

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO INTEGRADO
UFPB-UFPE-UFRN

LUCIANO DA SILVA

PROGRESSO COMO EMANCIPAÇÃO DA HUMANIDADE NA FILOSOFIA DA
HISTÓRIA DE KANT

JOÃO PESSOA / 2013

LUCIANO DA SILVA

**PROGRESSO COMO EMANCIPAÇÃO DA HUMANIDADE NA FILOSOFIA DA
HISTÓRIA DE KANT**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Doutorado Integrado UFPB-UFPE-UFRN, como requisito final e último para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Prática.

Doutorando: Luciano da Silva

Orientador: Professor Doutor Giuseppe Tosi.

JOÃO PESSOA / 2013.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Programa de pós-graduação em filosofia
Doutorado integrado UFPB-UFPE-UFRN

S586p Silva, Luciano da.

Progresso como emancipação da humanidade na filosofia da história de Kant /
Luciano da Silva; Orientador: Prof.º Doutor Giuseppe Tosi. – João Pessoa, 2013.

216 f. il.; tab. –

Tese (Programa de pós-graduação em filosofia,
doutorado integrado UFPB-UFPE-UFRN) - UFPB, João Pessoa, 2013.

1. Ideia. 2. Liberdade Transcendental. 3. Cosmopolitismo. 4. Progresso moral. I.
Silva, Luciano da. II. Tosi, Giuseppe. (orient) III. Título.

618.1 CDU (1997)
Adely Edite - CRB-4/1845

LUCIANO DA SILVA

PROGRESSO COMO EMANCIPAÇÃO DA HUMANIDADE NA FILOSOFIA DA
HISTÓRIA DE KANT

TESE DEFENDIDA E APROVADA EM: 13/11/2013

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Giuseppe Tosi
Presidente/UFPB

Prof. Dr. Francisco de Assis Brandão dos Reis
Membro/UFPE

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Membro/UFC

Prof. Dra. Maria Clara Cescato
Membro/UFPB

Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho
Membro/UFPB

Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva
Membro/UFPB

JOÃO PESSOA / 2013

Este trabalho é fruto de muito esforço e de muita ajuda recebida. Assim, gostaria de agradecer:

À Fernanda e Miguel, pelo apoio incondicional de sempre, pela compreensão das minhas faltas, pela cumplicidade e pela credibilidade e confiança que sempre depositaram no meu trabalho.

Aos amigos Taíza Maria e Williard Fragoso pelo incentivo e pelas palavras de acolhimento nas horas mais difíceis da pesquisa.

Aos amigos Hallan Pereira e Márcio Roberto, pela disposição em dialogar sobre Kant e pela ajuda na correção do texto.

Aos amigos do doutorado em filosofia da UFPB, Francisco de Assis, Marcos Érico e Antonio Patativa, pelo apoio de sempre.

Aos velhos amigos Luiz Pontes, Jorge Luis Barbosa e Otacílio Gomes, por tudo.

Aos professores Dr. Enoque Feitosa, Marconi Pequeno e Clara Cescato pelas contribuições e críticas ao trabalho na banca de qualificação e pela disposição em orientar pontos específicos do trabalho sempre que os procurei.

Ao amigo, professor, orientador e mestre Dr. Giuseppe Tosi, pela compreensão e dedicação na orientação desde a graduação, passando pelo mestrado e chegando ao doutorado em filosofia.

Ao saudoso *Herr Professor* Dr. Héleno Cesarino, pelos ensinamentos que levarei para sempre.

Aos professores Dr. Giovanni Queiroz, Dr. Antonio Rufino, Dr. Edmilson Alves, Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha, Dr. André Leclerc, Dr. Miguel Nascimento, Ms. Severino Dutra, Dr. Narbal Marsilac e Dra. Elizabeth Maia.

Aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia – Chico, Paulo, Fátima e Tadeu, pela ajuda de sempre... meus sinceros agradecimentos.

Aos amigos da FIS – profs. Roberto Leonardo, Francisco Virgulino, Osvaldo Freitas, Manoel Arnóbio, Carla Regina, Geraldo Lima, Aécio Bandeira (pela oportunidade da primeira sala de aula), Bruno Celso, Washington Lima, Magno Leite.

Aos alunos de Filosofia Geral e Filosofia Jurídica da FIS, com os quais tanto tenho aprendido. Em especial aos/as amigos/as Gustavo Henrique, Flaviano Cássio, Eveliny Karla, Uratinai Ketlis e Liliane Magalhães.

Ao escritor Lima Barreto, com o qual converso todos os dias pela manhã.

“Dessa exposição acerca do começo da história humana resulta o seguinte: a saída do homem do Paraíso, que a razão lhe apresenta como a primeira instância de sua espécie, não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para aqueles da razão; numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade. A questão de saber se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança não mais se impõe quando olhamos a destinação de sua espécie, que reside unicamente em *progredir* rumo à perfeição, pouco importando os erros do início, durante os sucessivos ensaios empreendidos por uma longa série de gerações em sua tentativa para atingir aquele alvo. No entanto, essa marcha, que para a espécie é um *progresso* que vai do pior para o melhor, não é precisamente a mesma coisa para o indivíduo”.

(Immanuel Kant, *Começo conjectural da história humana*, 1786, p. 24).

“Antes de entrar, olhei ainda o céu muito negro muito estrelado, esquecido de que a nossa humanidade já não sabe ler nos astros os destinos e os acontecimentos”.

(Lima Barreto, *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, 1908, p. 238).

“A Longa Paz é uma paz kantiana?

No caso do triângulo kantiano, cada suposto agente pacificador pode depender de uma causa ainda mais profunda e mais kantiana: uma disposição para resolver conflitos por meios que sejam aceitáveis por todas as partes afetadas, e não pela imposição da vontade da parte mais forte à mais fraca. Países tornam-se democracias estáveis somente quando suas facções políticas se cansam do assassinato como meio de aquinhar o poder. Decidam-se ao comércio somente quando passam a dar mais valor à prosperidade mútua do que à glória unilateral. E filiam-se a organizações intergovernamentais apenas quando estão dispostos a ceder um pouco de soberania em troca de um pouco de benefícios mútuos.

Em outras palavras, aderindo às variáveis kantianas, os países e seus líderes estão cada vez mais agindo de tal modo que o princípio por trás das suas ações pode ser tornado universal. A Longa Paz poderia representar a ascensão do imperativo categórico na arena internacional?

(Steven Pinker, *Os anjos bons da nossa natureza*, 2013, p. 402).

RESUMO

O trabalho que segue refere-se a uma interpretação dos textos de Kant sobre a história e a política como uma filosofia da emancipação da humanidade. Propõe, dessa forma, estabelecer um ponto de interseção entre a filosofia da história e a filosofia política de Kant. A tese a ser defendida é a de que o homem é parte da natureza, como outros tantos outros seres, mas suas escolhas são ações livres, porque são feitas a partir de um princípio não causado, de liberdade. Nesse sentido, a emancipação da humanidade é uma responsabilidade de cada homem, enquanto é um ser não somente da natureza, mas também de cultura. A hipótese de leitura é a seguinte: o rompimento com o estado de rudeza revela ao homem o sentido da sua vida, a saber, tornar-se livre. Este sentido é dado pela cultura, que se refere a um processo constante que distancia o homem cada vez mais do estado de rudeza. Este processo pode ser chamado de progresso moral da humanidade, entendendo-se por moralidade os avanços realizados pela espécie humana em todos os sentidos, de maneira que permitam o aprimoramento cada vez maior da sociabilidade humana. Para o desenvolvimento dessa hipótese, a pesquisa foi dividida em três partes: a) a primeira parte corresponde ao primeiro capítulo, no qual é desenvolvido o fundamento racional do agir humano a partir da solução kantiana ao problema da liberdade na Terceira Antinomia da razão pura e a fundamentação da moral através do imperativo categórico. Este fundamento é necessário, porque estabelece uma conformação entre as leis da natureza e o agir livre do homem. A partir dessa conformação, é possível pensar outras, tais como: o estado de natureza e o estado civil; a insociabilidade, que é fruto da constituição da natureza humana, com a sociabilidade, que é resultado da superação do estado de natureza; b) a segunda parte é formada pelos capítulos dois e três, na qual é apresentada a saída do homem do estado de rudeza, a entrada no mundo da moral, a construção e desenvolvimento da cultura e a possibilidade de alcançar uma sociedade civil cosmopolita que garanta ao homem a condição da cidadania universal; c) a terceira parte refere-se ao quarto e último capítulo, no qual é apresentada uma atualização do cosmopolitismo kantiano para os dias de hoje. Essa atualização se dá a partir de uma leitura dos cosmopolitismos de Habermas e Bobbio, os quais, ao apresentarem uma crítica à filosofia kantiana, acabam por fazer uma atualização desse pensamento. Através dessa estrutura, verificamos que a hipótese inicial é plausível e que através dela a tese se sustenta. Portanto, os textos de Kant que tratam da história e da política podem ser lidos como uma filosofia da emancipação humana a medida em que o homem se reconhece como um ser que faz parte da natureza, mas sua vida é resultado de suas escolhas. O progresso moral e político da humanidade é assim, para Kant, uma possibilidade real, porque tem um sentido de um imperativo categórico para toda a humanidade.

Palavras-chave: Ideia. Liberdade Transcendental. Cosmopolitismo. Progresso moral.

ABSTRACT

The following research refers to an interpretation of Kant's texts about history, and politics as a philosophy of the humanity emancipation. This paper proposes, thus, to establish an intersection point between philosophy of history and political philosophy of Kant. The thesis to be defended is: The man is part of nature, as so many other beings, but their choices are free actions, because they are made from an uncaused principle of freedom. In this sense, the humanity emancipation is a responsibility of each man, as a being is not only belonging to the nature but also culture. The hypothesis is: breaking with the state of rudeness reveals to man the meaning of his life, which is, to become free. This direction is given by culture, which refers to a constant process that apart, in an increasingly way, man from rough state. This process can be called moral progress of humanity, understanding morality by the progress made by mankind in every way, so enabling the improvement increasing human sociability. To develop this hypothesis, the research was divided into three parts: a) the first part corresponds to the first chapter, in which is developed the rational base of human action from the Kantian solution to the problem of freedom in the Third Antinomy of Pure Reason and moral reasoning through the categorical imperative. This foundation is necessary, because it establishes a conformation between the laws of nature and man's free act. From this, it is possible to think of others, such as the state of nature and the civil state, the intractability, which is result from constitution of human nature, with sociability, which is result of overcoming of the state of nature, b) The second part is formed by chapters two and three, which is presented the escape of the man from state of rudeness, entry in the moral world, the construction and development of culture and the possibility of achieving a cosmopolitan civil society that guarantees the human condition of universal citizenship, c) the third part refers to the fourth and final chapter, in which is presented an update of Kantian cosmopolitanism to the present days. This update is realized from a reading of Habermas and Bobbio cosmopolitanisms, who, when making a critique of Kantian philosophy, end up doing an update of this thought. Through this structure, we find that the initial hypothesis is plausible and through it the thesis holds itself. Hence, Kant's texts about the history and politics can be read as a philosophy of human emancipation according as which man recognizes himself as a being who is part of nature, but his life is the result of your choices. The political and moral progress of humanity is thus for Kant, a real possibility, because it has a sense of a categorical imperative for all mankind.

Keywords: Ideas. Transcendental freedom. Cosmopolitanism. Moral progress.

Lista de abreviações:

Sigla	Data da edição original	Título
CRP	1781/7	<i>Crítica da Razão Pura.</i>
RPE	1784	<i>Resposta à pergunta: que é esclarecimento?</i>
IHU	1784	<i>Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.</i>
FMC	1785	<i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes.</i>
CHH	1786	<i>Começo conjectural da história humana.</i>
CRPr	1788	<i>Crítica da Razão Prática.</i>
RL	1793	<i>A Religião nos limites da simples razão.</i>
TP	1793	<i>Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.</i>
PP	1795	<i>A paz perpétua.</i>
MC	1797	<i>A metafísica dos costumes.</i>
CF	1798	<i>O conflito das faculdades.</i>
A	1798	<i>Antropologia de um ponto de vista pragmático.</i>
SP	1803	<i>Sobre a pedagogia.</i>

Sumário

Lista de abreviações:

Introdução	11
1. Da razão pura à razão prática: ideal da razão, liberdade e moralidade	16
1.1. A questão da primeira Crítica: o que podemos conhecer	17
1.1.1. O espaço e o tempo: a primeira percepção do mundo	21
1.1.2. A concepção de ideia ou ideal da razão em Kant	29
1.2. As antinomias da razão pura: a dialética da aparência	43
1.2.1. A liberdade, segundo a Terceira Antinomia da razão pura.....	49
1.3. A função da boa vontade no progresso moral da humanidade	55
1.3.1 Imperativo categórico e reino dos fins como progresso moral da humanidade	59
2. A filosofia da história de Kant: do estado de rudeza à entrada no mundo da cultura	69
2.1. O início da história humana e o rompimento com o estado de rudeza	69
2.2. A astúcia da natureza: a “insociável sociabilidade”	80
2.3. Opinião pública e maioridade	93
2.4. O papel da sensibilidade na conquista da maioridade	99
3. A filosofia do direito: Dos meios jurídicos e políticos para a realização da ideia de progresso da humanidade	106
3.1. Da liberdade absoluta do estado de natureza à liberdade vigiada do Estado civil	106
3.2. Dois conceitos de liberdade: como ausência de impedimento e como autodeterminação	115
3.3. O estado republicano e a paz internacional	120
3.3.1. As condições negativas de realização do direito internacional: os artigos preliminares.....	121
3.3.1.2. Leis estritas.....	121
3.3.1.3. Leis amplas.....	124
3.4. As condições positivas de realização do direito internacional: os artigos definitivos	126
3.4.1. O progresso moral da humanidade como ideia da razão	132

3.4.2. A realização do progresso moral da humanidade: a comunidade ética.....	139
4. A Atualidade do cosmopolitismo kantiano: Habermas e Bobbio 150	
4.1. A atualização habermasiana do cosmopolitismo kantiano 152	
4.1.1. Habermas e o projeto kantiano no “Ocidente dividido” 161	
4.1.2. Estado dos povos (ou República Mundial) <i>versus</i> Federação Mundial de Povos (ou Liga dos povos).....	162
4.2. O cosmopolitismo bobbiano 178	
4.2.1. A democracia emancipatória como recepção da filosofia da história kantiana 178	
4.2.2. Democracia nas relações internacionais 185	
4.2.3. Democracia internacional e direito cosmopolita em Bobbio 190	
4.3. A filosofia da história kantiana e a sobrevivência da ideia de progresso 193	
Considerações finais: 198	
Referências: 209	
Obras de Kant: 209	
Bibliografia secundária: 210	

Introdução

Os problemas de grandes proporções que assolam o mundo contemporâneo, como as guerras e catástrofe de todos os tipos, desafiam as interpretações que apontam um sentido para a história humana. As terríveis experiências históricas do século XX levam a crer que a época das filosofias da história progressistas tenha definitivamente passado, como mostra a crítica radical de Adorno e Horkheimer no livro que marca uma época no pensamento, a *Dialética do Esclarecimento*¹. Mas, apesar de que efetivamente a grande época das filosofias da história tenha passado, e que vivemos em um mundo em que as grandes narrações (Lyotard²) perderam sentido, é ainda possível, e racionalmente e eticamente “necessário”, apontar um sentido para a história humana. A filosofia como uma visão ou hermenêutica do mundo faz parte desse conjunto de interpretações. Ela se desdobra como objeto de estudo de outras tantas ciências, que divergem e, ao mesmo tempo, interagem e se complementam na tentativa de evidenciar os aspectos mais obscuros dos fatos com vista a descobrir a lógica dos acontecimentos para poder razoavelmente apontar as soluções possíveis.

Encontrar um sentido da história é uma tarefa da Filosofia da História que tem no Iluminismo um de seus pontos altos e em Kant talvez o mais alto ponto dessa interpretação. Na Filosofia da História de Kant, a interpretação da História é resultado da aplicação de conceitos construídos ao longo de seu pensamento, o que lhe garante uma interpretação racional do desenvolvimento dos encadeamentos históricos. Há na filosofia de Kant a necessidade de desenvolver uma história da razão que expresse o real sentido da história das ideias ao longo do desenvolvimento do pensamento humano. Uma preocupação que não se inicia com Kant, mas que o antecede, pelo menos, até Voltaire, o qual é considerado o criador do termo Filosofia da História³, o autor que inaugura o glorioso período das filosofias da história que vai de Herder a Kant e de Hegel até Marx.

Na filosofia de Kant, o tema da história surge da investigação dos limites do conhecimento sobre o sentido do desenvolvimento da história humana. Não sem motivos, os escritos kantianos sobre história despertam muitas controvérsias e interpretações “apressadas” sobre essa parte de suas obras. É necessário destacar que a preocupação de Kant com a História começa antes mesmo da construção de seu pensamento crítico, que tem seu apogeu

¹ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

²Ver LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7^a ed. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

³Ver a esse respeito: VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

nos anos oitenta, e continua nos anos noventa do século XVIII, abordando os mais variados temas, inclusive com a conclusão da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798)⁴, e se estende até perto de sua morte⁵.

A presente pesquisa quer, antes de tudo, apresentar a concepção kantiana de progresso e emancipação da humanidade, mostrar como ela não é marginal, mas um papel relevante no contexto do sistema kantiano, para finalmente discutir em que sentido a concepção kantiana se torna atual e como é possível justificar essa atualidade, entendendo por atualidade compreender o uso – ou desuso – que se faz desse conceito. Pretendemos responder a esta indagação a partir das seguintes linhas de investigação, a saber:

- i) A ideia de progresso no Iluminismo surge a partir da revolução científica e da revolução industrial que impulsiona um progresso técnico-científico nunca antes visto na história da humanidade;
- ii) A pergunta crucial colocada por Kant, e que mantém a sua atualidade, é se este progresso é acompanhado por um progresso moral, político e jurídico da humanidade como um todo;
- iii) A sua resposta é que esta associação não é automática ou espontânea, ela precisa ser construída pelos homens;
- iv) A intuição central para a realização deste projeto é (para usar uma termo moderno das relações internacionais) a *domestic analogy*. Assim como os Estados experimentaram um notável progresso quando passaram do estado de natureza para o Estado civil, é preciso que o mesmo ocorra nas relações internacionais, isto é, que os Estados juntos superem o estado de natureza entre eles;
- v) Este projeto kantiano é como um imperativo categórico “ético-político” e nele reside o caráter emancipatório da sua filosofia da história; mas é somente um projeto possível, não determinado por nenhuma necessidade histórica, e por isso aberto.

