se restringe à mera *legalidade* da ação.

Em *TP*, Kant parece reafirmar essa tese ao falar que “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, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário)”<sup>56</sup>. Também em *À paz perpétua* Kant sinaliza para a tese do progresso moral ao afirmar que o governo “não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas que também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito” e que isso constitui “um grande

*passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo moral)”.<sup>57</sup> Nesta passagem Kant indica novamente que o desenvolvimento jurídico representa uma etapa importante de um progresso em direção à moralização, ainda que o progresso jurídico não seja ele próprio já um desenvolvimento moral.

Os intérpretes da leitura jurídica alegam a respeito dessas passagens que há um mau entendimento do conceito de “moral” em Kant.<sup>58</sup> Estar-se-ia interpretando algo que é jurídico-moral por algo que é ético-moral. De fato, o uso de Kant do termo “moral” é ambíguo e oscila entre os âmbitos da ética e do direito. Em *MS* Kant define moral como englobando tanto as leis jurídicas quanto as leis éticas.<sup>59</sup> Isso significa que a não univocidade do emprego do termo moral faz com que se precise prestar ainda mais atenção ao contexto de cada passagem.

Além disso, pode-se mencionar ainda dois contra-argumentos hermenêuticos à leitura moral: primeiro, ao tratar do problema da constituição da paz perpétua, Kant não menciona em nenhum momento a necessidade de uma “igreja invisível”, o que indicaria que não se está tratando com o problema do mal;<sup>60</sup> segundo, quando Kant aborda na *RGV* o problema da realização do sumo bem no mundo, não significa que ele esteja necessariamente falando da realização do sumo bem *neste* mundo,<sup>61</sup> pois em Kant, “mundo” é uma ideia que expressa uma totalidade de coisas, as quais não necessariamente precisam se reduzir ao mundo fenomênico. Ora, essas indicações precisam ser consideradas e a atenção em relação às nuances de tradução e aos detalhes de interpretação precisa ser redobrada.

### 3. Contrapontos

Mapear esse debate é algo bastante complexo. A contraposição entre a leitura jurídica e a leitura ético-moral traz certa clareza, mas ainda é insuficiente, pois não há apenas duas posições. Ou seja, não se trata apenas de apresentar a história do debate entre autores que defendem a posição jurídica em detrimento da posição moral, ou vice-versa. Alguns intérpretes defendem determinada leitura para mostrar como ela contradiz outros teoremas fundamentais da filosofia crítica. Outros defendem ainda que nem existe uma univocidade dos teoremas da filosofia da história, mas que existem várias concepções contrastantes em diferentes textos.<sup>62</sup> Também há aqueles que defendem que o próprio Kant nem teve o interesse de integrar o tema da história à sua filosofia crítica, mas que se tratam de textos ocasionais dedicados a debater temas polêmicos

e dirigidos ao grande público.<sup>63</sup> A partir dessa ampla gama de possibilidades hermenêuticas, opta-se por apresentar os problemas sistemáticos que a leitura jurídica e a leitura moral trazem consigo. De certa forma, algumas nuances dos problemas já foram apresentadas acima na medida em que a defesa de uma posição sempre acaba sendo também uma crítica à posição oposta, todavia vale a pena se debruçar mais um pouco sobre as críticas.

*i. Críticas de inconsistência sistemática da leitura moral*

No final de seu artigo, ao se referir à ligação entre história e moralidade, Fackenheim assevera que “precisamos concluir então que, enquanto a análise de Kant da historicidade é profunda e de durável valor, sua construção do processo histórico é um erro. E nem mesmo os seguidores mais fervorosos de Kant podem julgar de outra forma.”<sup>64</sup> Para se entender a razão de tal julgamento, apresenta-se na sequência as principais críticas à leitura moral, as quais podem ser divididas em quatro grupos:<sup>65</sup> a *crítica da aprioridade*; a *crítica da autonomia moral*; a *crítica da atemporalidade*; e a *crítica político-jurídica*.

A *crítica da aprioridade* se refere à incoerência de uma “história de um progresso da razão” junto com uma teoria que defende a universalidade e atemporalidade dos seus princípios. Um autor que sustenta essa interpretação é Yovel e faz isso aproximando Kant de Hegel. Segundo ele, Kant rejeitaria a concepção platônica de razão, o que conduziria à “historicidade da razão”, algo que seria desenvolvido mais compreensiva e coerentemente por Hegel.<sup>66</sup> A estratégia de Yovel é mostrar como Kant precisa considerar a razão em sua historicidade, para então defender que essa concepção é finalmente incoerente com a proposta do sistema crítico-transcendental, gerando o que ele chama de antinomia histórica: “enquanto o conceito de história da razão é sistematicamente indispensável, de outro ponto de vista ele é insustentável”.<sup>67</sup> Em suma, para Yovel não faz sentido falar ao mesmo tempo da validade universal da lei moral e de um desenvolvimento da moralidade ao longo da história. Outro autor que desenvolve uma crítica semelhante é Despland. Segundo ele, “razão, autonomia e moralidade são apresentadas pela filosofia da história como surgindo dentro de um processo, enquanto que as leis do emprego prático da razão, ou as leis da moralidade são deduzidas transcendentemente na segunda *Crítica* e fundadas *a priori*”.<sup>68</sup> Isso faz com que a perspectiva histórica da filosofia da história esteja em tensão com a perspectiva atemporal da moralidade apresentada na *KpV*. Ao se defender que a

moralidade precisa ser aprendida, segue-se que não seria correto julgar alguém por não fazer algo que não lhe foi ensinado, ou que não lhe era conhecido em sua época.

A *crítica da autonomia moral ou sobre a instrumentalização do ser humano* possui uma tradição bem longa. Ela encontra suporte textual na seguinte passagem:

Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam.<sup>69</sup>

Em outras palavras, Kant estaria sugerindo que as gerações anteriores são tratadas simplesmente como meios e não como fins em si mesmos, o que contradiz o princípio fundamental da ética kantiana. Outra formulação dessa crítica seria a de que o melhoramento moral da disposição da espécie implicaria maior facilidade para alguns agentes cumprirem o mandamento moral, o que poderia significar que os agentes de épocas posteriores seriam mais capazes de agir moralmente do que os das épocas anteriores, o que também contradiz a perspectiva kantiana fundamental de que todos os homens são moralmente responsáveis sem qualquer qualificação, isto é, que existe um padrão universal de julgamento de mérito ou culpa, independentemente da época histórica em que ele se encontra. Essas críticas foram formuladas e discutidas, segundo ordem temporal inversa, por Dupré,<sup>70</sup> Stern,<sup>71</sup> Arendt,<sup>72</sup> Galston,<sup>73</sup> Fackenheim<sup>74</sup> e, surpreendentemente, já que nenhum dos autores acima o menciona, o ex-discípulo de Kant, Herder em 1785,<sup>75</sup> num texto que inclusive foi resenhado e respondido pelo próprio Kant! Existe outra versão ainda mais radical dessa crítica, isto é, a qual não se refere às gerações humanas simplesmente como meios para gerações futuras, mas se refere à própria espécie humana simplesmente como meio para uma Natureza como entidade metafísica.<sup>76</sup>

A *crítica da atemporalidade* é uma crítica profunda que não se dirige exclusivamente à filosofia da história e ao progresso moral da espécie, mas já se coloca na possibilidade do progresso moral do indivíduo. Ela tem suas raízes na solução da terceira antinomia da *KrV*, segundo a qual, não se pode falar de progresso no nível noumênico, visto que progresso pressupõe uma sequência temporal, o que não pode ser atribuído a esse âmbito.<sup>77</sup> Segundo Stern,

(...) ao se referir à questão do desenvolvimento da disposição moral, Kant não pode deixar de encarar um dilema teórico real. De um lado, ele precisa conceder que a evolução da disposição ocorre dentro da ordem temporal objetiva; todavia ele também precisa acrescentar a caracterização dessa disposição como livre e portanto inteligível, visto que de outro modo o inteiro processo não representaria uma forma de desenvolvimento especificamente moral.<sup>78</sup>

Esse dilema estaria representado na formulação à primeira vista paradoxal de Kant: “a virtude está sempre em progressão, e, no entanto, encontra-se sempre também no seu ponto de partida”.<sup>79</sup> Segundo Stern, Kant tentaria solucionar esse problema com a questionável teoria da *revolução* da disposição de ânimo apresentada na *RGV*. Contudo, ainda que a teoria da revolução desse conta do problema no âmbito individual (algo que Stern nega), ainda permanece a crítica de *Geismann* de que na filosofia da história não se trata de uma *revolução da disposição de ânimo*, mas sempre de um *progresso contínuo para o melhor*.<sup>80</sup>

A *crítica político-jurídica* é feita com base numa análise da filosofia da história a partir da perspectiva da separação sistemática entre direito e ética. Assim Höffe faz duas críticas: primeira, que o conceito de Liga dos povos se tornaria simplesmente uma utopia na medida em que precisaria depender de que os indivíduos se tornassem bons em sua disposição de ânimo para que ela pudesse ocorrer; segundo, que essa tese quebraria a sensata separação entre direito e moral, a qual é defendida por Kant na *MS*.<sup>81</sup>

## ii. *Críticas de inconsistência sistemática da leitura jurídica*

A leitura jurídica pode ser considerada uma leitura redutivista, pois limita o progresso ao âmbito meramente jurídico tornando a filosofia da história um complemento da filosofia do direito, o que faz com que ela não precise lidar com os problemas sistemáticos que a leitura moral precisa resolver. Contudo, surge a questão de se essa limitação não acaba pagando o preço de desvincular a filosofia da história do próprio sistema crítico.

Em primeiro lugar não fica claro como a filosofia da história acaba dependendo do *fim terminal* sem pressupô-lo em seu horizonte de aproximação. Segundo a doutrina teleológica, a natureza mesma não pode alcançar o fim terminal, apenas o fim último. Contudo, na filosofia da história não se tem apenas como base a teleologia da natureza, mas também o campo da ação humana, e então coloca-se inevitavelmente a questão do porquê de restringir o progresso ao âmbito meramente jurídico? Por quê restringir a “cultura da disciplina” (*Cultur der Zucht*) ao

cumprimento da lei jurídica, se ela se refere também ao respeito pela lei moral? Não seria uma injustificada falta de confiança na determinação da razão, algo que minaria o próprio sistema moral kantiano?