Seguindo este itinerário, pretendemos mostrar que a concepção kantiana de progresso da humanidade é atual justamente porque é moral e, como tal, é sempre um princípio

⁴ Ver a esse respeito a introdução, de Clélia Aparecida, à KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

⁵ Ver a esse respeito DE QUINCEY, Thomas. *Os últimos dias de Immanuel Kant*. Trad. Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

regulador da conduta humana. Mas, embora seja um princípio regulador, essa filosofia apresenta um objetivo “prático”, a saber, a passagem da condição de rudeza e sujeição à natureza para a autonomia do indivíduo. A filosofia de Kant não é providencialista-determinista, mas “possibilista”, porque coloca uma tarefa não somente para os Estado e seus indivíduos, mas para toda a “humanidade”. Este é o ponto forte e ao mesmo tempo fraco, do projeto kantiano, porque é muito ambicioso: ele, pretensiosamente, apresenta a possibilidade de uma progressiva maturidade dos indivíduos e dos Estados para alcançar a maioridade e tomar as rédeas do seu destino, influenciando assim, o curso da história em direção à ideia reguladora da paz perpétua como condição para a comunidade ética.

Para expor esse caráter “emancipador” da filosofia da história kantiana, vamos seguir três percursos: (i) a apresentação da função da razão como fio condutor do progresso moral e político da humanidade (cap. 1); (ii) a exposição da função da cultura no desenvolvimento do progresso moral da humanidade no âmbito interno (cap. 2) e internacional (cap. 3); e (iii) a “apropriação” da concepção kantiana de progresso moral da humanidade por pensadores contemporâneos como Jürgen Habermas (1929) e Norberto Bobbio (1909-2004) (cap. 4).

Desenvolveremos esses três percursos em quatro capítulos, conforme a seguinte distribuição:

O primeiro capítulo é dedicado ao tema da construção do conhecimento, segundo a filosofia crítica de Kant. O objetivo é mostrar que só a razão, como fio condutor da construção do conhecimento, é capaz de evidenciar o “sentido” que o termo progresso da humanidade assume em sua concepção. Afinal, o que é o progresso moral da humanidade? Um fato histórico? Uma ideia? Um conceito puro do entendimento? Um imperativo? A tese que pretendemos afirmar com esse capítulo é a de que o progresso moral da humanidade é um princípio regulador, semelhante ao conceito de ideia. Este conceito é fundamental ao entendimento do conceito de imperativo categórico, que vem a ser o fundamento do reino dos fins que deve ser alcançado pelos sujeitos à medida que estabelecem os avanços da cultura.

Superada a dificuldade do ponto de partida, o passo seguinte é dividir o segundo percurso de trabalho entre os capítulos segundo e terceiro, para mostrar em que consiste o progresso moral da humanidade. Partimos da compreensão de um consenso entre os comentadores de Kant de que o progresso ao qual se refere é eminentemente moral. Os escritos da filosofia da história revelam a influência de uma tradição que observa a história não mais como relato de fatos, mas como possibilidade de sentido de um processo de desenvolvimento da emancipação humana. A filosofia kantiana não é o marco inicial da Filosofia da História, mas a nosso ver é o seu ponto mais alto, porque revela uma força

conceptual não encontrada nos pensadores que o antecederam a respeito desse tema. Assim, refere-se a uma interpretação conceptual da Filosofia da História, isto é, que orienta a própria história. Não parece fazer muito sentido acusar Kant de pensar uma interpretação da História fora de qualquer possibilidade de realização, porque se trata de um princípio ou ideal regulador para compreender e se possível orientar as mudanças históricas.

Nesse sentido, no segundo capítulo, procuramos desenvolver o tema da superação do estado de natureza no âmbito interno do Estado. Para tanto, procuramos mostrar como se dá o rompimento do homem com seu estado de rudeza e sua consequente entrada no mundo da moral e da política. A razão aparece em todas essas etapas como aquela que age de forma oculta, ou seja, criou o homem com uma natureza insociável, mas dependente de uma sociabilidade para sua preservação. A finalidade da razão, no entanto, foi criar indivíduos capazes de construir sua própria liberdade a partir da superação de sua “menoridade” e assegurar a construção da sua própria cultura: ideal e herança do Iluminismo.

O terceiro capítulo começa por mostrar como o homem supera definitivamente esse estado de natureza, de liberdade absoluta, e estabelece o estado civil, de uma liberdade vigiada. Em seguida se amplia para desenvolver o tema do estado civil no âmbito internacional. Assim como existiu um estado de natureza entre os homens, antes do estado civil, existe igualmente um estado de natureza entre os Estados. A superação desta última situação levará todos os Estados à condição de uma sociedade civil perfeita, que porém não configura, para Kant, o fim da história humana. Trata-se apenas de mais um momento do progresso moral da humanidade, que também precisa ser superado para dar lugar à *comunidade ética*, sendo esta o fim assintótico da história humana.

Nos três primeiros capítulos procuramos reconstruir o fio condutor da filosofia da história kantiana, defendendo a tese de que ela se refere a uma filosofia da emancipação humana. No quarto e último capítulo, tentaremos mostrar que o conflito, que perpassa toda a filosofia de Kant, é a motivação que impulsiona a emancipação humana. Para tanto, vamos tentar mostrar como Habermas e Bobbio se “apropriam”, em parte, da filosofia da história kantiana e ampliam esse pensamento ao ponto de apresentarem uma nova interpretação do cosmopolitismo. A nosso ver, esses autores, ao mostrarem as intuições premonitórias e as insuficiências desse pensamento para a interpretação do contexto político da contemporaneidade, atualizam a filosofia da história kantiana,

A filosofia da história é, no pensamento de Kant, antes de tudo uma filosofia da liberdade, porque apresenta um sentido de emancipação do pensamento humano, e interpreta no sofrimento humano o sentido do progresso moral. A elevação do homem não parece ser

somente a saída do estado de natureza, mas a própria superação dos limites da natureza humana. Este é o ponto de partida do progresso moral. Nesse sentido, nossa pesquisa tem como foco as obras da Filosofia da História, do Direito e da Religião, as quais são compostas por textos breves e ensaios, às vezes ditados por polêmicas ou debates com interlocutores. São textos considerados pela literatura como menores, mas que estão sendo reavaliados pela crítica. Eles não chegam a compor propriamente uma “crítica da razão ético-política” de modo sistemático, mas estão perto disso. A nosso ver, eles refletem o essencial do sistema crítico, a saber, o cuidado de Kant em estabelecer os limites e as condições de possibilidade do conhecimento humano nos campos da razão, da história, da política, do direito, da educação e da antropologia; mas também e, sobretudo, eles refletem a preocupação de Kant em compreender os limites e as possibilidades da emancipação humana rumo à liberdade.

Das obras de Kant procuramos realizar um estudo exegético, e dos seus intérpretes procuramos extrair o essencial. Nosso objetivo foi realizar um estudo sobre os pontos de interseção entre a filosofia da história, a filosofia política e, em parte, a filosofia da religião de Kant, relativos ao tema da emancipação da humanidade, que Kant chama de esclarecimento. Em relação aos intérpretes de Kant, não tivemos como objetivo apresentar uma contraposição às suas teses, mas buscar esclarecimentos sobre alguns pontos mais controversos da filosofia de Kant. Isto significa que o nosso trabalho não teve em vista o confronto entre os intérpretes de Kant, embora apareça no rodapé do trabalho o debate interpretativo sobre alguns pontos específicos da filosofia kantiana.

Foi assim que Henry Allison, Lewis Beck, Joaquim Carlos Salgado e Juan Bonaccini foram fundamentais para a nossa interpretação do idealismo transcendental kantiano. A partir desses autores compreendemos a recepção kantiana da tensão entre o realismo e o idealismo transcendental. Com Edmilson Menezes, Giuseppe Tosi e Massimo Mori encontramos elementos que nos esclareceram o processo de afastamento do homem do estado de rudeza e a constante busca da realização da ideia de sociedade civil perfeita, através da construção da cultura. Na mesma linha de pensamento, as obras de Habermas e Bobbio foram de grande importância para pensarmos a atualização da filosofia da história de Kant.

1.
DA RAZÃO PURA À RAZÃO PRÁTICA:
Ideal da razão, liberdade e moralidade

A construção do conhecimento na filosofia kantiana descreve a interação do homem com o mundo até a sua percepção da emancipação como processo de desenvolvimento cultural da humanidade. Saber quem é esse homem, que se encontra em condições de cumprir os mandamentos da razão, exige a exposição dos sentidos assumidos pelos termos progresso e emancipação na filosofia da história kantiana. Estes conceitos não são dados acaso, ou construídos à parte da filosofia transcendental kantiana. A nossa hipótese é que a compreensão de tais conceitos não pode prescindir de uma exposição do modo como o homem se afasta do estado de rudeza e realiza o progresso moral, segundo a filosofia de Kant. Nesse sentido, o Progresso e a emancipação são princípios reguladores que orientam as ações dos homens para o caminho de um objetivo comum.

Não sendo possível à ideia, por si mesma, ser conhecimento de algo, Kant vai mostrar em que sentido ela é o fundamento da sensibilidade. Esse caminho tomado pela filosofia kantiana nos abre a possibilidade de pensar a humanidade a partir da história, da política e do direito. O progresso se refere à liberdade, tanto como ideia, quanto como responsabilidade com o outro, o que reforça a nossa hipótese de que o sentido do progresso da humanidade na filosofia da história de Kant é moral e adquire um *status* de imperativo categórico das ações humanas, abarcando as mais diferentes dimensões da vida humana.

Nesse sentido, a *CrP* estabelece os limites do conhecimento humano, através de uma nova forma de pensar a sensibilidade e a razão humanas. Esta nova via de pensamento é o criticismo que “[...] não poderá desprezar a razão como fonte de representações *a priori*, nem os sentidos como lugar da ocorrência do objeto”⁶. Trata-se de superar os modos de pensar o conhecimento unilateralmente, segundo os quais, ou o conhecimento se dá pela via empírica ou, de outro lado, pelo dogmatismo racional. Os defensores dos dois modelos pensam poder conhecer a coisa em si mesma, pretensão a qual Kant discorda ao considerar que o conhecimento humano se restringe à experiência possível, sendo a função da primeira *Crítica* investigar a estrutura do conhecimento e apresentar o seus limites. Há, portanto, uma tensão, a qual Kant precisa superar, entre realismo transcendental e idealismo transcendental. Em sua

⁶SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986. p. 85.

análise dessa tensão, Henry Allison⁷ defende a tese de que “todas as filosofias não críticas podem ser consideradas realistas”. Nesse sentido, o realismo transcendental pode caracterizar um “teocentrismo”, isto é, uma “concepção de conhecimento”. Allison pretende pensar esse contraste entre realismo e idealismo transcendental como uma forma encontrada por Kant para representar seu idealismo transcendental como um antropocentrismo, isto é, uma concepção crítica de conhecimento, que conduz ao reconhecimento de “uma natureza não fenomênica” do idealismo transcendental⁸.

A emancipação do sujeito sugere uma compreensão dos seus limites nos âmbitos da sensibilidade e da razão. A esse respeito, a *Crítica da Razão Pura* (1781/7) apresenta a seguinte questão: o que podemos conhecer? A resposta à essa questão leva à necessidade de compreender o modo como o sujeito conhece o mundo no qual está inserido. A proposta deste primeiro capítulo é apresentar alguns pontos da primeira Crítica que possibilitam a compreensão dos limites do conhecimento humano em relação à liberdade. Para apresentar o fundamento da liberdade humana nos âmbitos da história, da política, do direito e da religião, propõe-se o seguinte roteiro de investigação: a) a apresentação da concepção de *juízos sintéticos a priori*, que formam uma síntese entre juízos analíticos e sintéticos, sendo possível pensar, a partir desta relação, um juízo universal, mas que possa acrescentar conhecimento; b) a percepção do mundo a partir da compreensão dos conceitos de espaço e tempo; c) a concepção de ideia como produto da razão; d) a relação entre leis da natureza e a liberdade transcendental como solução à terceira antinomia da razão; e) e a concepção de reino dos fins a partir do conceito de imperativo categórico.

1.1. A questão da primeira Crítica: o que podemos conhecer

Na distinção entre juízos analíticos e sintéticos esses limites começam a ser desenhados quando são apresentados os dois modos de pensar a relação entre sujeito e objeto. Conforme a definição apresentada por Kant⁹, “ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, | sintético”. De acordo com esta citação, quando o predicado está contido no sujeito,

⁷Ver ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. Yale Univerty Press, 1983.

⁸Cf. Ibid.

⁹KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. B 10.

dá-se o nome de *juízo analítico*, e quando o predicado encontra-se fora do sujeito dá-se o nome de *juízo sintético*. No primeiro caso, o predicado nada acrescenta ao sujeito, porque é deduzido da análise feita do sujeito. Já no segundo caso o predicado acrescenta ao sujeito algo que não pode ser deduzido da sua análise. A consequência dessa exposição é que todos os juízos advindos da experiência são sintéticos, porque da experiência não se pode fundar um *juízo universal*. Por outro lado, os juízos analíticos são conhecimentos *a priori* e não necessitam de nenhum acréscimo da experiência para sua afirmação, porque, segundo Kant, “[...] basta extrair-lhe o predicado segundo o princípio de contradição para, simultaneamente, adquirir a consciência da necessidade do juízo, necessidade essa que a experiência nunca me poderia ensinar”¹⁰.

Esses juízos da experiência acabam por mostrar como os juízos analíticos, de certa forma, também fazem parte da experiência. No exemplo de juízo sintético, apresentado por Kant, “todos os corpos são pesados”, pode-se observar que o predicado “peso” mesmo não estando incluído “análiticamente” no sujeito “corpo”, “[...] indica, todavia, um objeto da experiência obtido mediante uma parte desta experiência, à qual posso ainda acrescentar outras partes dessa mesma experiência, diferentes das que pertencem ao conceito de objeto [...]”¹¹. A síntese entre o predicado “peso” e o sujeito “corpo” encontra sua possibilidade na experiência. Ocorre que o peso não está contido no corpo, nem o corpo está contido no peso, mas sujeito e objeto pertencem um ao outro formando, cada um, partes de um todo. A experiência aparece como a possibilidade de ligação dessas partes¹².

Os juízos sintéticos derivam da experiência e fazem o conhecimento avançar, mas não são suficientes para formar uma ciência. Da mesma forma, uma ciência não pode ser formada apenas por juízos analíticos. Aos últimos falta a capacidade de acrescentar conhecimento e, aos primeiros, a possibilidade da universalidade, embora acrescentem conhecimento. Separados são insuficientes para suprir as necessidades de uma ciência. Não há uma consonância perfeita e necessária entre estas duas formas de juízos quando separados, o que constitui um problema para a construção do conhecimento. A presença apenas de um desses juízos não garante a estrutura de uma ciência, sendo necessário que os dois juízos sejam unidos, dando origem a uma terceira forma de juízos.

¹⁰Ibid., B 12. O “princípio de contradição” é definido por Kant como “[...] o *principio universale* plenamente suficiente de todo o conhecimento analítico; mas a sua autoridade e utilidade não vão mais longe como critério suficiente de verdade. Efetivamente, este princípio é uma *conditio sine qua non*, porque nenhum conhecimento pode contrariá-lo, sem se aniquilar a si mesmo, mas não é um fundamento determinante da verdade do nosso conhecimento” (B 191).

¹¹KANT, 1994, B 12.

¹²Cf. Ibid., B 12.

A esse respeito, a solução encontrada por Kant é a concepção de *juízos sintéticos a priori*, os quais formam uma síntese entre os juízos analíticos e sintéticos, e mostram como é possível a um juízo, ao mesmo tempo, ser universal e acrescentar conhecimento¹³. A essa altura, Kant tem certeza da possibilidade desses juízos¹⁴, mas resta saber “como” são possíveis. Esse problema que a primeira *Crítica* deve resolver implica a necessidade de compreender a metafísica como ciência. É a primeira *Crítica*, portanto, que tem a função de estabelecer a metafísica como ciência através da solução da confusão entre fenômeno e coisa em si¹⁵, estabelecendo um divisor de águas sobre esse assunto na história da filosofia. A tradição moderna que antecede Kant encontra-se envolvida nessa ilusão, porque não alcançou o ponto de vista crítico, apesar de apresentar concepções distintas de realismo científico¹⁶. Com esta preocupação, a filosofia de Kant se distancia da tradição empírica e racionalista e se caracteriza como filosofia transcendental para se ocupar principalmente com a nossa forma de conhecer os objetos, ou seja, “[...] se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*”¹⁷. Segundo a interpretação de Allison a esse respeito, o argumento de Kant sobre o “realismo transcendental” vê neste um meio para o “idealismo empírico, que é a doutrina de que a mente só pode ter acesso imediato às suas próprias ideias ou representações (o “ideal” no sentido empírico)”¹⁸. Allison defende a hipótese de que a discordância de Kant em relação ao realista transcendental deve-se ao fato deste último não reconhecer que a mente tenha uma experiência imediata dos objetos dos sentidos, ou seja, o “Realismo Transcendental é, assim, apresentado como a fonte do pseudo-problema do mundo externo e da versão tipicamente cartesiana de ceticismo que está associada a ele”¹⁹. Também a interpretação de Joaquim Carlos Salgado (1986)²⁰, a nosso ver, é esclarecedora, porque ela considera que, em Kant, “o método transcendental” tem como ponto de partida um “fato”, o qual pode ser representado

¹³ Segundo a análise de Joaquim Carlos Salgado (op. cit. p. 88), os juízos sintéticos *a priori* referem-se à necessidade de conhecer os limites da razão humana: “O juízo ‘todo acontecimento tem uma causa’ é um juízo sintético a priori. É *a priori* porque vale universalmente, de modo necessário, não provindo da experiência; é sintético porque no conceito ‘acontecimento’ não está contido o conceito de ‘causa’. Diferentemente, no juízo ‘todo efeito tem uma causa’, nada acrescentamos ao conceito ‘efeito’, pois não pode ser pensado senão juntamente com a causa”.

¹⁴Pois a matemática e a física puras são possíveis.

¹⁵Ver BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2003. p. 165-205.

¹⁶Cf. ALLISON, op. cit.

¹⁷KANT, 1994, B 25.

¹⁸“[...] to empirical idealism, which is the doctrine that the mind can only have Immediate access to its own ideas or representations (the “ideal” in the empirical sense)” (ALLISON, op. cit. p. 15).

¹⁹“Transcendental realism is thus presented as the source of the pseudo-problem of the external world and of the typically Cartesian version of skepticism that is associated with it” (Ibid.).

²⁰SALGADO, op. cit., p. 89.

pela “lei moral como “Factum” da razão”.

A definição de Kant do “facto da razão” é a seguinte:

À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto (*Faktum*) da razão, porque não se pode deduzi-la com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica [...].²¹

Dado o facto da razão, segundo Kant, é possível demonstrar como os conceitos *a priori* são possíveis. Partindo desta visão, a relação entre conhecimento *a priori* e experiência pode ser resumida como sendo “[...] a experiência possível [...] o critério de verdade de todo o conhecimento a priori”²². Segundo a interpretação de Guido Antonio de Almeida, o facto da razão pode ser explicado da seguinte forma:

[...] uma verdade que é caracterizada – de uma maneira que pode parecer paradoxal – como uma verdade estabelecida pela razão, embora não por uma inferência (como seria de se esperar das verdades descobertas pela razão), por conseguinte como uma verdade imediatamente certa, mas tampouco com base em alguma evidência intuitiva (como seria de se esperar de uma verdade imediata)²³.

Até aqui, ainda não é possível afirmar o sentido da concepção de progresso e de emancipação na filosofia da história kantiana, mas já é possível perceber que essa concepção parece “sintetizar” a relação entre o conhecimento *a priori* e a experiência possível sobre o progresso como liberdade de pensar e de agir. É por isso que a construção do conhecimento, no pensamento filosófico de Kant, exige percorrer o caminho desse processo de construção até alcançar a noção da ideia de liberdade, porque é esse conceito que fornecerá a base racional segura à investigação da noção de progresso como emancipação da humanidade. Para a exposição do conceito de ideia na primeira *Crítica*, propomos seguir, neste primeiro capítulo, três passos que, a nosso ver, são fundamentais: 1) primeiro, a distinção e relação entre os conceitos de tempo e espaço como meio de estabelecer a superação da tensão entre “idealismo transcendental” e “realismo transcendental”; 2) em seguida, será apresentado o

²¹ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986. A 56.

²² SALGADO, op. cit., p. 89.

²³ ALMEIDA, Guido Antonio de. *Crítica, dedução e facto da razão*. Analytica. Volume 4, número 1, 1999. p. 57.). Para uma analogia das interpretações de Henry Allison, Lewis Beck e Guido Antonio de Almeida, há um texto esclarecedor, a saber: FAGGION, Andréa. *A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana*. *Studia Kantiana*. número 6/7, março de 2008, p. 236-264.

sentido do conceito de ideia, presente no “livro primeiro” da “segunda divisão da Dialética Transcendental”; 3) como última parte deste capítulo, apresentaremos o conceito de liberdade transcendental, presente na Terceira Antinomia da razão pura, como uma liberdade “especial”, que nos fornece o ponto de partida necessário para pensar a liberdade como uma ideia reguladora para a história humana.

A intenção deste capítulo é servir de fundamento à nossa tese de que a filosofia kantiana da história aponta na direção de uma emancipação da humanidade. Esta emancipação deve ser construída pelo próprio homem, tendo este como ideia reguladora a liberdade transcendental apresentada na Terceira Antinomia. Para tanto, começemos pela exposição dos conceitos de espaço e tempo, como formas de explicação de como o homem percebe a natureza.

1.1.1. O espaço e o tempo: a primeira percepção do mundo

A relação imediata do conhecimento com o objeto se dá através da intuição, a qual depende de que o objeto seja dado, quando a mente é afetada de certa forma. A capacidade, no indivíduo, de ser afetado através de representações, Kant denomina de “sensibilidade”. É, portanto, através da sensibilidade que os objetos são dados ao indivíduo. Por sua vez, só a sensibilidade pode fornecer intuições. Esses mesmos objetos, no entanto, só podem ser pensados por meio do entendimento, os quais dão origem aos conceitos. Para que o objeto possa ser dado ao indivíduo, se faz necessário que o pensamento a seu respeito se dirija às intuições²⁴.

O objeto quando recepcionado pela sensibilidade causa um efeito no indivíduo, ao qual Kant denomina “sensação”²⁵. Quando esta é o meio pelo qual a intuição se relaciona ao objeto, essa intuição é chamada empírica e, por essa característica, “o objeto indeterminado de uma intuição empírica se denomina ‘fenômeno’”²⁶, o qual, por sua vez, pode apresentar duas características: a) ele pode ser denominado pela matéria, a qual corresponde à sensação. A matéria corresponde ao que é diverso no fenômeno; e b) esse diverso pode ser ordenado em certas relações, as quais podem ser chamadas de “formas” do fenômeno.

A forma do fenômeno é dada *a priori*, motivo pelo qual precisa ser separada de toda a

²⁴Cf. KANT, 1994, B 33.

²⁵Cf. Ibid., B 34.

²⁶Ibid., B 34.

sensação. As representações que não carregam nenhuma mescla das sensações são puras em sentido transcendental, o que leva Kant à seguinte conclusão: “[...] a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação [...]】 Essa forma pura da sensibilidade também se denominará ela própria *intuição pura*”²⁷. Essa intuição pura refere-se à extensão e à figura, pois é o que sobra quando for retirado do corpo aquilo que o entendimento pensa sobre ele, e se também for retirado dele aquilo que nele pertence à sensação. A intuição pura de um objeto tem lugar na mente, de maneira *a priori*, mesmo sem a presença do objeto real da sensação. Kant conclui, dessa forma, que é uma “mera forma da sensibilidade”²⁸.

A “Estética Transcendental” se ocupa de “todos os princípios da sensibilidade *a priori*”, e com ela Kant pretende isolar a sensibilidade, retirando tudo o que o entendimento nela pensa para que reste apenas a intuição empírica. Dessa intuição empírica deve-se retirar tudo o que pertence à sensação para que reste apenas a intuição pura, ou seja, a forma dos fenômenos. Todo esse percurso levará Kant à conclusão de que existem apenas “duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento *a priori*, quais sejam, o espaço e tempo [...]”²⁹. Estes constituem o início de qualquer possibilidade de conhecimento na filosofia de Kant³⁰. O espaço é o meio pelo qual as coisas são representadas fora do sujeito de maneira ordenada. A esse respeito, na obra *Que é uma coisa?*, ao comentar a estética transcendental, Heidegger faz a seguinte observação:

[...] temos, em primeiro lugar, a impressão de que espaço e tempo são algo de exterior à coisa [...] Dizemos que este pedaço de giz ocupa um espaço; a porção de espaço ocupada é delimitada pela superfície do pedaço de giz. Superfície? Face? O próprio pedaço de giz é extenso; não apenas em torno dele, mas também sobre e mesmo nele, há espaço: este espaço está, simplesmente ocupado, preenchido. O próprio giz, em seu interior, consiste em espaço; dizemos que ele o ocupa, o encerra em si mesmo através da sua superfície, como se ele fosse o seu interior. Com isto, o espaço não é, para o giz, um mero quadro exterior³¹.

Segundo a interpretação de Heidegger, o interior do giz é algo que não pode ser percebido pela sensibilidade, porque por esta não é possível descrevê-lo: “Quebramos o giz em dois pedaços. Estamos agora junto do interior? Tal como dantes, estamos rigorosamente

²⁷Ibid., B 34,5.

²⁸Ibid., B 35.

²⁹Ibid., B 36.

³⁰HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa: doutrina de Kant dos princípios fundamentais*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

³¹Ibid., p. 28.

no exterior; nada se modificou”³². Espaço e tempo não são coisas reais como as coisas que eles nos possibilitam conhecer. São, por sua vez, intuições *a priori*. O espaço não é e não pode ser um conceito empírico, mas uma intuição *a priori* que fundamenta e torna possível todas as intuições exteriores ao sujeito, o que se torna mais claro no fragmento a seguir:

O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos³³.

O espaço também não é um conceito que surge das relações das coisas, antes “[...] é representado como uma grandeza infinita dada”³⁴. Ele não depende das coisas externas, mas essas dependem dele. Enquanto uma intuição *a priori*, o espaço é uma exposição metafísica e uma das condições pelas quais podemos perceber os fenômenos. Essa natureza do espaço é a condição para, do ponto de vista transcendental, possibilitar os “[...] conhecimentos sintéticos *a priori* que encontramos nas ciências, na Geometria, por exemplo”³⁵. Na exposição transcendental do espaço fica claro que não se trata de uma determinação das coisas, nem algo pertencente a estas, mas “[...] a forma de todos os fenômenos do sentido externo, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa”³⁶. Trata-se da condição de conhecimento dos fenômenos, mas não torna possível, em hipótese alguma, o conhecimento da coisa em si. Só a manifestação fenomênica, a representação em nós como fenômeno e não enquanto aparece exteriormente, da coisa, é possibilitada pelo espaço. É uma advertência de que nada no espaço deve ser confundido com a coisa em si.

Em relação ao conceito de tempo, outra intuição *a priori*, que juntamente com o espaço, torna possível o conhecimento do fenômeno, é apresentado em duas partes na *CrP*: uma exposição metafísica e outra parte transcendental. Em relação à parte metafísica, quando pensamos no conceito de tempo, agimos como se fosse possível perceber facilmente a mudança sofrida pelas coisas em geral, mas o tempo, assim como o espaço, exige uma atenção mais rigorosa. A simultaneidade e a sucessão só podem ser apreendidas quando partimos do conceito *a priori* de tempo, como condição necessária para se afirmar que uma

³²Ibid.

³³KANT, 1994, B 38 e B 39.

³⁴Ibid., B 39.

³⁵SALGADO, op. cit., p. 92.

³⁶KANT, 1994, B 42.

coisa representa algo num determinado momento, e pode representar outra numa situação diferente. Sem o tempo, a simultaneidade e a sucessão não apresentam sentido algum.

O tempo fundamenta todos os fenômenos, de tal forma que não se pode pensar qualquer fenômeno sem o tempo, embora se possa pensar o tempo sem os fenômenos. A relação de dependência está no fenômeno, a respeito do qual o tempo permanece independente³⁷, mas não como coisa em si, apenas como realidade empírica. Essa necessidade que o tempo apresenta alcança tanto os “princípios apodíticos” quanto os “axiomas” que podem ser formados a partir do conceito de tempo, de forma que “poderíamos apenas dizer: assim nos ensina a percepção comum, então: assim tem que ser”³⁸, pois quando nos propomos a conhecer algo, os dados da experiência não fornecem o ponto de partida. Devemos encontrar esse ponto inicial em nossas percepções sensíveis: o espaço e o tempo. Nesse sentido, Kant apresenta a noção de tempo como “uma forma pura da intuição sensível”, para evitar que se pense o tempo como um conceito discursivo, pois os “Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo”³⁹. Significa reconhecer que “a infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento”⁴⁰. Dadas as limitações do tempo em sua concepção metafísica, Kant recorre à exposição transcendental como meio de ampliar a concepção de tempo.

Do ponto de vista da exposição transcendental, os conceitos de modificação e de movimento são possíveis apenas no tempo. Se este não fosse uma intuição *a priori*, presente já no sujeito, não seria possível compreender uma contraposição de predicados no mesmo objeto. Dizendo de outra forma, o mesmo objeto pode receber um determinado predicado num lugar, e receber um predicado contraposto a este em outro lugar.

As conclusões as quais Kant chega são as seguintes: (i) Decorre do exposto que o tempo não é uma coisa autossuficiente, pois só pode ser pensado como “intuição interna”, *a priori*; (ii) o tempo é “a forma do sentido interno”, através da qual podemos chegar à intuição de nós mesmos. Ele não pertence aos fenômenos externos, como se os determinasse, como se fosse uma parte do objeto analisado, tornando-o o que é. Como intuição interna, o tempo apenas determina a maneira como essas determinações ocorrem internamente em nós⁴¹; (iii) o tempo se mostra como a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral, enquanto

³⁷Cf. Ibid., B 46.

³⁸Ibid., B 47.

³⁹Ibid., B 47.

⁴⁰Ibid., B 48.

⁴¹Cf. Ibid., B 49.

o espaço se restringe a ser a condição formal *a priori* de todos os fenômenos externos⁴².

O espaço e o tempo nos dizem algo sobre os objetos quando estes afetam nossos sentidos, ou seja, como coisas que são dadas aos sentidos. Mas se pensarmos na coisa em si mesma, como algo que não afeta nossos sentidos, então o espaço e o tempo perdem as suas funções. O seu valor objetivo se dá quando pensamos os fenômenos, porque estes são “objetos de nossos sentidos”. Fora dessa necessidade do sujeito pensar o sensível, o tempo perde o seu valor, porque sua realidade é empírica ao ponto de “nunca na experiência nos poder ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo”⁴³.

A única realidade possível ao tempo é a empírica, como intuição interna do sujeito. Uma realidade absoluta é impossível ao tempo, porque ele não é um objeto em si mesmo, é apenas um modo de representar os objetos, dos quais o sujeito faz uso. Dessa forma, ele é uma condição do nosso conhecimento sensível e não deve ser confundido com uma qualidade dos objetos, como se pudesse subsistir por si mesmo, o que não pode ser verificado⁴⁴. Kant não nega a realidade do tempo, mas defende que esta só pode ser empírica. O que é negado é sua “realidade absoluta”, como se fosse algo fora do sujeito. As exposições metafísica e transcendental do espaço e do tempo, como intuições *a priori* do nosso conhecimento sobre o mundo sensível, constituem uma possível resposta à pergunta, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?, apresentada na *Introdução* da primeira *Crítica*⁴⁵. Nossas intuições apenas representam os fenômenos, o que implica dizer que essas intuições não são, ainda, o conhecimento que temos das coisas.

A esse respeito, a primeira *Crítica* esclarece o seguinte:

[...] as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós⁴⁶.

Sem o espaço e o tempo os objetos não poderiam ser conhecidos pelo sujeito. Mas o sujeito, através do espaço e do tempo, não conhece exatamente os objetos. O que ele conhece, através dessas intuições, é apenas o modo de perceber esses objetos. Modo este que tem o

⁴² Cf. *Ibid.*, B 50.

⁴³ *Ibid.*, B 52.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, B 53.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, B 19.

⁴⁶ *Ibid.*, B 59.

espaço e o tempo como suas formas puras, as quais constituem o real interesse da Estética Transcendental. O espaço e o tempo fazem parte da sensibilidade do sujeito e, por isso, tornam possível o conhecimento *a posteriori*. Aqui essas intuições puras encontram seu limite, isto é, elas se referem a um modo de perceber o objeto, não sendo possível, por essa percepção conhecer o objeto mesmo, como ele é em si mesmo. Essa proposta de Kant tem em vista uma abordagem “lógica” da sensibilidade, conforme o exemplo que apresenta sobre as diferentes formas de análise do conceito de direito:

[...] o conceito de *direito*, de que se serve o senso comum, contém o mesmo que a mais subtil especulação dele pode extrair; somente, no uso vulgar e prático não há consciência das diversas representações contidas nesse pensamento. Não se pode dizer, por esse motivo, que o conceito vulgar seja sensível e designe apenas um simples fenômeno, [pois] o direito não pode ser da ordem do que aparece; o seu conceito situa-se no entendimento e representa uma qualidade (a qualidade moral) das ações, que elas possuem em si mesmas⁴⁷.

Da mesma forma quando o sujeito intui a si mesmo, esta intuição não passa de uma intuição sensível, porque “a consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual”⁴⁸. Este diverso é dado no homem pela sensibilidade quando o espírito é afetado, e assim pode-se falar de intuição de si mesmo. O espírito (*Gemüth*) já carrega a forma da intuição e assim pode, pelo tempo, reunir o diverso no espírito. Diz Kant⁴⁹: “A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectualmente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é”. Ora, o que é um corpo que vemos? É apenas uma representação do corpo, e não o corpo em si mesmo. Mas, o que significa esta representação? É o que chamamos de sensibilidade. E mesmo que esse corpo seja dividido em partes, não seria possível ir além da sua representação. Então, o que são esses objetos? Uma ilusão? Não, Kant responde que são “[...] algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto dado, distingue-se este objeto, enquanto *fenômeno*, do que é enquanto objeto *em si*”⁵⁰. Devemos sempre lembrar que o espaço e o tempo não criam coisas, apenas tornam possível o conhecimento das coisas

⁴⁷Ibid., B 61.

⁴⁸Ibid., B 68.

⁴⁹Ibid., B 69.

⁵⁰Ibid., B 69.

sensíveis. Significa dizer que a maneira como o objeto aparece para o sujeito não é uma simples aparência (*Schein*). Trata-se do objeto dado, o fenômeno “mesmo”, embora não seja o objeto em si mesmo. Então não se pode dizer que as coisas parecem existir, elas existem de fato, embora para o sujeito não apareçam em si mesmas, mas apenas como fenômeno. Dessa forma, Kant não está negando a existência da coisa. Antes, está negando a possibilidade de conhecimento da coisa em si. Então o sujeito conhece “de fato” o fenômeno, a coisa como aparece para ele, mas não conhece a coisa em si mesma, porque sempre que o sujeito se volta para ela surge um obstáculo, a saber, ele “[...] recebe um dado subjetivo para poder ser conhecida: as formas da intuição sensível *a priori*. Tanto as coisas externas como nossa própria alma nos são dadas como fenômenos, só cognoscíveis se intuídos através das formas *a priori* da sensibilidade”⁵¹.

As coisas externas ao sujeito, e também sua própria alma, só podem ser conhecidas através das formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo. Essas intuições não criam as coisas, “são só formas objetivas (dependem do objeto) de nosso modo de intuição, não são condições subjetivas (nossa poder criador) de todas as coisas”⁵², por isso são sensíveis, não originárias. Sem que o objeto seja dado ao sujeito, o espaço e o tempo nada podem fazer a respeito do conhecimento. O problema fundamental da filosofia transcendental apresentada por Kant — como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? — é o que a sua teoria do espaço e do tempo se propõe responder. Ou seja, como é possível a ciência? E como é possível que se acrescente algo ao sujeito de um juízo? A resposta a estas questões veem através das intuições puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, conforme foi mostrado acima. Note-se que Kant está tentando evitar, segundo as palavras de Allison, “um modelo teocêntrico de conhecimento” para estabelecer um modelo “antropocêntrico de conhecimento. Para tanto, precisa estabelecer um “idealismo formal”, distinto dos idealismos dogmático (de Berkeley), e cético (de Descartes). Allison defende a tese de que o aspecto formal do idealismo de Kant encontra-se no estabelecimento de uma teoria sobre a natureza, a qual estabelece os limites do conhecimento sobre os objetos que podem ser conhecidos ou experimentados pela mente humana. Essas características distinguem o idealismo de Kant daqueles apresentados por Descartes e Berkeley, nos quais apresentam-se teorias sobre o conteúdo da consciência, entendendo-se esta última em sentido empírico⁵³.

Não devemos considerar espaço e tempo como meras ilusões. Os objetos são sempre

⁵¹SALGADO, op. cit., p. 97.

⁵²Ibid., p. 98.

⁵³Cf. ALLISON, op. cit.

dados e através das intuições sabemos que espaço e tempo não residem nos objetos, mas no modo de intuir do indivíduo. Isto não significa dizer “que os corpos apenas *pareçam* ser fora de mim, ou que minha alma apenas *parece* ser dada em minha autoconsciência”⁵⁴. Ora, não se pode transformar parte do fenômeno em mera aparência. Se isso for feito, será de inteira responsabilidade do indivíduo: o indivíduo conta, para que isso não aconteça, com “o princípio de idealidade” de toda a intuição sensível. Mas isso não elimina uma outra possibilidade: “caso, pelo contrário, atribua-se *realidade objetiva* a tais formas da representação, não se consegue evitar que tudo se transforme assim em mera *aparência*”⁵⁵.