Em segundo lugar, a leitura jurídica pressupõe a possibilidade de um progresso contínuo das instituições legais e do direito. Contudo, é difícil pensar que uma sociedade de seres que não evoluam em sua disposição de ânimo pudesse evoluir continuamente num âmbito jurídico. A evolução jurídica pressupõe que em algum momento os cidadãos não obedecerão à lei simplesmente por medo da punição, pois um dos problemas óbvios do cumprimento da lei é que o estado, na figura do Leviatã com sua espada na mão, não é onipresente. A legalidade pode ser forçada, mas dificilmente se pode forçar um verdadeiro desenvolvimento jurídico. Para a República e a Federação das nações funcionarem e se fortalecerem, a partir de certo momento, os cidadãos precisarão *acreditar* nas leis e tomá-las como suas. Trata-se, no mínimo, de se pressupor a necessidade de algo como uma “*virtude*”, que dificilmente pode ser comparada com a virtude ética, mas que também não pode ser reduzida à mera legalidade da ação e, por isso, não pode ser alcançada por um povo de demônios. Essa virtude seria uma disposição do indivíduo de não apenas cumprir as leis positivas, mas de aceitá-las como suas e de se deixar “incorporar” por algo que se pode chamar de “espírito da lei”. Seria a partir do desenvolvimento desse espírito ou disposição que a legalidade poderia progredir continuamente, seja na ação cotidiana, seja na reformulação das próprias instituições jurídicas e políticas em seus diversos âmbitos, como na aplicação do direito quando não se tem uma lei positiva específica que legisle sobre determinado caso.

Em terceiro lugar, não fica claro como se pode vincular a filosofia da história ao contexto de resposta da questão sobre a esperança ou mesmo o dever, pois se há uma relação com o dever, então o indivíduo deve querer seguir o dever, se não há tal relação, isto é, se houver apenas uma relação de legalidade, então como o indivíduo poderia ter esperança em relação a algo que ele nem mesmo quer alcançar? Dito de outra forma, um indivíduo que atua dentro da legalidade com o simples objetivo de não sofrer punição, não quer que o mundo melhore, por isso, ele nem mesmo tem uma esperança de que isso ocorra, muito menos poderia ele *exigir uma legitimidade* para essa esperança. A única esperança que se vincula ao seu arbítrio é a esperança de não ser punido e de ser reconhecido dentro da sociedade como alguém correto, mas apenas para tirar proveito disso.

### *iii. Críticas de inconsistência sistemática da filosofia da história em geral*

Existem duas críticas a filosofia da história que afetam tanto a leitura jurídica quanto a leitura moral. A primeira é que Kant não teria legitimado nos textos da década de oitenta um conceito de teleologia, logo teria cometido um erro dogmático.<sup>82</sup> A segunda crítica se refere à lacuna argumentativa existente na narrativa histórica que se funda sobre argumentos práticos alicerçados no dever, seja moral, seja jurídico. Em outras palavras, das premissas de que (1) tem-se o dever de promover o progresso e de que (2) “dever implica poder”, não se segue que (3) haverá um progresso para o melhor ou que (4) a história humana já se encontra em um constante progresso para o melhor.<sup>83</sup> Existe uma grande lacuna entre “poder” e “existência”, ou seja, “dever implica possibilidade, não existência”. Ora, é exatamente sobre a tese de que a história humana é uma história de progresso que se funda a filosofia kantiana da história. Mas como a filosofia crítica pode legitimar esse passo argumentativo? Essa é a questão que a fundamentação transcendental de uma filosofia da história precisa responder.

## **4. Algumas considerações sobre posições intermédias**

No decurso histórico das interpretações sobre essa questão do progresso surgiram também algumas variantes mais complexas, as quais podem ser consideradas como posições intermédias, ainda que elas tendam a ficar mais próximas de uma posição jurídica do que de uma posição ética, ou vice-versa.

Uma delas é defendida por Kaulbach. Segundo ele, a própria estrutura do signo histórico já indica um modo de pensar *interno e moral*, o qual por sua vez corresponde a um progresso *externo e jurídico*.<sup>84</sup> Uma vez que a narrativa histórica não consegue abarcar de forma objetiva a disposição moral dos indivíduos, mas apenas os fenômenos e os fatos históricos e, ao mesmo tempo, na medida em que o progresso externo tem como *causa* o desenvolvimento interno, pode-se dizer que as considerações sobre o progresso precisam se concentrar *primeiramente* sobre o campo da legalidade, mas isso, por seu turno, serviria como *indício* de um desenvolvimento do próprio homem para o melhor na sua disposição, apesar do progresso no âmbito da disposição moral não poder ser medido diretamente segundo critérios objetivos e, por isso, não poder ser

controlado segundo técnicas precisas. Em suma, essa “medição” pode ser feita apenas por meio da realização de um melhoramento das *instituições*, a saber, se há um contínuo decréscimo de violência entre os concidadãos, se há um progresso da institucionalização da liberdade civil, se a liberdade de pensamento e a liberdade de imprensa estão melhor garantidos agora do que no passado, se há mais docilidade quanto às leis, se há “mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc.”<sup>85</sup> Em suma, Kaulbach não nega que a filosofia da história indique um progresso na disposição de ânimo dos indivíduos, mas ele o coloca como *um elemento secundário, indireto e indeterminado* do processo que se expressa nas *instituições* e nos comportamentos. Essa mesma posição é basicamente retomada por Louden.<sup>86</sup>