A teologia natural pensa um objeto que não é objeto nem para a intuição do indivíduo, nem para a intuição sensível para ele mesmo. Nesse caso, segundo Kant, da intuição desse objeto deve-se tirar as condições do tempo e do espaço. Esta intuição, sem a condição do tempo e do espaço, constitui todo o conhecimento desse objeto. Como isso é possível? A solução encontrada por Kant pode ser lida na seguinte passagem:

Não resta outra opção, caso não se queira torná-los em formas objetivas de todas as coisas, do que torná-las em formas subjetivas tanto do modo de intuir externo como do interno, modo este que se denomina sensível porque não é *originário*, isto é, um tal que por meio dele fosse dada a própria existência do objeto da intuição (e que, até onde podemos discernir, só pode pertencer ao ser originário), mas sim dependente da existência do objeto e, portanto, somente possível quando a capacidade de representação do sujeito é afetada pelo mesmo⁵⁶.

O modo de intuir no espaço e no tempo não deve ser limitado à sensibilidade do ser humano. Isso leva Kant a concluir que a “Estética Transcendental” é apenas uma das partes da solução do problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Para o propósito da nossa pesquisa, o espaço e o tempo fornecem a possibilidade de não tomar os fatos históricos como coisas em si, mas como fenômenos que se sucedem no tempo. Mas o nosso propósito exige um conceito que nos permita afirmar que há uma concepção de liberdade que não se altera com o movimento da história. Trata-se da ideia de liberdade, precisamente como é apresentada na Terceira Antinomia. Nesse sentido, devemos agora apresentar a concepção kantiana de ideia como pressuposto para compreender a concepção kantiana de liberdade.

⁵⁴KANT, 1994, B 69.

⁵⁵Ibid., B 70.

⁵⁶Ibid., B 72.

1.1.2. A concepção de ideia ou ideal da razão em Kant

A relação e distinção entre os conceitos de espaço e tempo mostraram como ao ser humano é dado conhecer apenas o objeto que é dado à sensibilidade. O objeto em si mesmo só pode ser pensado, porque a estrutura do conhecimento só permite, ao sujeito, conhecer o objeto enquanto fenômeno. Nesse sentido, deve-se atentar para o fato de que a *CrP* está tratando de um problema epistemológico e não ontológico. Significa dizer que Kant pretende afirmar que os fenômenos não se encerram no sujeito, como uma realidade criada por este, mas que enquanto aparência é sobre o fenômeno que a ciência é construída. Ou seja, “em nós, o *entendimento* e a *sensibilidade* só podem determinar objetos quando *em ligação*. Se os separamos, temos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições, e, em ambos os casos, representações que não podemos referir a nenhum objeto determinado”⁵⁷.

Essa dificuldade a que o entendimento chega leva Kant a pensar na razão como a faculdade capaz de criar a ideia ou conceito de razão. A sensibilidade organiza, através do espaço e do tempo, a multiplicidade que as sensações apresentam, e a essa organização é dado o nome de intuição. O entendimento, por sua vez, organiza as intuições aplicando-as às categorias. Então, a função da razão vem a ser a de regular o múltiplo do entendimento, da mesma forma que este último exerce sua função sobre o múltiplo das intuições, que já é resultado de uma função semelhante exercida sobre o múltiplo das sensações. Mas a razão não se demora nesta função e busca dar um passo ainda maior em direção ao incondicionado, momento no qual ela cria a ideia como um conhecimento totalmente independente da experiência, ou seja, como “[...] uma realidade aparente (*Schein*), embora se mostre à razão como coisa em si”⁵⁸.

Este resultado é um grande avanço no caminho do conhecimento da realidade mesma do objeto, porque mostra como o sujeito pode ir muito longe na investigação sobre as coisas; mas esse é também o momento em que Kant constata os limites da razão em relação a sua pretensão de conhecer a coisa em si:

Porque a verdade ou a aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pode-se pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objeto como nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último. Num conhecimento, que concorde totalmente com as leis do entendimento, |

⁵⁷Ibid., B 314.

⁵⁸SALGADO, op. cit., p. 114.

não há erro. Numa representação dos sentidos (porque não contém qualquer juízo) também não há erro. Nenhuma força da natureza pode, por si, afastar-se das suas próprias leis. Portanto, nem o entendimento (sem a influência de outra causa), nem os sentidos podem, apenas por si mesmos, errar⁵⁹.

Como o sujeito só dispõe de duas fontes de conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, Kant conclui que o erro é resultado da “[...] influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjetivos do juízo | se confundem com os objetivos e os desviam do seu destino”⁶⁰. O projeto da razão, de buscar o conhecimento tão longe da sensibilidade, fracassou. Agora é necessário reconhecer que seu uso correto deve ser o regulativo, isto é, “[...] no caso da razão teorética e inteiramente constitutiva no caso da razão prática”⁶¹. Se o conhecimento não pode ser obtido por puras ideias, deve ser obtido pelo “agir”. Portanto, a função da razão é prática, visto que o entendimento não é intuitivo a ponto de conhecer o objeto diretamente, mas funciona como um pensar sobre as intuições, as quais recebem os dados.

A filosofia de Kant não rejeita a sensibilidade, antes a considera como a razão de ser de todo o conhecimento. Este tratamento dado à sensibilidade transforma a maneira de pensar da filosofia, porque o ponto de partida do pensamento passa a ser o sujeito e não mais o objeto. A ordem do universo depende agora da maneira como o sujeito a concebe e a interpreta, a saber, como uma proposta reflexionante que opera a união entre o “eu” e o “mundo”, entre aquilo que é e aquilo que pode ser pensado⁶². Kant estaria afirmando seu idealismo transcendental e negando o modelo “teocêntrico” de conhecimento. Esta é, pelo menos, a interpretação de Allison, para o qual, Kant também “[...] apela para um modelo antropocêntrico, a característica que define o que é que a estrutura cognitiva da mente humana é vista como a fonte de certas condições que devem ser cumpridas por qualquer coisa que está a ser representada como um objeto de tal mente”⁶³.

Desse ponto de vista, todo o sistema moral kantiano está alicerçado sobre o sentido prático da razão, a qual, em seu sentido amplo, também compreende o entendimento, mas apenas quando este é responsável pela criação de conceitos *a priori*. Mas, no caso do entendimento, os conceitos *a priori* têm origem neles mesmos. A razão pura insurge, assim, como um tipo de conhecimento que não tem origem nos sentidos, mas numa faculdade da

⁵⁹KANT, 1994, B 350.

⁶⁰Ibid., B 350 e B 351.

⁶¹SALGADO, op. cit., p. 115.

⁶²Ibid., p. 130.

⁶³“It also appeals to an anthropocentric model, the defining characteristic of which is that the cognitive structure of the human mind is viewed as the source of certain conditions which must be met by anything that is to be represented as an object by such a mind” (ALLISON, op. cit., p. 29).

atividade dos princípios do conhecimento, embora esses conceitos *a priori* apontem para um determinado ponto, a saber, os objetos. Essa mesma razão pura compreende também as ideias, as quais são conceitos puros ou objetos em si mesmos. Ela chega à ideia quando se volta para a categoria de causalidade e indaga qual é a sua causa, isto é, pela causa não causada. Quando a razão se refere à moral, demonstra que o sentido da liberdade é uma autonomia que tem origem no dever, o qual é a causa do agir humano, sendo esta causa não causada. Dessa forma, surge a necessidade da razão prática como a “faculdade” de agir “por princípios ou máximas, as quais, somente, tornam possível uma ação entendida como um acontecimento que tem origem na vontade”⁶⁴. Essa vontade é uma lei que o homem representa para si mesmo e agir a partir dela significa que “a razão teórica detecta as leis segundo as quais os objetos da natureza se relacionam”, ou seja, “a razão prática ou vontade representa a si leis segundo as quais o ser racional deve agir”⁶⁵. Sendo assim, como veremos, o conceito de ideia, tal qual a dialética transcendental nos apresenta, assegura a legitimidade da noção de progresso moral da humanidade como ideia de liberdade.

A ideia pode se manifestar como teórica ou prática, porque de uma forma ou de outra ela é sempre produto da razão como resultado de um esforço das categorias que são conceitos originários que, embora sejam totalmente desvinculados da sensibilidade em sua constituição, devem ser aplicados à matéria do sensível. As ideias determinam as categorias da mesma forma que estas determinam a matéria da sensibilidade. Entre as ideias e a matéria da sensibilidade encontram-se as categorias. Assim, as ideias estão totalmente desvinculadas da sensibilidade. Não significa que a razão crie propriamente as ideias, mas que “liberta o conceito do entendimento das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação | com este”⁶⁶. A razão exige a totalidade das condições do que lhe é dado e eleva as categorias à condição de “ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até o incondicionado”⁶⁷, o qual só pode ser atingido pela ideia, mas nunca pela experiência.

A razão teórica realiza um esforço de conhecer por suas próprias forças a ideia como algo que seja totalmente desvinculado das garantias de uma experiência possível, e com este empreendimento descobre que a ideia é um produto vazio. Só há conhecimento quando as categorias do entendimento são aplicadas ao espaço e o tempo, que são as nossas intuições

⁶⁴SALGADO, op. cit., p. 132.

⁶⁵Ibid.

⁶⁶KANT, 1994, B 435 e 436.

⁶⁷Ibid., B 436.

sensíveis, pois “a razão aparece contudo com uma função válida na ordem do conhecer, não como órgão autônomo do conhecimento, não com função constitutiva, mas meramente regulativa”⁶⁸. O interesse da razão é o incondicionado e, por isso, precisa afastar-se da sensibilidade para possibilitar o “surgimento” das ideias, “daí porque se legitima o esforço metafísico, não a metafísica como tal”⁶⁹. Dessa forma, o valor da ideia para a razão está no seu significado, a saber:

[...] um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são pois *ideias transcendentais*. | São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições⁷⁰.

Propomos aqui, pensar a ideia de progresso moral da humanidade como a condição dos avanços, ou progressos apresentados pela humanidade desde seus períodos mais remotos. A nossa hipótese é que, bem esclarecido o conceito de ideia, teremos uma base racional para sustentar nossos argumentos e afirmar que filosofia da história de Kant sustenta uma noção de emancipação, que cabe ao próprio homem construir. O conceito de ideia é pensado a partir da própria natureza da razão; as ideias “são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental”⁷¹. A função da ideia é regulativa, porque, como se pode observar, ela não é constitutiva do conhecimento. É dessa forma que propomos pensar a ideia de progresso, isto é, não como garantia, mas como um possível fundamento da emancipação humana. Ora, na faculdade de conhecer do sujeito, as ideias exercem a função de regra, portanto, são apenas regulativas e não constitutivas do conhecimento do objeto. Sendo o conhecimento um sistema, as ideias apenas constituem parte desse sistema, isto é, elas não o originam. As ideias realizam uma função em relação ao entendimento na mesma proporção que as categorias exercem uma função em relação à sensibilidade, que é a matéria sensível. O entendimento unifica a variedade que há na matéria e na mesma proporção a ideia é uma síntese das categorias. As ideias são regras para o entendimento da mesma forma que as categorias são regras para a matéria da sensibilidade. É dessa forma que as ideias são regras para o sujeito, mais do que regras para o entendimento. É também dessa forma que se pode falar em ideia no sentido teórico e prático, isto é, apenas como regra, a ideia encontra valor na filosofia prática

⁶⁸SALGADO, op. cit., p. 135.

⁶⁹Ibid.

⁷⁰KANT, 1994, B 383 e 384.

⁷¹Ibid., B 384.

de Kant.

Nesse sentido, a teoria das ideias de Kant tem origem, até certo ponto, na filosofia de Platão. Ela parte de uma análise da teoria das ideias do pensador grego e se afasta noutro momento para mostrar em que sentido pensa a ideia e a função que esta ocupa em sua filosofia. Esta é a discussão inicial da *Dialética Transcendental*, na qual a ideia é o fundamento dos objetos inteligíveis, sem que deva ser confundida com a mesma essência desses objetos. Em muitos sentidos, Kant é um seguidor da Filosofia de Platão, o que pode ser percebido acompanhando o processo de construção da sua concepção de ideia. Para Kant, o mundo sensível é a razão de ser de todo o conhecimento e ao considerá-lo, o filósofo alemão opera também uma reviravolta na filosofia ao tratar da “centração do pensamento filosófico no eu, ou seja, a interiorização da filosofia”⁷². Agora o ponto de vista não é mais o do objeto, mas aquele que parte do eu, do sujeito que é agora “o criador da ordem causal do universo, o criador da legalidade (*Gezetzlichkeit*) da natureza”⁷³. A proposta de Kant é, portanto, reflexionante, visto que opera a união entre o “eu” e o “mundo”, entre aquilo que é e aquilo que pode ser pensado.

A conclusão para a qual essa construção aponta é a de que todo o sistema moral kantiano está alicerçado no conceito de razão, mas em sentido prático. A concepção kantiana de razão alcança, por esse meio, a superação das concepções da tradição. A razão não é, para Kant, apenas a faculdade de criar conceitos a partir de uma origem empírica ou não, como a concebe a tradição⁷⁴. Em seu sentido amplo, a razão também compreende o entendimento, mas apenas quando este é responsável pela criação de conceitos *a priori*, sendo preciso lembrar que no caso do entendimento os conceitos *a priori* têm origem neles mesmos⁷⁵. Isso mostra que a razão pura se refere a um tipo de conhecimento que não tem origem nos sentidos. Ela é uma faculdade dos princípios do conhecimento, não dos fatos. Mesmo assim, esses conceitos *a priori* apontam para um determinado ponto, que são os objetos.

Em seu sentido estrito, a razão pura aponta na direção das ideias, se volta para a categoria de causalidade e indaga qual é a sua causa, isto é, a causa da causa. Isso ocorre quando em relação aos silogismos busca a origem de suas premissas. No âmbito da moral, o sentido da liberdade é buscado na autonomia que tem origem no dever, o qual é a causa do agir humano, sem ser causado por nada. Mas, ainda no caso da moral, a razão prática é a “faculdade” de agir “por princípios ou máximas, as quais, somente, tornam possível uma ação

⁷²SALGADO, op. cit., p. 130.

⁷³Ibid.

⁷⁴Ver ALLISON, op. cit.

⁷⁵Cf. KANT, 1994, B 864.

entendida como um acontecimento que tem origem na vontade”⁷⁶. Essa vontade é uma lei que o homem representa para e si mesmo e age a partir dela, a qual é denominada por Kant de razão prática ou vontade, ou seja, “a razão teórica detecta as leis segundo as quais os objetos da natureza se relacionam. A razão prática ou vontade representa, a si, leis segundo as quais o ser racional deve agir”⁷⁷.

A razão teórica procura um objeto que está além da experiência possível, porque está fora dos sentidos. É nessa busca que surgem as ideias, as quais se definem como conceitos que não encontram nenhuma representação no sensível. As ideias são uma “atividade” da razão na procura da coisa em si. Nesse contexto, a função da primeira *Crítica* é mostrar que esta atividade da razão é tão somente uma expressão de sua arrogância, visto que esta atividade não corresponde ao conhecimento que pretende, pois se trata de uma metafísica especulativa que não pode lograr êxito, porque só pode, no máximo, expor os princípios da experiência⁷⁸. Portanto, a razão não é capaz de conhecer a coisa em si, porque propõe um conhecimento que prescinde da experiência. Adotando esta posição, a atividade da razão se torna apenas analítica e o resultado é falso porque se refere apenas a explicação do predicado que já está no sujeito. Por um processo apenas analítico não há como afirmar a existência de algo, visto que “somente a lógica transcendental é a lógica do existente, já que nela se demonstram os juízos sintéticos *a priori* através da aplicação das categorias (conceitos *a priori*) às sensações (empíricas) organizadas pelas formas da intuição sensível”⁷⁹. Ora, não se deve confundir fenômeno e aparência, porque a verdade e a aparência não estão no objeto, mas no momento em que nós o intuímos, ou seja, no juízo sobre o objeto, na medida em que o objeto é pensado.

O propósito de Kant não é avançar na investigação da “aparência transcendental”, porque este tipo de aparência exerce influência sobre os princípios que não têm aplicação sobre a experiência. Há, nesse sentido, dois tipos de princípios: (1) os imanentes, os quais encontram seu limite dentro da experiência possível; e (2) os transcendentais, que ultrapassam os limites da experiência. Os princípios transcendentais são entendidos por Kant como “[...] efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação”⁸⁰. Essa definição de princípios

⁷⁶SALGADO, op. cit., p. 132.

⁷⁷Ibid.

⁷⁸Cf. Ibid.

⁷⁹Ibid., p. 133. Para um debate qualificado sobre a lógica transcendental, em Kant, nos valemos dos aportes do professor Juan Bonaccini. Para tanto, ver: BONACCINI, Juan Adolfo. *A dialética em Kant e Hegel*. Natal: EDUFRN, 2000, p. 51-59.

⁸⁰KANT, 1994, B 352.

transcendentes leva Kant a apresentar a distinção entre “transcendental” de “transcendente”, a respeito da qual ela vai afirmar o seguinte: em relação ao primeiro, diz-se que “os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentamos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, | isto é, não devem transpor a fronteira da experiência”⁸¹. Portanto, o termo “transcendental” é usado para indicar os limites dos princípios do entendimento puro; a respeito dos princípios “transcendentais”, Kant refere-se aqueles que ultrapassam os limites da experiência. A pretensão de Kant é afirmar a legitimidade dos “princípios imanentes do entendimento puro”, o que demanda, ao mesmo tempo, afirmar a aparência dos princípios transcendentais e ressaltar em seguida, que essa aparência transcendental não se desfaz de maneira fácil.

Para mostrar a dificuldade de evitar a aparência transcendental, Kant apresenta a seguinte proposição, como exemplo: “o mundo tem de ter um começo no tempo”⁸². Segundo este exemplo, o motivo da aparência transcendental advém do uso da razão, o qual contém “por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjetiva de certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si”⁸³. Kant afirma categoricamente que esta ilusão é inevitável. Portanto, é igualmente inevitável acreditar que o mundo origina-se do tempo, porque nesse caso significa tomar tempo como um princípio originário das coisas. Dessa forma, o papel da Dialética Transcendental não é acabar com essa ilusão, mas evitar que o indivíduo se deixe enganar por ela. O fato é que a aparência transcendental é uma ilusão tão natural que, segundo o próprio exemplo usado por Kant, é capaz de levar um astrônomo a pensar que a lua ao nascer pareça maior e vá diminuindo de tamanho ao longo da noite. Eis o motivo pelo qual a aparência transcendental está alicerçada em princípios subjetivos, o que leva Kant a pensar a “razão pura” como o lugar onde repousa a “aparência transcendental”.

Para Kant, de acordo com a razão geral, todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos e encontra seu limite na razão. A razão e o entendimento fazem um uso lógico desse conhecimento, mas há um uso real desse conhecimento que precisa ser conhecido, “[...] pois ela própria contém a origem de certos conceitos e princípios que não vai buscar aos sentidos nem ao entendimento”⁸⁴. Significa dizer que a razão deve passar a ser chamada de “faculdade dos princípios”, precisamente daqueles em que o particular pode ser conhecido no universal

⁸¹Ibid., B 352,3.

⁸²Ibid., B 353.

⁸³Ibid.

⁸⁴Ibid., B 354.

através de conceitos⁸⁵, como no caso dos “conhecimentos sintéticos *a priori*”. Ainda no uso geral da razão, há se considerar as “proposições universais”, as quais, por sua vez, só são princípios quando comparadas, ou por comparação. Nesse sentido, o uso geral da razão busca o princípio das coisas. No entanto, numa variedade de coisas, como a variedade de leis, a crítica apenas procura encontrar o princípio dessa variedade, no qual se encontra o segredo dessa legislação⁸⁶.

Quando, nesta tese, nos referimos a um progresso moral da humanidade, temos em vista um esforço racional que tenta apreender o que há de racional e permanente nos diversos progressos que a história da humanidade tem apresentado. Significa que não temos a pretensão de afirmar que este ou aquele avanço da humanidade representa a personificação da ideia kantiana; mas que, se tomarmos a noção de progresso como ideia reguladora, teremos como afirmar que em meio a tantos contrates a espécie humana avançou muito desde seu período mais remoto. Ora, nem mesmo a razão pode dizer o que são os objetos em si mesmos. Isso explica como o conhecimento por princípio é distinto do conhecimento do entendimento, sendo o primeiro o conhecimento do que é em si mesmo; e o segundo aquele que “não contém em si um universal segundo conceitos”⁸⁷. Dessa forma, Kant comprehende o entendimento como a faculdade de unificar os fenômenos, enquanto a razão refere à faculdade de unificar “as regras do entendimento mediante princípios”⁸⁸. Esta distinção vem a ser esclarecida com o uso lógico da razão, no qual a razão estabelece a distinção entre o que pode ser conhecido imediatamente e o que só pode ser conhecido mediante inferência. Assim, pretendemos, no próximo capítulo, ver se é possível inferir, mediante a concepção kantiana de ideia, a noção de progresso moral da humanidade como fundamento do desenvolvimento da história humana.

Sabemos, a partir da primeira *Crítica*, que os conceitos da razão pura são refletidos ou inferidos de maneira que os conceitos do entendimento são pensados antes da experiência, mas direcionados a ela⁸⁹. Estes conceitos são a unidade da reflexão dos fenômenos, porque se referem à forma destes, e encontram sua realidade objetiva na possibilidade de serem aplicados à experiência. Por se tratar de um conceito da razão, ele não está (e não pode estar) contido na experiência. Esta, no entanto, é uma parte do conceito da razão. Numa passagem, a nosso ver, esclarecedora, Kant assim o define: “Conceitos da razão servem para compreender,

⁸⁵Cf. Ibid., B 357.

⁸⁶Cf. Ibid., B 358.

⁸⁷Ibid., B 358.

⁸⁸Ibid., B 359.

⁸⁹Cf. Ibid., B 366.

assim como conceitos do entendimento servem para entender (as percepções)”⁹⁰. O conceito da razão pode ser a unidade de toda a experiência, mas não pode ser objeto dessa experiência. Ele conduz as inferências sobre a experiência, mas ele mesmo não pode ser uma síntese da experiência. Quando as inferências coordenadas a partir desse conceito alcançam a validade objetiva, os conceitos foram “corretamente inferidos” (*conceptus ratiocinati*). Se a inferência gera uma ilusão, os conceitos obtidos são denominados sofísticos (*conceptus ratiocinantes*)⁹¹. Os conceitos da razão pura são, por esse motivo, “ideias transcendentais”.

O conceito de ideia não é de fácil definição. Kant não pretende criar uma nova palavra, mas encontrar na própria literatura filosófica uma base firme para expressar sua concepção sobre o conceito da razão pura, a ideia. Por isso, sua atitude foi primeiramente buscar a definição adequada a esse termo na concepção apresentada por Platão. Todo esse cuidado com o termo ideia deve-se ao fato de que o conceito da razão pura tem um significado que só ela pode expressar, a saber:

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 ocuparia Aristóteles, já que nunca se encontrará na experiência algo congruente a ela⁹².

As ideias foram concebidas por Platão como a origem das próprias coisas, de maneira a não serem apenas meios para se compreender essas coisas. Elas referem-se as coisas em si, segundo Platão, e sua transmissão à razão humana as fazem perder sua condição original, de tal forma que o ser humano necessita de um esforço filosófico de reminiscência para recordá-las⁹³. Kant, por sua vez, julga poder ir além dessa compreensão de Platão, realizando uma espécie de atualização desse pensamento, pois Platão pensou a ideia de maneira que na experiência possível nenhum objeto lhe correspondia inteiramente. Dessa forma, Platão pode afirmar que toda a experiência era fonte de erro, sendo necessário afastar-se do mundo sensível, tomando a razão como caminho a ser seguido. A concepção de ideia de Platão referia-se aquilo que é prático e que tem por fundamento a liberdade⁹⁴. Esta, por sua vez, é

⁹⁰Cf. Ibid., B 367.

⁹¹Cf. Ibid., B 368.

⁹²Ibid., B 370.

⁹³Cf. Ibid., B 370.

⁹⁴Há uma nota importante de Kant, em B 371, na qual afirma não poder seguir Platão na extensão do conceito de ideia aos conhecimentos especulativos: “Ele também estendeu o seu conceito, é claro, a conhecimentos especulativos que fossem puros e dados inteiramente *a priori*, inclusive à matemática, muito embora esta só tenha seu objeto na experiência possível. Não posso segui-lo nisto, porém, tão pouco como na dedução mística dessas ideias ou nos exageros com que, por assim dizer, as hipostasiou, por mais que a elevada linguagem

originária da própria razão, o que nos impede de encontrar o conceito de virtude na experiência, pois ao se tomar um exemplo de ação virtuosa como a origem de todas as virtudes, seria incorrer em erro. A esse respeito, Kant apresenta um exemplo esclarecedor: “Fica claro para qualquer um, por outro lado, que, se alguém lhe for apresentado como modelo da virtude, ele terá sempre, todavia, somente em sua própria cabeça o verdadeiro original, com o qual irá comparar esse suposto modelo e apenas assim avaliá-lo”⁹⁵. Isto significa que a virtude é uma ideia em relação a todos os exemplos que pretendem representá-la. Ao mesmo tempo, sendo a virtude uma ideia, não pode ser considerada uma fantasia, pela hipótese de que jamais um ser humano possa realizá-la⁹⁶. A ideia de virtude aparece como a possibilidade de se atribuir valor moral a uma ação. Significa que aproximar-se da perfeição é aproximar-se dessa ideia, ou seja, é procurar realizá-la dentro das limitações do ser humano. É nesse sentido, que Kant vê n’*A República*, de Platão, um modelo de constituição, conforme podemos ler na passagem que segue:

Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade* humana, segundo leis que permitam que a *liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* [...] é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a toda as leis [...]⁹⁷.

É possível que o projeto filosófico de Platão jamais se realize, mas o seu valor está em ser modelo, uma ideia à experiência possível, “Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a ideia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir”⁹⁸. Mas, Platão não vê a ideia como origem apenas da moral, mas também de tudo o que há na natureza. Tudo o que está ao alcance da nossa experiência tem sua origem nas ideias. Dessa forma, nenhuma criatura viva representa a mais alta perfeição da sua espécie. Isso inclui o homem. Esse esforço de Platão em elevar o pensamento humano sobre as coisas e a liberdade do seu ponto físico, que se encontra ao alcance da nossa experiência, até sua origem nas ideias, das quais o físico representa cópias imperfeitas, é de inteiro valor aos olhos de Kant, para o qual “[...] relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade; no que toca às

empregada por ele nesse campo seja perfeitamente apropriada a uma interpretação mais modesta e adequada à natureza das coisas”.

⁹⁵Ibid., B 371-2.

⁹⁶Cf. Ibid., B 372.

⁹⁷Ibid., B 373.

⁹⁸Ibid., B 374.

leis morais a experiência é (inegavelmente!) a madre da aparência e é | altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo *que se faz ou querer* reduzi-las ao que é feito⁹⁹.

É necessário, portanto, proceder na investigação do conceito de razão pura, a ideia, de modo a preparar o “edifício da moral”, o que significa apresentar a possibilidade “transcendental da razão pura” para compreender que tipo de fundamento ela pode representar. Isto significa que se deve partir da concepção platônica do conceito de ideia para que não se confunda este termo com seu uso vulgar. Seguindo essa concepção, Kant elenca uma hierarquia na qual se deduz da ideia a sua representação:

O termo genérico é a *representação* em geral (*representatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptivo*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*). | O conhecimento, por sua vez, é intuição ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se imediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. *O conceito* é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a ideia ou conceito da razão¹⁰⁰.

Esta distinção deve servir de guia na investigação do conceito de ideia transcendental, na qual tendo definido a “forma lógica” do conhecimento, no mesmo sentido, Kant também mostrou que a “forma dos juízos [...] produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência”¹⁰¹. A razão universaliza e deve, por meio de inferências, realizar o conhecimento criando conceitos. Isto significa que o raciocínio refere-se a um juízo do tipo:

Pelo simples entendimento, poderia extrair da experiência a proposição: Caio é mortal. Todavia, procuro um conceito que contenha a condição pela qual é dado o predicado (asserção em geral) deste juízo (ou seja aqui o conceito de homem) e, depois de subsumido o predicado nesta condição em toda a sua extensão (todos os homens são mortais), determino deste modo o conhecimento do meu objeto (Caio é mortal)¹⁰².

O exemplo refere-se ao que Kant chama de universalidade (*universalitas*), de onde pode deduzir que “o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das

⁹⁹Ibid., B 376.

¹⁰⁰Ibid., B 376-7.

¹⁰¹Ibid., B 378.

¹⁰²Ibid., B 378.

condições relativamente a um condicionado dado”¹⁰³. A conclusão é a de que a principal característica da totalidade das condições é ser incondicionada. Dessa forma, segundo a conclusão de Kant, o conceito puro da razão refere-se a uma síntese do condicionado, sendo possível defini-lo como conceito do incondicionado. A esse respeito, observemos a seguinte passagem:

| Haverá tantos conceitos puros da razão quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias: teremos, pois, que procurar, em *primeiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito*, em *segundo lugar*, um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma *série* e, em *terceiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes num *sistema*¹⁰⁴.

Neste exemplo, Kant mostra as diversas possibilidades de raciocínios que levam ao incondicionado, isto é, os conceitos puros da razão têm, enquanto síntese das condições, a função de elevar a “unidade do entendimento até ao incondicionado”¹⁰⁵. Isso, no entanto, não isenta o pesquisador de, quando falar da totalidade das condições, ter claro o perigo de incorrer em um erro quanto à utilização do termo *absoluto*. Kant encontra essa possibilidade de pelo menos dois usos desse termo, a saber:

A palavra *absoluto* usa-se hoje frequentemente para indicar simplesmente que algo se aplica a uma coisa *considerada em si* e, portanto, tem um valor *intrínseco*. Nesse sentido, a expressão *absolutamente possível* significaria o que é possível em si mesmo (*interno*), o que de fato é o mínimo que se pode dizer de um objeto. Por outro lado, também por vezes é usada para indicar que algo é válido sob todos os aspectos (de uma maneira ilimitada, por exemplo, o poder absoluto) e, nesse sentido, a expressão *absolutamente possível* significaria o que é possível de todos os pontos de vista, *em todas as relações*, o que por sua vez é o *máximo* que se pode dizer da possibilidade de uma I coisa. Ora estes dois significados frequentemente coincidem. Assim, por exemplo, o que é intrinsecamente impossível também o é em todas as relações, ou seja, absolutamente impossível. Mas, na maioria dos casos, tais significações estão infinitamente distanciadas e de modo algum posso concluir que o que em si mesmo é possível, o deverá ser em qualquer relação ou seja, em absoluto¹⁰⁶.

Aqui, a palavra “absoluto” é utilizada como contraposta ao que é particular. O absoluto vale sem restrições, enquanto o particular apresenta condições para sua validade. O conceito transcendental da razão está de acordo com a definição de absoluto sem restrições,

¹⁰³Ibid., B 379.

¹⁰⁴Ibid.

¹⁰⁵Ibid., B 380.

¹⁰⁶Ibid., B 381.

isto é, “a razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento”¹⁰⁷. Ora, nesse sentido, a ideia se refere a um conceito necessário da razão pura, porque não é possível encontrar, pelos sentidos, nenhum objeto que lhe corresponda. Dessa forma, as ideias transcendentais referem-se ao que Kant denomina de conceitos puros da razão, isto é, conceitos que fazem parte da natureza da razão. Dada essa natureza, esses conceitos “ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental”¹⁰⁸. Significa dizer que em concreto nenhum objeto pode ser dado adequadamente à ideia. A dificuldade de aproximação desse conceito na prática leva à conclusão de que é “apenas *uma ideia*”¹⁰⁹, a qual, referindo-se à “totalidade absoluta dos fenômenos”, que são conhecidos pelo sujeito, não se pode dela fazer uma imagem e dizer-se: esta totalidade é isto. Portanto, dizer o que é essa imagem, “[...] permanece um *problema sem solução*”¹¹⁰.

Nesse sentido, a saída encontrada por Kant está no “uso prático do entendimento”, no qual “[...] a | ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão”¹¹¹. A ideia prática só pode ser realizada dentro de limites e não encontra perfeita adequação na realidade fenomênica, sendo, no entanto, o fundamento das ações reais. Esta ideia prática é a causalidade do conteúdo da razão pura, devendo “[...] servir de regra para toda a prática, como condição originária, ou, pelo menos, limitativa”¹¹². Os conceitos transcendentais são ideias e servem de *cânone* ao entendimento e por meio deles o entendimento pode encontrar a melhor direção para realização de sua atividade. Além disso, diz Kant, esses conceitos transcendentais podem “[...] estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão”¹¹³. A razão é a faculdade de inferir: “O juízo dado é a regra geral (premissa maior, *maior*). A subsunção da condição de um outro juízo possível na condição da regra é a premissa menor (*minor*). O juízo real, que enuncia a asserção da regra no caso *subsumido* é a conclusão | (*conclusio*)”¹¹⁴. Segundo Kant, a “regra” deve, enquanto regra geral, ser verificada em um caso dado, sendo este o particular, de maneira que, dada

¹⁰⁷Ibid., B 382.

¹⁰⁸Ibid.

¹⁰⁹Ibid.

¹¹⁰Ibid.

¹¹¹Ibid., B 385.

¹¹²Ibid.

¹¹³Ibid., B 386.

¹¹⁴Ibid., B 386-7.

essa condição o universalmente válido também serve para o caso dado¹¹⁵. As ações do entendimento constituem as condições pelas quais a razão chega ao conhecimento de algo¹¹⁶, conforme o exemplo que segue:

Se apenas alcanço a proposição: Todos os corpos são mutáveis, partindo deste conhecimento mais afastado: Todo o composto é mutável (em que o conceito de corpo ainda não surge, mas que contém a sua condição) donde transito para um mais próximo, colocado sob a condição do primeiro: Os corpos são compostos, e só então para um terceiro que liga o conhecimento mais afastado (mutável) ao conhecimento presente: Por conseguinte, | os corpos são mutáveis, cheguei assim a um conhecimento (conclusão), mediante uma série de condições (premissas). Ora, qualquer série, cujo expoente (do juízo categórico ou hipotético) é dado, pode prolongar-se; consequentemente, esse mesmo ato da razão conduz à *ratiocinatio polysyllogistica*, que é uma série de raciocínios, que pode ser prosseguida indefinidamente, quer pelo lado das condições (*per prosyllogismus*), quer pelo lado | do condicionado (*per episyllogismus*)¹¹⁷.

Segundo a citação, os raciocínios se distinguem em “série ascendente” e “série descendente”, sendo que a primeira refere-se ao “prosilogismo”, o qual significa que o conhecimento é inferido a partir dos “princípios ou das condições de um conhecimento dado”; e a segunda, refere-se aos “episilogismos”, o que significa que o “progresso da razão” é dado “pelo lado do condicionado”¹¹⁸. Essa segunda série “pensa uma série | em devir, e não já uma série totalmente pressuposta ou *dada*, por conseguinte é pensado só um progresso potencial”¹¹⁹. A razão exige que seu conhecimento seja determinado *a priori*, portanto, ele deve ser necessário, isto é, em si mesmo. Diante disso ele não precisa de “[...] fundamentos ou, quando esse conhecimento é derivado, como elemento de uma série de princípios, por sua vez incondicionalmente verdadeira”¹²⁰.

O objetivo de Kant é apresentar uma dialética transcendental, na qual possa ser encontrada “*a priori* a origem de certos conhecimentos na razão pura”¹²¹, para os quais não pode ser dado nenhum objeto na experiência. Para isso, a razão dispõe de “tipos de inferências através dos quais a razão pode chegar a conhecimentos a partir de princípios”¹²². Essas inferências se referem sempre a ascendência da “síntese condicionada” à “incondicionada”, a qual o sujeito nunca pode atingir. Isso leva Kant a concluir que há apenas três ideias

¹¹⁵Cf. Ibid., B 387.

¹¹⁶Cf. Ibid.

¹¹⁷Ibid., B 378, 9.

¹¹⁸Cf. Ibid., B 388.

¹¹⁹Ibid., B 388.

¹²⁰Ibid., B 389.

¹²¹Ibid., B 390.

¹²²Ibid.

transcendentais, a saber, “[...] a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta da *série das condições do fenômeno* e a *terceira*, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral”¹²³. De acordo com essa explicação, o sujeito que pensa é o objeto da psicologia, os fenômenos formam o objeto da cosmologia e o “ente de todos os entes” é o objeto da teologia¹²⁴. Dessa forma, o entendimento se refere a objetos, mas “a razão pura não se refere jamais a objetos, mas aos conceitos que o entendimento tem dos mesmos”¹²⁵.

Temos, do exposto, que das ideias transcendentais não é possível uma “dedução objetiva”, pelo fato de não constituírem referência a qualquer objeto, haja vista que são tão somente ideias. Isso leva Kant a realizar a respeito delas uma “derivação subjetiva”, com a função de ascender ao incondicionado. Há, portanto, entre as ideias transcendentais, um sistema que reúne o conhecimento de todas elas, de maneira que através desse sistema, o sujeito pode progredir até o conhecimento do Ser supremo. Nesse sentido, o universo de investigação da metafísica se resume às ideias de “*Deus, a liberdade e a imortalidade*, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro, como conclusão necessária”¹²⁶. Esse fio condutor não pode ser dado pelo mundo sensível, sendo necessário buscá-lo na “Terceira Antinomia da razão pura”, precisamente no conceito de “liberdade transcendental”, o qual nos possibilitará pensar a história humana como uma construção do próprio homem a partir de um princípio *a priori*, que é a liberdade transcendental, mas enquanto este mesmo homem encontra submetido ao processo da história natural.