Höffe apresenta uma versão mais sofisticada do progresso histórico em seu livro *Königlicher Völker* do que no seu comentário *Kant*.<sup>87</sup> Segundo ele, podemos encontrar em Kant duas legislações (*legislação ética e a legislação jurídica*, ou ainda, de deveres jurídicos e deveres éticos/de virtude) e duas formas de legalidade, isto é, a forma como o sujeito se relaciona com aquelas duas legislações, a saber, a *legalidade* e a *moralidade*. Ao cruzarmos ambas as categorias surgem quatro possibilidades:

- i. Legalidade jurídica*: o sujeito cumpre a legislação jurídica (deveres jurídicos) simplesmente por (segundo o fundamento de determinação do arbítrio) uma inclinação sensível, tal como o medo de ser punido ou pelo desejo de ser reconhecido como um cidadão honrado;
- ii. Legalidade ética*: o sujeito cumpre os mandamentos éticos por inclinações sensíveis, tal como por medo de Deus ou de represálias sociais;
- iii. Moralidade jurídica*: O sujeito cumpre os deveres jurídicos por respeito à ideia de direito.
- iv. Moralidade ética*: O sujeito cumpre seus deveres éticos por respeito à lei e à ideia de dever moral.

Kant jamais apresenta claramente essas quatro possibilidades, mas elas podem ser derivadas sistematicamente das definições oferecidas por ele. A terceira possibilidade, aquela que interessa particularmente aqui, é inclusive nomeada explicitamente na *MS*.<sup>88</sup> Höffe nomeia e deixa em aberta essa possibilidade, mas não a apresenta como sua resposta final ao progresso da história. Na verdade, ele acaba defendendo o conceito de uma moralidade das instituições e não de uma boa vontade ou de uma melhoria na disposição dos indivíduos. Nesse caso, trata-se de defender um progresso jurídico-moral das instituições de forma que elas consigam cada vez mais assegurar os direitos naturais dos cidadãos.

Pinzani segue a alternativa mencionada, mas não desenvolvida por Höffe, e oferece uma nova leitura intermédia mais densa, a qual procura responder algumas questões apresentadas anteriormente. Segundo ele, o progresso jurídico abarcaria algo que pode ser chamado de *virtude política*, uma atitude que corresponderia à *moralidade jurídica*, isto é, a possibilidade de se obedecer às normas jurídicas também por *puro respeito à lei*. Isso seria um grande acréscimo à legalidade jurídica, na medida em que se ultrapassa o mero cumprimento da lei por medo de alguma sanção externa. Ao passo que isso se torna um hábito ou uma “segunda natureza”, o indivíduo possui *virtude*. Essa *virtude política* teria duas características essenciais: primeira, ela distingue-se daquilo que se entende por virtude cívica na tradição republicana:

Ao “modo de pensar republicano” não corresponde nenhuma das tradicionais virtudes cívicas republicanas. Ele não se refere de forma alguma à prioridade do bem comum que os cidadãos deveriam guardar. Na verdade, ele nem mesmo é uma virtude cívica, pois não apresenta uma sustentação do cidadão a um determinado Estado, mas apenas a uma atitude universal à qual todos os seres humanos deveriam aderir. Ele é o resultado de um mandamento da razão que obriga a republicanização - e na verdade, num âmbito *nacional e internacional*. [...] Por conseguinte, as tradicionais virtudes cívicas se reduzem em Kant a um sentido universal do direito [*allgemeinen Rechtssinn*]: o bom cidadão não é aquele que obedece às normas legais apenas por meio de considerações instrumentais (através do cálculo ou do medo) ou, nas palavras de Kant, por legalidade, mas é aquele que as obedece por respeito à lei, por moralidade. No primeiro caso ele seria simplesmente um cidadão obediente, o qual, assim como o súdito em Hobbes, se inclina frente ao constrangimento da lei ou que segue seus interesses bem refletidos (considerando ser proveitoso obedecer às leis). O bom cidadão pelo contrário obedece a lei por moralidade jurídica.<sup>89</sup>

A segunda característica se restringe ao campo do direito, isto é, não implica nenhuma melhora na disposição de ânimo do indivíduo singular, ou ainda, não se refere à moral individual:

As virtudes políticas jamais podem ser juridicamente ordenadas (da mesma forma como em Hobbes), mas é possível aprová-las ou até mesmo reivindicá-las dos cidadãos de uma república. Apelando-se a elas não há de forma alguma uma suspensão da estrita separação entre direito e moral ou da distinção entre legalidade e moralidade, senão que se apresenta uma solicitação para se ultrapassar o nível da mera legalidade. A pergunta que se coloca é qual o status normativo que possui essa solicitação. Porque a moralidade solicitada se refere à legislação jurídica, tal apelo normativo é menos vinculante do que a solicitação de se perseguir as normas da legislação ética. Moralidade ética possui um maior e mais amplo status moral do que a moralidade jurídica (...).<sup>90</sup>

Além disso, em Kant “as virtudes políticas servem apenas para a construção de uma possível constituição republicana perfeita. Por isso, seu fim (...) é imanente à política e não faz

indicação à esfera moral”,<sup>91</sup> isto é, não subordina a realização de uma constituição republicana ao desenvolvimento de uma genuína virtude moral. Dessa forma, não se pode empregar a seguinte lógica: “boas constituições produziriam bons cidadãos, *para que* eles se tornassem bons seres humanos”, pois, nesse caso, as virtudes políticas teriam um *caráter instrumental* para o desenvolvimento das virtudes morais.

Em suma, a posição de Pinzani é a de que o progresso na história se refere apenas ao desenvolvimento do direito, o qual se dá basicamente pelo desenvolvimento e melhoramento das instituições. Nesse contexto, *pode* surgir a virtude política, a qual é um ganho, mas não é por si mesma necessária para a própria criação de instituições republicanas. Essa virtude seria necessária para que se pudesse alcançar uma perfeita constituição republicana, mas não para a fundação de uma república, já que isso seria possível inclusive para um povo de demônios. Contudo, *o ganho representado pela virtude política permanece no âmbito da legalidade: do desenvolvimento da liberdade externa*. Essa, por sua vez, pode possuir um *papel pedagógico* em relação ao indivíduo, de forma que ele se acostume a seguir as leis por elas próprias. Ainda que a virtude política não precise ser desenvolvida em função da virtude ética, ela poderia servir como uma espécie de “antecâmara” para essa. Em outras palavras, as instituições são pré-condição para a virtude política, a qual, por sua vez, é pré-condição para a virtude ética, sem que haja uma relação de instrumentalização ou de dependência da primeira em relação à segunda e assim sucessivamente.<sup>92</sup>

Apesar de não poder desenvolver e argumentar mais aprofundadamente a respeito da minha posição nesse artigo, visto que isso me obrigaria a ultrapassar largamente a delimitação proposta inicialmente, ainda assim gostaria de contextualizá-la com relação as outras posições apresentadas acima. A leitura que defendo se distingue de todas as posições apresentadas acima, ainda que possua alguns pontos em comum. Penso que a filosofia da história trata de um progresso moral num sentido bem particular, isto é, que não se restringe ao mero desenvolvimento de instituições jurídicas, mas que pode ser considerado como uma *virtude moral* e não apenas como uma *virtude política*, pois ela não se restringe ao mero âmbito do direito e da liberdade externa (como Höffe e Pinzani defendem), mas também não pode ser um equivalente direto de uma *virtude ética*. É preciso ter em vista que essa *virtude moral* seria um conceito peculiar empregado em um campo específico, isto é, trata-se de um conceito que se desenvolve no contexto da filosofia da história, isto é, num contexto que não se restringe a uma determinação

de regras morais, sejam éticas ou jurídicas, mas se refere ao *território do juízo reflexionante teleológico* onde se estabelece uma perspectiva dialógica entre espécie e indivíduo, a qual tem como pano de fundo uma natureza teleológica. Ou seja, trata-se de um campo onde se têm legitimidade para se *pensar* os fenômenos numa globalidade e numa perspectiva que ultrapassa a questão da opacidade epistêmica da máxima (no caso da Ética), assim como também ultrapassa a questão da restrição jurídica da mera determinação da liberdade externa (no caso do Direito). Se a Ética tem a pretensão de fundamentar um princípio que permite orientar a ação do indivíduo (e não avaliá-la), e o Direito tem a pretensão de fundamentar princípios que orientem os indivíduos na construção de um sistema que coordene a sua liberdade externa numa perspectiva sistemática com a liberdade de todos os demais, na Filosofia da História, Kant apresenta uma teoria que pretende explicar e legitimar o *interesse desinteressado da razão* em averiguar *se, como e quanto* daquelas determinações acima estão ocorrendo na história, e isso tudo na perspectiva de articulação entre Ética, Direito e Natureza. Em suma, penso que uma interpretação suficientemente compreensiva e adequada da proposta kantiana é algo que só pode ser alcançado ao se perceber que Kant está pressupondo um novo campo intermediário entre a ética e o direito, um verdadeiro campo da *moral*, o qual que é tematizado também por uma faculdade intermédia, o juízo reflexionante prático. Entretanto, a apresentação mais detalhada dessa tese, assim como uma defesa dessa posição são temas para outros artigos. De todo modo, a consideração dos argumentos e posições apresentadas e catalogadas nesse artigo é um prerequisite indispensável para qualquer interpretação sobre a filosofia kantiana da história que busque ser minimamente satisfatória.

## Notas

---

<sup>1</sup> *IaG*, AA 08: 18.

<sup>2</sup> *IaG*, AA 08: 26.

<sup>3</sup> Cf. *KU*, AA 05: 432. *EaD*, AA 08: 332f.

<sup>4</sup> Cf. *MAM*, AA 08: 109.

<sup>5</sup> *MAM*, AA 08: 115f.

<sup>6</sup> Cf. GEISMANN, 2009, 97

<sup>7</sup> HÖFFE, 2005, 275.

<sup>8</sup> GEISMANN, 2009, 117. Tradução própria.

<sup>9</sup> BRANDT, 2007, 208s. Tradução própria.

<sup>10</sup> Cf. WILD, 1970.

<sup>11</sup> TERRA, 2003, 82.

<sup>12</sup> TERRA, 2003, 83.