1.2. As antinomias da razão pura: a dialética da aparência

A realização de uma unidade sintética a partir de um recorte da diversidade que a realidade apresenta é o que Kant define como juízos sintéticos *a priori*. Estes juízos são a finalidade da metafísica¹²⁷. Significa dizer que um único objeto não realiza o todo da realidade, da mesma forma que um homem sozinho não é capaz de realizar “plenamente a ideia de humanidade” porque, neste caso, a ideia é um objetivo de cada um. A ideia é a meta que cada homem estabelece para si mesmo e seu esforço constante passa a ser o de realização

¹²³Ibid., B 391.

¹²⁴Cf. Ibid., B 391.

¹²⁵Ibid., B 392.

¹²⁶Nota explicativa do próprio Kant, referente ao passo B 395.

¹²⁷Cf. KANT, 1994, B 18.

deste objeto. A ideia é, neste sentido, uma regra, um fim, que determina as ações daquele que a estabelece e a razão agora deve ser pensada do ponto de vista prático, isto é, da vontade, devendo orientar o indivíduo na busca de realização de uma finalidade¹²⁸.

A ideia só pode ter o “sentido” de “fim” nas ações do homem, porque fora deste ela não tem “finalidade”. O homem é o único ser capaz de criar a cultura e de transformar a natureza, de pensar o mundo como finalidade e de utilizar o mundo e a natureza com vistas à realização de suas finalidades. Agora, a ideia como produto da razão é um conhecimento vazio, por isso, a razão pura deve buscar pensar a ação do homem frente aos outros homens, numa condição que ultrapassa o individual. É neste ponto que surge o sentido da antinomia. Ela apresenta argumentos opostos, igualmente convincentes, sendo usada por Kant para apresentar as possíveis inferências opostas da razão, mesmo que estas se refiram a “[...] uma ampliação ilegítima da razão humana finita para além de sua verdadeira jurisdição”¹²⁹. Haveria, dessa forma, uma indecisão da razão, segundo os argumentos possíveis das antinomias. Por esse motivo, a aparente contradição das antinomias, juntamente com o ceticismo humeneano¹³⁰, foram responsáveis pelo famoso despertar de Kant do sono dogmático.

Nesse sentido, encontra-se na primeira antinomia, a da quantidade, “os limites do mundo”¹³¹, na qual é apresentada a tese de que: “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço”¹³². Esta tese tem por antítese a defesa de que: “O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço”¹³³. A segunda antinomia se refere à qualidade do mundo e apresenta a tese de que: “Toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples”¹³⁴. Sua antítese defende, por outro lado, que: “Nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples”¹³⁵. A terceira antinomia, a relacional, “considera a natureza da relação causal no

¹²⁸SALGADO, 1986.

¹²⁹CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. p. 28.

¹³⁰A respeito do sentido do ceticismo na filosofia de Hume, Marconi Pequeno esclarece o seguinte: “Hume enfrenta, com as armas do ceticismo, alguns dos temas fundamentais que norteiam a história do pensamento ocidental. Sua postura crítica, ao denunciar a imprecisão das ideias de causalidade do mundo e do eu, o colocam na galeria dos autores que fizeram do ceticismo o ponto de partida de suas investigações filosóficas” (PEQUENO, Marconi. *10 lições sobre Hume*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 51.).

¹³¹CAYGILL, op. cit., p. 28.

¹³²KANT, 1994, B 454.

¹³³Ibid., B 455.

¹³⁴Ibid., B 462.

¹³⁵Ibid., B 463.

mundo”¹³⁶. Ela apresenta a seguinte antitética. A tese afirma que: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”¹³⁷; enquanto a antítese afirma que: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”¹³⁸. A quarta antinomia é a modal, na qual é apresentada a seguinte antitética: a tese afirma que: “Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário”¹³⁹; e, em sua oposição, a antítese afirma: “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa”¹⁴⁰.

Kant pretende mostrar que as antitéticas da razão são argumentos aparentemente opostos e contraditórios, mas que não se sobrepõem um ao outro. Elas servem para mostrar que esses argumentos são dialéticos e que há uma experiência “espaço-temporal [...] limitada que conduz a razão para as antinomias”¹⁴¹. Kant considera as antitéticas um fenômeno natural à razão humana, com o objetivo de impedir que o indivíduo se envolva em convicções imaginárias. Mas elas devem igualmente evitar que o indivíduo se entregue a uma “obstinação dogmática, persistindo teimosamente em determinadas afirmações, sem dar ouvidos nem prestar justiça aos argumentos contrários”¹⁴². Portanto, as antitéticas têm a função de evitar que a filosofia se enrede em um desses extremos. Por isso, as antinomias surgem da própria necessidade da razão em compreender seus limites e evitar que o sujeito confunda as aparências com a coisa em si. De acordo com esse contexto, nosso interesse nas antitéticas da razão se restringe à Terceira Antinomia, que nos dará o pressuposto necessário para pensar a ideia de liberdade na história.

¹³⁶CAYGILL, op. cit., p. 29.

¹³⁷KANT, 1994, B 472.

¹³⁸Ibid., B 473.

¹³⁹Ibid., B 480.

¹⁴⁰Ibid., B 481.

¹⁴¹CAYGILL, op. cit., p. 29. Segundo Caygill (op. cit.), a dialética pode assumir a função de uma crítica da ilusão dialética. Na *CrP* (B 85 e 86), Kant define essa crítica da ilusão da seguinte forma: “Por diferente que seja o significado em que os antigos empregavam esta designação de uma ciência ou de uma arte, pode todavia deduzir-se com segurança do seu uso real, que a dialética entre eles era apenas a *lógica da aparência*, uma arte sofistica de dar um verniz de verdade à ignorância, e até às suas próprias ilusões voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas alegações vazias. Ora convém fixar esta advertência segura e útil: que a lógica geral, *considerada como organon*, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialética. Pois, dado que nada nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais da sua concordância com o entendimento, que aliás em relação aos objetos são totalmente indiferentes, a pretensão de servir como instrumento (*organon*) para, ao menos pretensamente, alargar e ampliar os conhecimentos, não pode senão redundar em oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se quiser. Tal ensinamento não é de modo algum conforme com a dignidade da filosofia. Por esse motivo, se preferiu atribuir à lógica esta denominação de dialética, como *crítica da aparência dialética*, e como tal a desejamos aqui entendida”.

¹⁴²KANT, 1994, B 434.

Partindo do pressuposto de que a razão por si mesma não produz conceito algum, porque sua função é libertar o conceito que está preso ao entendimento e, portanto, restrito aos limites da experiência, ela precisa alargar o uso desses conceitos para além do limite empírico, sem que seja preciso perder a relação com este. A razão, portanto, exige para o condicionado a totalidade das suas condições, “e assim faz das categorias ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na ideia)”¹⁴³. Da razão é possível exigir o incondicionado, já que o condicionado foi dado. Se é possível dar o condicionado, é igualmente possível dar o incondicionado. Com isso, a razão está em busca de compreender o condicionado a partir da “soma das condições” e precisa empreender um encadeamento lógico que explique essa síntese. Essa explicação é apresentada por Kant da seguinte forma:

Assim, *em primeiro lugar*, as ideias transcendentais não são, em verdade, mais que categorias alargadas até ao incondicionado, e deverão caber numa tábua ordenada segundo os títulos destas últimas. *Em segundo lugar*, porém, nem todas as categorias servem para este efeito, mas só aquelas em que a síntese constitui uma *série*, e mesmo uma série de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado. A totalidade absoluta é exigida pela razão, não só na medida em que diz respeito à série ascendente | das condições de um dado condicionado e não, por conseguinte, quando se trata da linha descendente das consequências, nem do agregado de condições coordenadas, em ordem a essas consequências¹⁴⁴.

O fato é que se as condições estão pressupostas no condicionado, elas devem ser consideradas dadas juntamente com ele. Deduz-se, assim, que não são as consequências que tornam possíveis as suas condições, elas apenas pressupõem suas condições. É com essa mesma analogia que se pensa o tempo como condição para se chegar do passado ao presente, conforme a explicação do próprio Kant, a saber:

Seja a série m, n, o, em que n é condicionado em relação a m, mas, simultaneamente, dado como condição de o; a série ascende de n, condicionado, para m (1, k, i, etc.) e, em sentido descendente, da condição n para o condicionado o (p, q, r, etc.); tenho de pressupor a primeira série para considerar dado n e, segundo a razão (segundo a totalidade das condições), | n só é possível mediante esta série, mas a sua possibilidade não assenta na série seguinte o, p, q, r, pelo que esta também não poderia considerar-se | dada, mas somente *dabilis*¹⁴⁵.

¹⁴³Ibid., B 436.

¹⁴⁴Ibid.

¹⁴⁵“Possível”. Ibid., B 437,8.

Deste exemplo decorrem dois tipos de sínteses, a saber, a “regressiva”, que corresponde às condições; e a “progressiva”, que corresponde ao condicionado. A característica das ideias cosmológicas é ocupar-se “da totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia*, não *in consequentia*”¹⁴⁶, sendo necessários o espaço e o tempo para se organizar a “tábua das ideias” a partir da “tábua das categorias”. Uma vez que o tempo é a condição formal de todas as séries, ele “é em si uma série (e a condição formal de todas as séries) pelo que, em relação a um presente dado, podem distinguir-se nele *a priori* os *antecedendo*, como condição (o passado) dos *consequentia* (o futuro)”¹⁴⁷.

Mas, em relação ao espaço, não se distinguem nele passado e futuro (progresso e regresso), ele não se refere a uma série, mas a um agregado, já que suas partes são simultâneas. No âmbito do espaço, uma parte não é subordinada a outra, tão pouco uma parte é condição da outra, mas “a síntese das diversas partes pela qual apreendemos o espaço, só esta se produz no tempo e contém uma série”¹⁴⁸. Uma parte do espaço não é dada por meio de outra. Uma parte apenas limita a outra, de onde decorre que o espaço limitado é, por sua vez, um espaço condicionado por outro, de maneira que há apenas “quatro ideias cosmológicas, correspondentes aos quatro títulos das categorias, se tomarmos as que, necessariamente, implicam uma série na síntese do diverso”¹⁴⁹. Essa totalidade envolve a exposição dos fenômenos, os quais são dados e a razão exige todas as condições de sua possibilidade, porque estas condições referem-se a uma série; é esta série que constitui a síntese que, por sua vez, é absoluta e permite que o objeto seja exposto segundo regras do entendimento. Ainda nesta síntese através da série, deve-se ter bem claro que através dela a razão está em busca unicamente do incondicionado. Quando a síntese serial é representada tem-se “*a totalidade absoluta da série*”. O que é esta síntese? Uma ideia, apenas. Por que se diz que é uma ideia apenas? Porque “não se pode saber, pelo menos antecipadamente, se tal síntese é possível nos fenômenos”¹⁵⁰. Significa dizer que a ideia de totalidade reside na razão independente de ser possível estabelecer uma ligação entre ela e “conceitos empíricos adequados”. Portanto, o incondicionado pode ser definido da seguinte forma:

[...] como consistindo simplesmente na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem exceção, e só a totalidade seja absolutamente incondicionada; neste caso diz-se que a regressão é infinita;

¹⁴⁶Ibid., B 438.

¹⁴⁷Ibid.

¹⁴⁸Ibid., B 439.

¹⁴⁹Ibid., B 442.

¹⁵⁰Ibid., B 444.

ou então o incondicionado absoluto é apenas uma parte da série a que os restantes membros estão subordinados, mas não se encontrando ela própria submetida a nenhuma outra condição¹⁵¹.

De acordo com essa definição, o mundo representa a totalidade de todos os fenômenos e as ideias cosmológicas são todas transcendentais, porque não podem ultrapassar os objetos, os fenômenos. Isso leva Kant a pensar a antitética como a possibilidade de “conflito de conhecimentos dogmáticos em aparência (*thesis cum antithesi*), sem que se atribua a um, mais do que ao outro, um direito especial à aprovação”¹⁵². Ela representa, tão somente, uma “antinomia da razão pura, de suas causas e do seu resultado”¹⁵³. Quando a razão é usada para o pensamento ultrapassar os limites da experiência possível, consequentemente se deparará com “teses sofísticas”, as quais deverão ser evitadas. Esta possibilidade de uso da razão encontra-se na natureza da própria razão, mas a antítese dessa possibilidade também encontra sua possibilidade na natureza da razão. Tais questões caracterizam a especificidade da dialética da razão pura, para evitar que ela seja confundida com qualquer raciocínio sofístico. Eis porque a antinomia não se refere a uma questão arbitrária que qualquer um poderia refutar. Trata-se de um “problema que se depara necessariamente à razão humana na sua marcha”¹⁵⁴. Por esse motivo, ela não traz uma “aparência artificial [...] mas uma aparência natural e inevitável que, mesmo quando | já não engana, continua ainda a iludir, embora não a enredar, e que, por conseguinte, pode tornar-se inofensiva sem nunca poder ser erradicada”¹⁵⁵. Note-se que a antinomia expressa uma dialética, a saber: “[...] como unidade absoluta dessa síntese, serão demasiado grandes para o entendimento, quando a doutrina for adequada à unidade da razão, e demasiado pequenas para a razão quando doutrina for adequada ao entendimento; de onde surgirá um conflito inevitável, faça-se o que se fizer”¹⁵⁶. A função da antinomia é investigar se o objeto da tese ou da antítese não se refere tão somente a uma fantasia. Dessa forma, ela se refere a um “procedimento” que “pode denominar *método cético*”¹⁵⁷.

Enquanto método cético, a antinomia busca encontrar a verdade de cada lado do discurso, sendo considerada por Kant, como a melhor solução para provar a “nomotética” e chamar a atenção da razão para a necessidade de determinação de seus princípios. Mas, Kant

¹⁵¹Ibid., B 445.

¹⁵²Ibid., B 448.

¹⁵³Ibid.

¹⁵⁴Ibid., B 449.

¹⁵⁵Ibid., B 449,50.

¹⁵⁶Ibid., B 450.

¹⁵⁷Ibid., B 451.

também ressalta que se trata de um método apropriado apenas à filosofia transcendental, o que o torna possivelmente improvável a outros campos de investigação.

Esta é a situação da liberdade transcendental, a qual se refere a uma causa não causada, conforme é apresentada na Terceira Antinomia da razão pura.

1.2.1. A liberdade, segundo a Terceira Antinomia da razão pura

Como vimos, a terceira antinomia da razão pura afirma a seguinte tese: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”¹⁵⁸. Segundo essa tese, se faz necessário pensar uma causalidade dos fenômenos que não esteja submetida à lei de sucessão dos acontecimentos da natureza. Esta causalidade seria a liberdade. Por outro lado, pode-se sustentar que, segundo a afirmação da antítese “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”¹⁵⁹. Segundo a antítese da terceira antinomia é impensável que haja qualquer começo que não faça parte da sucessão de acontecimentos da natureza.

A tese, por sua vez, traz a seguinte prova: se tudo o que acontece pressupõe, necessariamente, um estado anterior, “o estado anterior tem que ser em si mesmo algo que tenha acontecido (que tenha surgido no tempo, pois não era antes); porque, se sempre tivesse sido, a sua consequência também não teria começado a ser, mas teria sido sempre”¹⁶⁰. Portanto, se a sucessão da natureza for explicação para a causalidade de tudo o que acontece, “[...] haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca | um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras”¹⁶¹. Essa necessidade de um primeiro começo levaria a uma reformulação da lei de natureza, a qual seria a seguinte: “a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”¹⁶². Esta interpretação da lei de natureza, por sua vez, estabelece uma contradição na mesma, a saber, “[...]não pode, pois, considerar-se que esta

¹⁵⁸Ibid., B 472.

¹⁵⁹Ibid., B 473.

¹⁶⁰Ibid.

¹⁶¹Ibid., B 473-4.

¹⁶²Ibid., B 474.

causalidade seja a única”¹⁶³. Essa causalidade leva a tese a uma afirmação contundente da causalidade pela liberdade, a saber:

Consequentemente, temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta das causas*, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas¹⁶⁴.

Por outro lado, a prova da antítese parece igualmente convincente, segundo a qual “[...]não só se iniciaria em absoluto uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série, isto é, a causalidade”¹⁶⁵. Retomando a prova encontramos a afirmação de que “[...] *todo o começo* de ação pressupõe *um* estado da causa, ainda não atuante, e *um* primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva”¹⁶⁶. Mas, segundo a prova da antítese, a unidade da experiência só é possível segundo a condição da sucessão das causas e a causalidade da liberdade é contrária a essa sucessão. Dessa forma, não sendo possível encontrar a causalidade da liberdade na natureza, aquela não é legítima. Ainda segundo a prova da antítese, encontramos a afirmação de que “só na natureza podemos, pois, procurar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo. A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma libertação da *coação*, mas é também uma libertação *do fio condutor* de todas as regras”¹⁶⁷.

A causalidade pela liberdade não estabelece a devida concatenação entre a relação de causa e efeito da natureza, de maneira que, se a natureza apresenta a necessidade de leis, e a liberdade, por sua vez, independe de leis. A natureza não é capaz de encontrar facilmente a origem primeira dos seus acontecimentos, embora os seus defensores afirmem que a sucessão dos acontecimentos expresse uma unidade da experiência que falta a causalidade pela liberdade. Esta última, sendo “cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada”¹⁶⁸. Nesse sentido, a causalidade pela

¹⁶³Ibid.

¹⁶⁴Ibid.

¹⁶⁵Ibid.

¹⁶⁶Ibid.

¹⁶⁷Ibid., B 475.

¹⁶⁸Ibid.

liberdade constitui, segundo Kant, “[...]verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada”¹⁶⁹. Isto leva à necessidade de compreender que essa liberdade é “transcendental” e constitui tão somente uma hipótese para se admitir “[...] uma série de coisas ou estados sucessivos”¹⁷⁰.

Dessa forma, não constitui uma preocupação desta tese discutir a sua aplicação na realidade. Ora, uma vez que não deve constituir uma preocupação o fato de que a lei de natureza não consegue explicar a origem da sucessão de suas causas, não deve igualmente constituir uma preocupação discutir a possibilidade dessa faculdade da liberdade. A causalidade pela liberdade supre a necessidade de um primeiro começo, mas a série dos fenômenos pode ser formada de acordo com a lei da natureza. Nesse sentido, esta tese não defende um começo no tempo, mas apenas na causalidade, conforme podemos ver na citação que segue:

Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até ao infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente. Com efeito, esta resolução e este ato não são a consequência de simples ações naturais, nem a mera continuação delas, porque as causas naturais determinantes cessam por completo com respeito a este acontecimento antes dessas ações; o acontecimento sucede certamente a essas ações naturais, mas não *deriva* delas e deverá portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, o começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos¹⁷¹.