<sup>13</sup> TERRA, 2003, 98. Contudo, em outros momentos, Terra parece enfraquecer essa separação (64, 89, 96-99), fazendo referência ao juízo reflexionante enquanto estabelecendo passagens entre diferentes pontos de vista ou o “cruzamento de vários planos” (98): o político-jurídico, o da filosofia da história e o estético-político (99, 129). Nesse sentido ele fala que “o juízo reflexionante permite a abertura para o inesperado, o inaudito” (99). Porém, não fica claro *como* e sob que *justificativa* ocorrem esses cruzamentos e mudanças de pontos de vista, pois ainda que o juízo reflexionante possua uma maior “liberdade” em relação ao juízo determinante, mesmo assim, cada movimento ou ampliação em direção a um novo objeto ou uso precisa ser legitimado. Na verdade, o próprio conceito de um juízo reflexionante em geral parece problemático, pois esse conceito representa apenas uma categoria que abarca ou o juízo estético ou o juízo teleológico. Claro que a reflexão é um momento de toda a determinação, seja lógica, seja prática (veja por exemplo o caso dos deveres de virtude na *MS* que permitem uma latitude em sua realização), mas isso não significa que se trate de um juízo reflexionante *stricto sensu*. Além disso, permanece uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo que o autor reconhece que a moral abrange a ética e o direito (89), não fica claro se a exigência da publicidade das máximas na política (96) faz referência à ética ou ao direito, ou, caso faça referência a ambas simultaneamente (já que se trata da moral), em que sentido e como elas se relacionam, ou ainda, em que sentido a prudência é uma “virtude política” (97).

<sup>14</sup> Esse argumento é usado por Geismann ( 2009, 92, 98 (nota 648), 105 e 110).

<sup>15</sup> *SF*, AA 07: 91.

<sup>16</sup> HÖFFE, 2005, 275.

<sup>17</sup> Cf. “Seja qual for o conceito que, também com um desígnio metafísico, se possa ter da *liberdade da vontade*, as suas *manifestações*, as ações humanas, são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza. A história, que se ocupa da narração dessas manifestações, permite-nos no entanto esperar, por mais profundamente ocultas que se encontrem as suas causas, que, se ela considerar *no seu conjunto* o jogo da liberdade da vontade humana, poderá descobrir nele um curso regular.” (*IaG*, AA 08: 17).

---

<sup>18</sup> GEISMANN, 2009, 107. Tradução própria.

<sup>19</sup> É digno de nota que Kersting também defendeu tal posição na segunda edição do seu livro *Wohlgeordnete Freiheit* de 1993, mas não a reiterou na última edição de 2007. Cf. “History is not understood by Kant as a system of human actions, and effects of freedom and its subsidiary results, but rather as a system of immediate and mediate effects of nature, which are organized teleologically in the establishment of the ideas of republicanism and perpetual peace... Legal progress is brought about by nature; the human being is not the protagonist of human history, rather an intentional nature is. She is the guarantee of perpetual peace.” (KERSTING, 1993, 84-85, *apud* LOUDEN, 2000, 145).

<sup>20</sup> PINZANI, 2009, 294. Tradução própria. Também Höffe (2001, 204) aponta para essa crítica. Corroborando essa posição ver ainda: *Refl.* 1396, AA 15: 608; *Refl.* 1423, AA 15: 621.

<sup>21</sup> PINZANI, 2009, 294. Tradução própria.

<sup>22</sup> *IaG*, AA 08: 22.

<sup>23</sup> *IaG*, AA 08: 28.

<sup>24</sup> *ZeF*, AA 08: 366.

<sup>25</sup> *SF*, AA 07: 91.

<sup>26</sup> *SF*, AA 07: 85.

<sup>27</sup> Além dos autores mencionados a seguir, também parecem compartilhar dessa tese os seguintes intérpretes: WOOD, 1991; ALLISON, 1995, 42s.; VELKLEY, 1989, 152-163; GUYER, 2000, 372-434.

<sup>28</sup> YOVEL, 1980, 31. Tradução própria. Yovel possui uma leitura bastante peculiar, ao mesmo tempo que ele acredita que a filosofia kantiana da história conduz à tese de um desenvolvimento da moralidade, por outro, ele atribui incoerência sistemática e um certo caráter dogmático aos ensaios da *IaG*, *MAM* e *ZeF*, na medida em que eles tenderiam a reduzir a o progresso histórico ao mero âmbito da política (Cf. YOVEL, 1980, 127).

<sup>29</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 96-100; “igreja invisível” (*RGV*, AA 06: 152); “comunidade ética” (*RGV*, AA 06: 94); “comunidade moral” (*RGV*, AA 06: 199f.).

<sup>30</sup> YOVEL, 1980, 07. Tradução própria.

<sup>31</sup> YOVEL, 1980, 74. Tradução própria.

<sup>32</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 433f.

<sup>33</sup> Cf. YOVEL, 1980, 110s; 171s..

<sup>34</sup> Cf. YOVEL, 1980, 66ss.

<sup>35</sup> Trata-se da retomada da concepção de sumo bem já apresentada na *primeira Crítica* (Cf. *KrV* B 837).

<sup>36</sup> REATH, 1995, 220. Tradução própria.

<sup>37</sup> Também Reath resgata aquele ideal de cooperação apresentado na *primeira Crítica*.

<sup>38</sup> REATH, 1995, 221. Tradução própria.

---

<sup>39</sup> Cf. *KpV*, AA 05: 114; também em: *KrV B* 835s; e, *KU*, 05: 450.

<sup>40</sup> REATH, 1995, 227. Tradução própria. Essa crítica também é apresentada por BECK (1960, 227 ou 244-245).

<sup>41</sup> REATH, 1995, 234. Tradução própria.

<sup>42</sup> KRÄMLING, 1985, 284ss. É digno de nota que muito da argumentação de Reath se assemelha a argumentação de Krämling.

<sup>43</sup> *TP*, AA 08: 308f. 35-10.