Nas observações sobre a antítese, Kant apresenta um argumento contrário quanto à causalidade pela liberdade, a saber, ela não apresenta fundamentos contundentes para impor limites à série de sucessões na natureza. Esse argumento diz o seguinte:

Como sempre houve substâncias no mundo ou, pelo menos, a unidade da experiência implica necessariamente este pressuposto, não há dificuldade em admitir também que tivesse havido sempre a mudança dos seus estados, ou seja, uma série das suas mudanças e que, portanto, não será necessário procurar um começo primeiro, nem matemático nem dinâmico¹⁷².

Esse argumento tem por consequência o fato de que “[...] se por experiência não soubésseis que é real, nunca *a priori* poderíeis conceber a possibilidade dessa ininterrupta

¹⁶⁹Ibid., B 476.

¹⁷⁰Ibid.

¹⁷¹Ibid.

¹⁷²Ibid., B 477.

sucessão de ser e não-ser”¹⁷³. Ora, o fato é que uma “faculdade transcendental da liberdade”, para ser a causa primeira do mundo, deveria estar fora do mundo. Não há como, segundo o argumento da antítese, atribuir uma faculdade que estivesse fora do mundo a uma série de fenômenos que só pode ocorrer no mundo, pois a faculdade da liberdade é destituída de leis, de tal forma que por ela não se pode pensar a natureza.

A contradição apresentada pela Terceira Antinomia deve ser entendida como um par de afirmações que refletem o interesse da razão. No caso da Terceira Antinomia, tanto a causalidade por meio das leis da natureza, quanto a causalidade não causada da liberdade transcendental, são essenciais ao princípio causal. Segundo a interpretação de Beck¹⁷⁴, “a tese que afirma a realidade de causas não subsumidas sob a lei da natureza, e a antítese, que afirma que toda causalidade está sob as leis da natureza, conhecidas ou ainda não descobertas, pode ser verdade, se seus respectivos âmbitos forem distinguidos”. Nesse sentido, cada argumento tem uma natureza específica que não pode ir além das provas que apresenta. Um exemplo claro disso é o contra-argumento apresentado pela tese, o qual afirma que se uma causa livre não for assumida pela razão, não se pode pensar uma causa primeira, o que invalida qualquer progresso do conhecimento de apresentar uma explicação causal de qualquer coisa. Ainda segundo a explicação de Beck, a solução das antinomias se dá pelo campo de aplicação da tese, que pode ser tanto na compreensão da coisa em si quanto dos fenômenos; mas o campo de aplicação da antítese se restringe aos fenômenos. Portanto, a solução da Terceira Antinomia está na separação entre o que é de âmbito noumenal e o que é de âmbito fenomenal. Essa separação, segundo Beck, estabelece “um pressuposto necessário da teoria ética de Kant e é a principal conclusão de sua crítica à metafísica especulativa”¹⁷⁵. Significa dizer que a antinomia eleva o uso da razão para fora do domínio da ciência, estabelecendo o sentido da afirmação de Kant, a saber:

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir* *[Deus, liberdade e imortalidade]*, sem ao mesmo tempo *recusar* à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentes, porquanto, para alcançá-las, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte

¹⁷³Ibid., B 479.

¹⁷⁴“The thesis, which asserts the reality of causes not subsumed under the law of nature, and the antithesis, which asserts that all causation is under the laws of nature now known or yet to be discovered, may each be true if their respective scopes are distinguished”. BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: Midway Reprint: The University of Chicago Press, 1960. p. 25.

¹⁷⁵“[...] a necessary presupposition of Kant's ethical theory and is the principal conclusion of his criticism of speculative metaphysics”. [grifo do autor] BECK, op. cit., p. 26.

impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura. Tive pois de suprimir *o saber* para encontrar lugar para *a crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática¹⁷⁶.

Nesse sentido, estamos de acordo com a afirmação de Juan Bonaccini¹⁷⁷, de que o “sentido fundamental” do conceito de liberdade na filosofia de Kant já se encontra presente na *CrP*, precisamente no argumento da “tese”. O sentido de liberdade ali é “incompatibilista”, isto é, não compatível com a relação de causa e efeito que caracteriza o desenvolvimento da natureza, mas ao mesmo tempo apresenta uma singularidade que, segundo Bonaccini, “envolve um certo tipo de causalidade mental que é compatível com um aspecto do determinismo presente na posição compatibilista”¹⁷⁸. Está ao alcance do homem agir livremente em sentido “incompatibilista” sem qualquer determinação *a priori* da ordem do tempo, ou seja, é possível ao sujeito agir por escolha própria, o que torna sua ação incompatível como o determinismo da natureza. Dessa forma, Bonaccini defende que “um conceito incompatibilista de liberdade como o de Kant tornaria possível combinar sem conflito explicação causal e relevância causal de estados intencionais”¹⁷⁹.

O conceito de liberdade transcendental não é compatibilista, ou seja, não é compatível com a relação de causa e efeito, mas a solução da terceira antinomia pode ser considerada compatibilista. Significa dizer que a liberdade transcendental pode ser compatível com as leis da natureza através da solução apresentada por Kant. Nesta antinomia, os dois argumentos, apesar de opostos, podem ser verdadeiros se o idealismo transcendental for assumido. O fato é que o idealismo transcendental torna possível pensar o conceito de liberdade em consonância com o conceito de causalidade. Assim, é possível que causalidade natural e causalidade racional operem cada uma seu plano. Nesse sentido, a solução da Terceira Antinomia é a afirmação de que a causalidade pela liberdade não é incompatível com a causalidade mecanicista da natureza. Isso torna o conflito entre os argumentos nesta antinomia, uma mera ilusão, isto é, o que existe de fato é uma aparente contradição, pois é possível observar o paralelismo entre os argumentos. Note-se ainda que a causalidade pela liberdade não está negando, em absoluto, o mecanicismo da natureza, mas propondo um ponto de partida, em meio à relação de causa e efeito da natureza, no qual o homem possa agir a partir de suas

¹⁷⁶KANT, 1994, B XIX e XXX.

¹⁷⁷Ver BONACCINI, Juan. *Existe um conceito incompatibilista de liberdade compatível com compatibilismo na filosofia de Kant?* In. — MONTENEGRO, M. A. P.; PINHEIRO, C. V. de Q.; AZEVEDO JÚNIOR, I. L. (Orgs.). *Natureza e linguagem na filosofia*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

¹⁷⁸BONACCINI, 2008, p. 257.

¹⁷⁹Ibid., p. 259.

escolhas. É como se o argumento da tese resolvesse o problema da ilusão da causalidade mecanicista, estabelecendo a possibilidade de compreensão do todo a partir da causalidade pela liberdade.

Desse ponto de vista, o homem é um ser natural, porque faz parte da natureza. Mas esta natureza não governa sua vida. O governo de suas ações é uma escolha livre, portanto, sua. Enquanto um ser da natureza, o homem está sujeito às relações de causa e efeito. Por exemplo: ele envelhece, naturalmente, a cada instante e a cada dia. Mas se decide tomar um caminho ou outro para realizar uma ação, se decide fazer isto ou aquilo, já não se trata mais de uma determinação da natureza, mas de um escolha livre, tendo como princípio a liberdade transcendental. É neste ponto que reside o sentido do idealismo transcendental, pois ele estabelece um ponto de partida para a livre escolha do homem.

O ponto aqui é que desde que um ato de liberdade transcendental que constitui um "princípio absoluto", seja considerado como um início apenas no último sentido, não há nenhuma contradição em supor a possibilidade de uma série de tais atos no mundo. Além disso, sugere-se que os casos comuns de ação voluntária, como a minha decisão "livre" para levantar da minha cadeira, estão a ser concebidos exatamente dessa forma¹⁸⁰.

Nesse sentido, se tomarmos a liberdade transcendental como ponto de partida, parece possível pensar o progresso e emancipação da humanidade como resultado dos esforços dos próprios homens, à medida em que estes continuam submetidos, enquanto seres também naturais, às leis da natureza. A liberdade transcendental constitui um modelo para que a escolha humana por ela se guie, mas sem que deixe de ser espontânea. Não sendo espontânea, ela não está sujeita à relação de causa e efeito que caracteriza a natureza.

A filosofia da história kantiana reúne, a nosso ver, essas duas possibilidades da liberdade apresentadas pela Terceira Antinomia, pois enquanto um ser natural, o homem encontra-se sujeito às relações de causa e efeito que caracterizam as mudanças da natureza; e por outro lado, esse mesmo homem é dotado de razão, sendo possível escolher com base na razão, isto é, na liberdade transcendental, que passa a ser a causa de suas ações morais. A nosso ver, a liberdade transcendental torna possível essa dialética entre natureza e liberdade, da qual nos ocuparemos a partir do próximo capítulo. Sendo o idealismo transcendental kantiano o nosso ponto de partida, ele estabelece o fio condutor de todos os outros temas que

¹⁸⁰"The point here is that since an act of transcendental freedom which constitutes an "absolute beginning," is thought as a beginning only in the latter sense, there is no contradiction in assuming the possibility of a number of such acts within the world. Moreover, it is suggested that ordinary cases of voluntary action, such as my "free" decision to rise from my chair, are to be conceived in just this way". (ALLISON, op. cit., p. 314).

vamos desenvolver nesse trabalho.

A partir da liberdade transcendental podemos pensar o rompimento que o homem estabelece em relação ao estado de natureza. Dessa forma, sua entrada no mundo da moral significa uma escolha livre e racional, sem que para isso se desfaça da sua natureza. A cultura será o ponto de interligação entre a natureza humana e a natureza artificial no homem. Isso evidencia que o progresso depende tanto da natureza humana quanto da natureza artificial que a cultura pode proporcionar. A criação das leis assegura o desenvolvimento da cultura e, dessa forma, na solução da Terceira Antinomia se estabelece essa compatibilidade em relação ao natural e o artificial no homem.

A liberdade apresentada pela Terceira Antinomia estabelece a base do que Kant chama de “maioridade” do homem. Dessa forma, no estado civil, o homem pode conciliar sua natureza humana com leis que regem sua vida em sociedade. Essa conciliação é fundamental, porque dela depende o que Kant denomina de progresso moral da humanidade, o qual exige um homem tanto natural quanto livre. Assim, o conflito existe entre os homens porque se refere a uma determinação da natureza, mas a normatização desses conflitos é uma escolha livre do homem. Pode-se perceber que Kant não descarta uma antropologia, mas também não abre mão de uma liberdade não causada como princípio moral. Dessa forma, o homem apresenta tanto uma necessidade como ser natural, que o impele ao conflito; quanto uma necessidade da liberdade, que significa poder construir seu próprio destino.

Portanto, só enquanto membros do “reino dos fins” é que os homens podem conformar natureza humana e liberdade, como mostraremos no próximo tópico.

1.3. A função da boa vontade no progresso moral da humanidade

Com a exposição do conceito de ideia na Terceira Antinomia da razão pura, pudemos observar como Kant estabelece uma compatibilidade entre a natureza humana e a liberdade não causada. Essa liberdade não causada tem a função de um princípio regulador, sem o qual as ações humanas não podem cumprir os desígnios do progresso da humanidade. Podemos observar que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant procura estabelecer esse princípio supremo da moralidade de um ponto de vista da razão prática. Esse princípio é apresentado na primeira seção da obra como a Boa Vontade, a respeito da qual podemos ler o seguinte: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que

possa ser considerado como bom sem limitação, a não ser uma só coisa: uma boa vontade”¹⁸¹. Segundo essa definição, as disposições que cada homem apresenta, de acordo com a forma como a natureza o criou, podem ser usadas para o bem e para o mal. A natureza humana é formada por disposições naturais como o egoísmo, as ambições e o medo, para citar alguns exemplos. Essas disposições podem ser usadas para o mal e, portanto, apenas em proveito próprio do indivíduo, mas no que se refere ao uso dessas disposições para o bem, o sujeito depende de um princípio, a saber, a boa vontade. Pode-se ver aqui um ponto que justifica a necessidade de um princípio moral não causado. As qualidades boas que o indivíduo já demonstra por si mesmo, pelo comportamento resultante de uma vida de educação, também só podem encontrar o seu sentido de ser nesse princípio moral. O valor desse princípio não está na possibilidade de utilidade que ele venha a promover; aliás, ele não apresenta utilidade alguma, segundo outra afirmação de Kant sobre a boa vontade, como segue:

A boa vontade não é boa por aquilo que se promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação¹⁸².

Percebe-se que a peculiaridade da boa vontade é ainda mais ampla, porque é um princípio moral que encontra em si mesma a sua razão de ser. Ela não depende de qualquer utilidade que a ação praticada pelo homem possa alcançar. Segundo Kant, mesmo que venha a faltar ao conceito de boa vontade um exemplo prático, isso em nada afeta o seu valor, pois “[...] ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor”¹⁸³.

O valor da boa vontade está na própria ação, a qual deve ser boa em si mesma e não pela utilidade que possa acarretar. É nesse sentido que a boa vontade é um produto da razão. Significa dizer que a razão tem a função de influenciar a nossa “vontade” como meio de podermos realizar uma “vontade boa em si mesma”, pois as vontades ligadas aos desejos são ocupações da própria natureza humana. A essa “vontade em si mesma”, Kant denomina de “o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade”¹⁸⁴. Nesse sentido, segundo Kant, a chave de leitura para compreender o conceito de boa vontade é o

¹⁸¹ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995. p. 31.

¹⁸² Ibid., p. 32.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid., p. 34.

desenvolvimento do conceito de “dever”, através do qual se pode discutir o móbil das ações, pois a boa vontade só pode se dar pela ação por dever, nunca por ações conforme ao dever. O fato é que a ação por dever expressa o puro respeito à lei moral, mas a ação conforme ao dever expressa tão somente a utilidade que a conformação à lei pode acarretar. A boa vontade, portanto, é a ação que deve expressar verdadeiro valor moral, ou seja, é a ação que realiza o bem “não por inclinação, mas *por dever*”¹⁸⁵. Vê-se, assim, que a ação moral por dever é peculiar, pois seu valor moral não se encontra no objeto a ser alcançado pela ação, mas tão somente no “*princípio do querer*, segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada”¹⁸⁶. As inclinações que caracterizam imediatamente as ações do sujeito, o impedem de realizar a boa vontade, porque o impendem de guiar-se por esse princípio. Esse valor da ação moral por dever só se alcança quando o sujeito se guia pelo “*princípio da vontade*”, o qual ocupa um lugar específico no encadeamento lógico de conceitos que leva Kant à afirmação do conceito de dever, a saber:

[...] pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer, numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral, quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material¹⁸⁷.

Do exposto, o dever vem a ser uma ação que expressa respeito pela lei, a qual é um princípio e um mandamento para a ação do sujeito, porque está ligada à vontade desse sujeito, e não ao efeito da ação do sujeito. Para Kant, a lei, enquanto princípio, não deve ter como finalidade a satisfação da inclinação, mas, pelo contrário, deve exercer domínio sobre a inclinação, ou seja, deve excluir a inclinação “do cálculo na escolha”¹⁸⁸. Nesse sentido, o dever é uma ação por puro respeito à lei, e para realizar esse “respeito”, o sujeito deve correr o risco de eliminar todas as inclinações e ouvir tão somente a razão. Notadamente, podemos perceber aqui a necessidade do sujeito de superar o estado de rudeza através do reconhecimento de um princípio moral para as suas ações. O que deve determinar a vontade do sujeito para a realização da ação moral por dever é, segundo Kant, “a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*”¹⁸⁹. Esse respeito pela lei moral se alcança quando o sujeito muda sua atitude frente aos outros sujeitos e a máxima de suas ações

¹⁸⁵ Ibid., p. 36.

¹⁸⁶ Ibid., p. 37.

¹⁸⁷ Ibid., p. 38.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid.

passa a ser a seguinte: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”¹⁹⁰. Do ponto de vista desse respeito à lei, o dever não pode ser confundido com uma ilusão, pois “está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio”¹⁹¹.

Guiar-se por esse princípio é uma exigência da razão, porque por ele o sujeito pode manter suas ações longe das inclinações e agir de maneira a reconhecer a liberdade de todos os outros. Esse princípio não é facilmente reconhecido pela razão humana vulgar, mas lhe serve de guia. Para reconhecê-lo, a razão humana vulgar não precisa de nenhum ensinamento especial, porque “[...] o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar”¹⁹². A nosso ver, esta afirmação de Kant reforça a hipótese de que a liberdade é um princípio moral, mas agir com vista a esse princípio é uma escolha do sujeito. A essa escolha nós pretendemos denominar de emancipação. A convivência em sociedade, ou a “insociável/sociabilidade” humana, provoca a razão humana vulgar a compreender os motivos das suas ações, isto é, a compreender a necessidade de superar qualquer situação de convivência que se assemelhe a um estado sem leis. Esses motivos são práticos, sendo possível descartar qualquer pretensão especulativa, e forçam a razão humana vulgar a ascender para além de suas inclinações e reconhecer os motivos morais de suas ações, os quais devem ser buscados, segundo Kant, “[...] numa crítica completa da nossa razão”¹⁹³. Essa crítica vem a ser a compreensão do conceito de dever. Notoriamente o conceito de dever não é empírico, pois não pode encontrar na experiência humana nenhum exemplo que seja a pura representação desse conceito, isto é, de uma ação moral por dever. O dever refere-se ao valor moral da ação¹⁹⁴. Desse ponto de vista colocado por Kant, o valor do conceito de dever está em “[...] que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer”¹⁹⁵. Portanto, mesmo que jamais se tenha observado um exemplo de ação moral por dever, não se deve exigir menos que isso das ações humanas, porque agir por dever é uma exigência da razão e não uma necessidade de conformidade à lei para atender necessidades imediatas que o problema possa demandar.

Nesse sentido, a exposição do conceito de boa vontade justifica o motivo pelo qual a lei moral precisa ser tirada inteiramente da razão, pois deve se estender a todos os seres

¹⁹⁰ Ibid., p. 39.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid., p. 41.

¹⁹³ Ibid., p. 43.

¹⁹⁴ Cf. Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., p. 46.

racionais. O dever é, portanto, uma “perfeição moral” criada pela razão para que os sujeitos encontrem nela um princípio regulador de suas ações. E é da exposição desse conceito que decorre a necessidade de uma “Metafísica dos Costumes”, através da qual possa ser exposto o sentido do princípio moral que deve regular a insociabilidade humana em vista da emancipação dos sujeitos. Parece possível afirmar que apesar da natureza humana impelir o homem ao conflito com os outros, como meio de evitar por parte de todos a acomodação permanente, para a realização do progresso moral da humanidade se exige algo mais, que deve advir da razão. O progresso moral e, portanto, a emancipação da humanidade, não podem prescindir de um princípio moral, que tem sua origem na razão, conforme vêm a ser os conceitos de imperativo categórico e de reino dos fins, os quais apresentaremos em seguida.