<sup>44</sup> Parece que Lebrun (1986) segue essa linha de argumentação. Ele parte da análise do conceito de “reino dos fins” (79s) na *GMS* e defende que o conceito de sumo bem já está vinculado de forma consequente ao dever: “não se trata, pois, de projetar no termo do caminho a imagem de um reino idílico, que sustentaria o nosso esforço, mas sim de destilar a Ideia segundo a qual eu já me conduzo, simplesmente porque levo a sério o fato de pertencer ao mundo sensível” (82); ou ainda “o sujeito que não tivesse fé no suprassensível não seria capaz de *colocar-se* como autônomo” (88). Nesse caso, para agirmos moralmente, devemos acreditar na história universal: “*o interesse moral proíbe-nos de ler a Geschichte como um romance sobre o ‘andamento das coisas’ (...)* não apenas podemos, mas devemos, admitir essa ideia, senão privaremos de qualquer base a moralidade militante (...)” (95).

<sup>45</sup> Cf. *MS*, AA 06: 385.

<sup>46</sup> *MS*, AA 06: 386.

<sup>47</sup> Cf. KLEINGELD, 1995, 57; e WOOD, 1970, 74ss.

<sup>48</sup> *IaG*, AA 08: 18.

<sup>49</sup> *IaG*, AA 08: 18.

<sup>50</sup> *IaG*, AA 08: 19.

<sup>51</sup> Cf. *Anth*, AA 07: 321-325.

<sup>52</sup> KLEINGELD, 1995, 22. Tradução própria.

<sup>53</sup> Outro intérprete que menciona esse argumento para determinar a concepção kantiana do fim da história é Fackenheim, 1956/57, 396s.

<sup>54</sup> *IaG*, AA 08: 21. 10-17.

<sup>55</sup> *IaG*, AA 08: 26.

<sup>56</sup> *TP*, AA 08: 310.

<sup>57</sup> *ZeF*, AA 08: 375n.

<sup>58</sup> Cf. GEISMANN, 2009, 114.

<sup>59</sup> Cf. *MS*, AA 06: 214.

<sup>60</sup> Cf. GEISMANN, 2009, 111s., nota 760.

---

<sup>61</sup> Cf. GEISMANN, 2009, 99.

<sup>62</sup> Höffe (2001, 2008), por exemplo, reconhece que na *IaG* havia um caráter ético-moral, mas defende que ele foi abandonado por Kant na década de noventa.

<sup>63</sup> Essa parece ser a leitura de Bittner (2009).

<sup>64</sup> FACKENHEIM, 1956/57, 398. Tradução própria. Dupré (1998: 827) não fala de erro, mas conclui seu artigo afirmando a existência de um “paradoxo da história”, o qual ele quer minimizar inserindo uma distinção entre “fim moral” e “objetivo moral”. Segundo ele, a história não teria um fim moral, pois “intenções permanecem puramente internas e nem emancipação política nem progresso científico garante um melhoramento moral” (p.828), por outro lado, “o lado interno e externo da razão prática estão obviamente relacionados, ainda que não intrinsecamente unidos” (p.828). Em suma, Dupré desenvolve toda uma argumentação moral para concluir que existe uma tensão que Kant não resolve, o que faz necessário restringir o progresso ao âmbito meramente jurídico.

<sup>65</sup> Kleingeld (1999) têm uma forma semelhante de agrupar essas críticas, mas ainda assim diferente da adotada aqui. Ela defende uma divisão entre: *crítica da validade universal*; *crítica da igualdade*; e *crítica da atemporalidade*. Mas defende-se aqui que a crítica da validade universal e da atemporalidade, que a autora menciona, podem ser resumidas na crítica da *aprioridade*, enquanto que a atemporalidade se refere a uma crítica mais pontual sobre a própria concepção da liberdade e de seu caráter noumênico. Já a crítica da igualdade pode ser colocada numa categoria mais ampla de uma *crítica à autonomia moral*.

<sup>66</sup> Cf. YOVEL, 1980, 4.

<sup>67</sup> YOVEL, 1980, 271ss. Tradução própria. Ver também p. 21s.

<sup>68</sup> DESPLAND, 1973, 67. Tradução própria.

<sup>69</sup> *IaG*, AA 08: 20. 12-20.

<sup>70</sup> Cf. DUPRÉ, 1998, 816.

<sup>71</sup> Cf. STERN, 1986, 534.

<sup>72</sup> Cf. ARENDT, 1982, 77.

<sup>73</sup> Cf. GALSTON, 1975, 233.

<sup>74</sup> Cf. FACKENHEIM, 1956/57, 392; 397.

<sup>75</sup> Cf. HERDER, 1985, 223.

<sup>76</sup> Cf. “Sem dúvida, o sentido da existência histórica está a salvo. Mas salvo para quem? Para os homens propriamente é visível que não: a Natureza joga até com o homem (...). Assim, nem para as personalidades históricas nem para as nações históricas existe o sentido da história: elas são empurradas enquanto julgam empurrar, elas são instrumentos na mão de um mais alto poder, elas são utilizadas pela providência supramoral e atuante como meio, mas não simplesmente como fim” (MEDICUS, 1902, 181). Sobre o tratamento da natureza como entidade metafísica ver ainda Medicus (1902, 173).

<sup>77</sup> Cf. “Segundo seu caráter inteligível (...) na medida em que é *noumenon*, nele nada *ocorre*, bem como não se encontra qualquer mudança que reclame uma determinação dinâmica de tempo, portanto nenhuma conexão de fenômenos enquanto causas (...)” (*KrV*, B 569; “Tendo em vista o caráter inteligível, do qual o empírico é só o esquema sensível, não vale qualquer *antes* ou *depois* (...)” (*KrV*, B 581).

---

<sup>78</sup> STERN, 1986, 528. Tradução própria.

<sup>79</sup> *MS*, AA 06: 409.

<sup>80</sup> Cf. GEISMANN, 2009, 107; e 115, nota 788.

<sup>81</sup> Cf. HÖFFE, 2001, 204.

<sup>82</sup> Cf. MEDICUS, 1902, 9; WEYAND, 1963, 38; YOVEL, 1980, 154-157.

<sup>83</sup> Cf. KLEINGELD, 1995, 55. Segundo a formulação de Allison, “Ought implies can, not shall” (ALLISON, 1995, 46).

<sup>84</sup> Cf. KAULBACH, 1975, 83.

<sup>85</sup> *SF*, AA 07: 91f.

<sup>86</sup> Cf. LOUDEN, 2000, 152.

<sup>87</sup> Cf. HÖFFE, 2001, 112ss.

<sup>88</sup> Cf. *MS*, AA 06: 390.

<sup>89</sup> PINZANI, 2009, 302s. Tradução própria.

<sup>90</sup> PINZANI, 2009, 287s. Tradução própria.

<sup>91</sup> PINZANI, 2009, 298. Tradução própria.

<sup>92</sup> Cf. “Sem essas instituições [republicanas] a moralidade, e até mesmo a moralidade individual, não pode se desenvolver concretamente. Que uma ordem jurídica *promova* a moralidade individual, não significa que ela a *exija*. Pelo contrário, de forma alguma é necessário que os vinculados ao direito, quer dizer, os cidadãos sejam bons homens. Boas instituições não precisam sequer de bons cidadãos, pois elas estão em condições de canalizar os impulsos egoístas e os interesses contrários de forma a tornar inoperantes os possíveis conflitos. A construção de tais instituições exige todavia a adesão individual: primeiro dos regentes, então dos eruditos, finalmente de todos os indivíduos.” (PINZANI, 2009, 304. Tradução própria.)

---

### Referências Bibliográficas

ALLISON, Henry. The gulf between nature and freedom and nature's guarantee of perpetual peace. In: *Eighth international Kant-congress*, 1995. Milwaukee: Marquette University Press, v.1, p. 37-49, 1995.

ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: Chicago University Press, 1982.

BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. London/Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BITTNER, Rüdiger. Philosophy helps history. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 231-249.

BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner, 2007.

DESPLAND, Michel. *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queens's University Press, 1973.

DUPRÉ, Louis. Kant's theory of History and Progress. In: *The review of metaphysics*, vol. 1, n. 4, 813-828, 1998.

FACKENHEIM, Emil L.. Kant's concept of history. In: *Kant-Studien*, n.48, 381-398, 1956/57.

GALSTON, W. A., *Kant and the problem of history*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975.

GEISMANN, Georg. *Kant und kein Ende. Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

GUYER, Paul. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: University Press, 2000.

HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wesbaden: Vourier Verlag, 1985.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. „Königliche Völker“: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

---

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.

\_\_\_\_\_. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Das Ende aller Dinge*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Der Streit der Fakultäten*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Trad. Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Ethic@*, v.8, n.1, 2009, 157-168.

\_\_\_\_\_. *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2*. Trad. Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*, no prelo.

\_\_\_\_\_. *Reflexionen zur Anthropologie*. Bd. 15.

\_\_\_\_\_. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Zum ewigen Frieden*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

---

KAULBACH, Friedrich. Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie? In: *Kant-Studien*, 65-84, 1975.

KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

\_\_\_\_\_. Kant, history, and the idea of moral development. In: *History of philosophical quarterly*. v. 16, n. 1. 59-80, 1999.

KRÄMLING, Gerhard. Das höchste Gut als möglicher Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: *Kant-Studien*, n. 76, 273-288, 1985.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: TERRA, Ricardo (Org.). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, 75-101.

LOUDEN, Robert B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. USA: Oxford Universtiy Press, 2000.

MEDICUS, Fritz. Kants Philosophie der Geschichte. In: *Kant-Studien*, n.7. 1-22 und 171-229. 1902.

PINZANI, Alessandro. *An den Wurzeln moderner Demokratie: bürger und Staat in der Neuzeit*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2009.

REATH, Andrews. Two conceptions of the highest good in Kant. In: CHADWICK, Ruth F. (Ed.) *Immanuel Kant Critical Assessments (Kant's Moral and Political Philosophy)*. Vol. III. London/New York: Routledge, 1995.

RIEDEL, Manfred. Einleitung. In: *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 1974, 03-20.

STERN, Paul. The problem of history and temporality in kantian ethics. In: *Review of Metaphysics*, n.39, 505-545, 1986.

TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

VELKLEY, Richard L. *Freedom and the end of reason: on the moral foundation of Kant's critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

WEYAND, Klaus. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universität, 1963.

WILD, Christoph. Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants. In: *Philosophischs Jahrbuch*, n. 77, 260-275, 1970.

---

WOOD, Allen W. Unsocial sociability: the anthropological basis of kantian ethics. *In: Philosophical Topics*, n. 19, 325-351, 1991.

YOVEL, Yirmiahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: University Press, 1980.