1.3.1 O imperativo categórico como possibilidade do reino dos fins e do progresso moral da humanidade

Vimos na exposição do conceito de boa vontade que o conceito de dever não pode ser empírico, porque nas experiências humanas não se pode encontrar um exemplo seguro desse conceito, isto é, da intenção humana de agir por puro respeito à lei moral. Os exemplos que podemos observar mostram que os homens sempre agem em vista de algum fim que não é o puro respeito à lei moral. Kant considera que é impossível encontrar na experiência um exemplo que corresponda perfeitamente a esse conceito. Parece mesmo, segundo Kant, inexistir na experiência um motivo tão forte que possa fazer os homens agirem por puro respeito à lei moral. Nesse sentido, não é pela experiência que é possível alcançar o sentido desse conceito, sendo necessário buscá-lo por meio da razão¹⁹⁶. Pode-se observar que o conceito de dever apresenta um contraste em relação ao mecanismo da natureza. O conceito de dever possibilita ao sujeito uma escolha livre, portanto, cria as condições para sua emancipação.

Não seria possível afirmar que o conceito de dever é um mandamento a todo ser racional se o seu fundamento fosse tirado inteiramente da experiência. Esse é o motivo pelo qual, segundo Kant, uma “metafísica dos costumes” “[...] não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres, seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas

¹⁹⁶ Ibid., p. 45, 6.

prescrições”¹⁹⁷. O dever, conforme a definição de Kant, é um móbile da razão, ao qual nenhum outro poder ser comparado. Assim, os conceitos morais têm sua sede na razão e não na experiência, isto é, no mecanismo da natureza. É necessário que esses conceitos sejam oriundos da razão, porque devem ser princípios práticos supremos para todo ser racional. Dessa forma, Kant justifica a necessidade de uma metafísica dos costumes na seguinte passagem:

Desta maneira, toda a moral, que para a sua *aplicação* aos homens precisa da antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica, e de maneira completa (o que decerto se pode fazer nesse gênero de conhecimentos totalmente abstratos)¹⁹⁸.

De acordo com esta citação, se faz necessário tomar essa providência, seguir o caminho da razão, se se quiser determinar satisfatoriamente o sentido do princípio supremo da moralidade, para distingui-los de outros princípios que queiram por ele se passar. Portanto, para a exposição da metafísica dos costumes, Kant vai afirmar que “[...] temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever”¹⁹⁹. Na natureza, segundo Kant, só o homem “tem uma *vontade*”²⁰⁰, ou seja, só ele é capaz de agir segundo princípios. A vontade é razão prática, porque as ações são derivadas das leis por meio da razão²⁰¹. A vontade, por meio da razão, só escolhe aquilo que é praticamente necessário. É por meio da vontade que o sujeito pode abandonar o estado de rudeza. Significa dizer que a vontade só escolhe aquilo que é bom, porque faz escolhas por meio da razão, ou como escreve o próprio Kant:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só *aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom²⁰².

Mas essa relação entre vontade e razão só é possível se a vontade estiver livre de inclinações e estiver completamente conforme à razão. Sem essa conformidade da vontade à

¹⁹⁷ Ibid., p. 49.

¹⁹⁸ Ibid., p. 50.

¹⁹⁹ Ibid., p. 50, 1.

²⁰⁰ Ibid., p. 51.

²⁰¹ Cf. Ibid.

²⁰² Ibid., p. 51.

razão, diz Kant, “as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação* (*Nötigung*)”²⁰³. Quando uma vontade é obrigada por um princípio objetivo, Kant denomina essa relação de mandamento da razão. Este mandamento se expressa através de uma fórmula chamada *Imperativo*, o qual é sempre expresso pelo verbo “dever (*Sollen*)”. O dever define a relação de mandamento da lei objetiva para a vontade subjetiva. O sujeito reconhece a força das inclinações, mas agora também sabe que pode fazer escolhas tomando como base a razão. Nesse sentido, Kant escreve que “*bom* é, porém, aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal”²⁰⁴. Os imperativos, no entanto, não servem para uma vontade divina, porque esta não apresenta nenhuma imperfeição. As fórmulas dos imperativos só podem se referir “a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo”²⁰⁵.

Os imperativos são ordenamentos “hipotéticos” ou “categóricos”. O imperativo hipotético refere-se a ação que visa alcançar outra coisa. Por outro lado, o imperativo categórico refere-se a uma ação objetivamente necessária por si mesma. Trata-se de uma ação que apresenta um fim em si mesma, não sendo necessário que haja qualquer outra finalidade. Segundo Kant, todos os imperativos representam fórmulas que determinam a ação, a qual se apresenta como “necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira”²⁰⁶. Se a ação é boa para um fim que está além dela, o imperativo ao qual ela corresponde é hipotético, mas se a ação é boa em si mesma, então o imperativo ao qual ela corresponde é categórico²⁰⁷.

O sujeito encontra no imperativo a possibilidade de saber qual, dentre as ações que ele pode realizar, é boa e, assim, poder afastar-se do estado de rudeza. Assim, imperativo hipotético diz apenas que uma ação é boa em vista de uma finalidade possível ou real. O imperativo categórico, por sua vez, refere-se a forma da ação e não tem nenhuma outra intenção além da própria ação. Esse imperativo é, do ponto de vista moral, uma “disposição

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid., p. 52.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Cf. Ibid.

(*Gesinnung*), seja qual for o resultado”²⁰⁸ e, por esse motivo, Kant o considera o imperativo da moralidade.

O querer da ação do sujeito pode, nesse sentido, obedecer a princípios diferentes, de acordo com a finalidade da ação, como por exemplo: “[...] ou são *regras* da destreza, ou *conselhos* da prudência, ou *mandamentos* (leis) da moralidade”²⁰⁹. Mas, dessas três formas de mandamentos, apenas o imperativo categórico é denominado, por Kant, de absoluto, por não ser condicionado por nenhuma outra finalidade, que não seja a própria disposição moral.

Kant reconhece que não é uma tarefa fácil demonstrar a *possibilidade* do imperativo da moralidade, pois não havendo na experiência qualquer exemplo para demonstrá-lo, sua possibilidade deverá ser buscada totalmente *a priori*. Só o imperativo categórico tem o caráter de lei prática. Embora os outros imperativos possam ser chamados de princípios, apenas o imperativo categórico pode ser chamado de lei, pois se trata de um mandamento incondicional, porque é a única escolha que a vontade pode fazer. O imperativo vem a ser, portanto, “uma proposição sintético-prática *a priori*, e, pois que a explicação da possibilidade das proposições deste gênero levanta tão grande dificuldade no conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor”²¹⁰. Assim, o imperativo categórico nos diz *a priori*, segundo Kant, o seu conteúdo, conforme segue:

Porque, não contendo o imperativo, além da lei, e não contendo a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral, à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária²¹¹.

A partir dessa característica o imperativo categórico apresenta sua única fórmula, a saber: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²¹². Mas, sendo esta a única fórmula do imperativo categórico, dela podem ser derivadas, segundo Kant, todas as fórmulas do dever que são possíveis ao homem realizar, enquanto um ser ligado à natureza. Nesse sentido, o imperativo universal do dever também pode exprimir-se como: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”²¹³. A partir dessa universalidade da lei, Kant considera

²⁰⁸ Ibid., p. 54.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ibid., p. 58.

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid., p. 59.

²¹³ Ibid.

que seja necessário separar os deveres em dois tipos: aqueles para conosco mesmo, daqueles para com os outros. O dever é uma necessidade prática-incondicionada da ação e apenas com essa exigência pode valer para todo ser racional. Tudo o que pode motivar o sujeito a agir de um modo ou de outro, e que tenha origem nas disposições naturais desse sujeito, pode chegar ao ponto de se constituir em máxima para um único sujeito, mas não em lei para todo ser racional²¹⁴.

Para descobrir a ligação entre uma lei universal, como mandamento do imperativo categórico, e a vontade humana totalmente livre de inclinações, se faz necessário sair do campo da razão vulgar e adentrar o campo da metafísica dos costumes, a qual também se chama filosofia prática. Nesse campo da filosofia, segundo Kant, importa o que deve acontecer, não o que acontece. É, pois, no que deve acontecer que o princípio supremo da moralidade encontra um amparo importante, a saber: mesmo que uma ação por puro respeito à lei moral jamais venha a se realizar, ainda assim esse princípio mantém o seu valor, visto que ele pertence ao campo da razão, ou nas palavras de Kant, “[...] da lei objetiva-prática, isto é, da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão [...]”²¹⁵. A vontade que pode determinar-se a si mesma é uma faculdade que só pode ser encontrada em seres racionais. O fim (*Zweck*), ao qual essa vontade pode aspirar, é dado pela razão e, por essa característica, ele vale igualmente para todo ser racional. Ocorre, nesse sentido, a distinção entre fins subjetivos, através de móveis diversos, e fins objetivos, os quais assentam-se motivos válidos para todo ser racional²¹⁶.

Para pensar a possibilidade do imperativo categórico, Kant nos convida a admitir a existência de alguma coisa que tenha a si mesma como fim. Assim, quando Kant afirma que o homem nunca é meio, deve-se entender que todas as suas ações para consigo mesmo e para com os outros seres racionais, devem tomar a si mesmo e aos outros sempre e “simultaneamente como fim”²¹⁷. As coisas que se chamam objetos podem ser tomadas como meio para se alcançar algum fim, mas as pessoas, enquanto seres racionais, não podem ser meio, mas unicamente fins em si mesmas. Esse fim que caracteriza a maneira como todos os seres racionais devem ser tratados não é subjetivo. Todos os seres racionais devem ser tomados como um fim objetivo, cuja existência é em si mesma um fim²¹⁸.

²¹⁴ Ibid., p. 62.

²¹⁵ Ibid., p. 64.

²¹⁶ Cf. ibid. Os princípios práticos podem ser formais e materiais. São formais quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; os princípios são práticos materiais quando se baseiam nos fins subjetivos (Cf. Ibid.).

²¹⁷ Ibid., p. 65.

²¹⁸ Cf. ibid.

Kant entende que, dado que o homem é um fim em si mesmo, “a natureza racional existe como fim em si mesma”²¹⁹. Este é o fundamento do princípio objetivo da vontade para todo ser racional. Deriva, portanto, dessa lei universal, a fórmula da humanidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”²²⁰. Kant apresenta as possibilidades dessa fórmula da seguinte forma: a) o homem perguntará antes de agir se a ação que pretende realizar está de “acordo com a ideia da humanidade *como fim em si mesma*”²²¹; b) nenhum homem concordará em ser usado como meio para os fins pessoais de outro homem; c) a ação de um sujeito não pode ser contrária à ideia de humanidade, **sendo** necessário que seja totalmente em acordo com essa ideia; d) o fim particular que cada homem busca é a felicidade²²². Kant conclui que esse princípio da humanidade não pode ser extraído da experiência, porque se trata de um princípio universal, visto que se aplica a todo ser racional. A ideia de humanidade limita todos os fins subjetivos dos homens, porque insurge como um fim objetivo a cada homem, de onde, segundo Kant, “[...] resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade como a razão prática universal, quer dizer, a ideia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*”²²³. Segundo este princípio, a vontade é legisladora de si mesma, e só por este motivo ela pode submeter-se à lei universal da humanidade. Nesse sentido, o imperativo categórico exclui de sua definição e concepção, qualquer mescla de outro princípio como móbil da ação. Esta última formulação do imperativo categórico também mostra que o querer deve ser totalmente desprovido de interesse. Portanto, a vontade, enquanto legisladora de si mesma não deve ter qualquer interesse, como condição de se constituir como uma causa não causada. Apenas essa legislação é universal, porque emana da sua própria vontade. Segundo Kant, pode-se chamar “este princípio, princípio da autonomia da *vontade*, por oposição a qualquer outro que, por isso, atribuo à heteronomia”²²⁴. Assim, a partir do princípio da autonomia da vontade, Kant entende o sujeito, e todo ser racional, como um legislador universal. Isso leva Kant à busca da compreensão de outro conceito, que é o “reino dos fins”, o qual vem a ser a ligação, por meio de leis, de vários seres racionais. O reino dos fins é uma evidência de que o progresso moral da humanidade reside no

²¹⁹ Ibid., p. 66.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid.

²²² Cf. ibid.

²²³ Ibid., p. 68.

²²⁴ Ibid., p. 70.

afastamento cada vez maior do sujeito em relação ao estado de rudeza, conforme podemos ler na passagem que segue:

Por esta palavra *reino*, entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora, como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos²²⁵.

O reino dos fins é um ideal da razão. Mas, pode-se pensar um homem como membro desse reino dos fins “quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Pertence-lhe como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro”²²⁶. Do exposto, a moralidade vem a ser a relação entre a ação e a legislação. Significa dizer que esta legislação deve encontrar-se em cada indivíduo e ter origem na sua vontade. Cumpridos tais critérios, o princípio da moralidade vem a ser: “[...] nunca praticar uma ação senão em acordo com a máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*”²²⁷. Nesse sentido, o dever pertence a cada ser racional no reino dos fins, não sendo, assim, privilégio do chefe no reino dos fins. O dever, segundo este princípio, é uma característica dos seres racionais. O reino dos fins apresenta pelo menos duas características importantes: “tudo tem um *preço* ou uma *dignidade*”²²⁸. As coisas que tem preço, podem ser substituídas por outras; mas quando uma coisa não tem preço, como no caso do ser racional, porque está acima de todo o preço possível, então se diz que ela tem dignidade, conforme pode ser visto na passagem que segue:

O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento (Affektionspreis)*; aquilo, porém, que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, *dignidade*²²⁹.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid., p. 71.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., p. 72.

Podemos perceber que só pela moralidade é possível que o sujeito se torne membro do reino dos fins, isto é, segundo Kant, só a moralidade, e a humanidade que é capaz de ter moralidade pode ter dignidade. O fundamento dessa dignidade é a autonomia, a partir da qual Kant apresenta as características que toda máxima deve apresentar, a saber:

- 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista, a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;
- 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto, como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;
- 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza. O progresso aqui efetua-se como que pelas categorias da *unidade* da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da *pluralidade* da matéria (dos objetos, i. e., dos fins), e da *totalidade* do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no *juízo* moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*. Mas, se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximar-a assim, tanto quanto possível, da intuição²³⁰.

Uma vez expostos os conceitos de imperativo categórico, dever e reino dos fins, Kant conclui que é boa a vontade que nunca pode ser má, tão pouco pode essa vontade se contradizer. Nesse sentido, a boa vontade expressaria o seguinte princípio: “*Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma, e um tal imperativo é categórico*”²³¹. Para que uma ação seja possível a partir do imperativo categórico, este pode exprimir-se também através da fórmula: “*Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza*”. Assim fica constituída a fórmula de uma vontade absolutamente boa” (p. 74). Desse ponto de vista, Kant define a boa vontade como um fim *negativo*, porque independe de qualquer fim a ser alcançado. Notadamente, um fim negativo nunca age contra ele mesmo. Ele também nunca deve ser avaliado como meio, mas sempre como fim em si mesmo, “como fim de todo

²³⁰ Ibid., p. 73, 4.

²³¹ Ibid., p. 74.

o querer”²³². Este fim é o próprio sujeito que se reconhece como membro do reino dos fins, conforme se pode perceber na passagem que segue:

Ora, este não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis, porque este é, ao mesmo tempo, o sujeito de uma possível vontade absolutamente boa; pois esta não pode sem contradição ser posposta a nenhum outro objeto. O princípio: age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim, no fundo, idêntico ao princípio: age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional. Pois o fato de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxima à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito, equivale exatamente a dizer: o sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é, sempre simultaneamente como fim (p. 74, 5).

À medida que o sujeito considera-se como também legislador de todas as quais esteja submetido, poderá tomar suas máximas do seu ponto de vista e do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores. É isso que, segundo Kant, torna possível o reino dos fins, que é um “mundo de seres racionais” (*mundus intelligibilis*)²³³. Nesse mundo, todo ser racional deve agir como se fosse membro legislador, isto é, de acordo com o seguinte princípio: “Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais)”²³⁴. Dessa forma, Kant estabelece uma analogia entre reino dos fins e reino da natureza: no reino dos fins, os sujeitos agem segundo máximas, que são regras que o sujeito impõe a si mesmo; mas no reino da natureza, o indivíduo “age segundo leis de causas eficientes externamente impostas”²³⁵. Portanto, o reino dos fins vem a ser uma situação em que os sujeitos agem segundo máximas prescritas pelo imperativo categórico, do qual decorre outra fórmula que corresponde ao reino dos fins: “Age segundo máxima de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível, conserva a sua força plena porque ordena categoricamente”²³⁶. A ideia de dignidade serve de regra ao homem. Ela é imprescindível à vontade. Mas é nela que consiste a sublimidade do sujeito que deve se tornar membro do reino dos fins²³⁷.

²³² Ibid.

²³³ Ibid., p. 75.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid., p. 75, 6.

²³⁷ Cf. Ibid.

Com a definição de reino dos fins, Kant chega a definição de moralidade, afirmando que se trata da “relação da ação com a autonomia da vontade”²³⁸. Assim, são permitidas as ações concordantes com a autonomia da vontade, e são proibidas as ações contrárias à essa autonomia. O dever, por sua vez, refere-se a uma dependência da vontade não absolutamente boa do princípio da autonomia. A essa dependência, Kant chama de necessidade moral, ou seja, de obrigação. Do exposto, fica claro como o sujeito pode ser livre a medida em que é um ser que faz parte da natureza, mas está submetido à uma lei universal. Portanto, só o dever, enquanto móbil da ação, pode dar à ação um valor moral e possibilitar aos sujeitos a emancipação. Nesse sentido, pretendemos mostrar a partir do próximo capítulo como e em que sentido os homens se afastam do estado de rudeza e realizam um progresso moral a medida que constroem a sua cultura.

²³⁸ Ibid., p. 76.

2.

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT

Do estado de rudeza à entrada no mundo da cultura

2.1. O início da história humana e o rompimento com o estado de rudeza

No capítulo anterior, procuramos apresentar o itinerário da construção do conceito de liberdade transcendental. Esse conceito nos permite pensar como as ações morais são escolhas dos próprios homens. Nesse sentido, nossa proposta neste segundo capítulo é mostrar como a história humana é resultado de uma busca constante da normatização dos conflitos entre os homens. Essa normatização se realiza à medida que os homens se afastam do estado de rudeza e se aproximam da ideia de uma sociedade civil global por meio do aperfeiçoamento da cultura.

Os escritos de Kant que tratam precisamente do tema da Filosofia da História datam do período entre 1784 e 1786. São eles: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* (1784), *Apreciação da obra de Herder: Ideias em vista de uma filosofia da história da humanidade* (1785) e o *Começo conjectural da história humana* (1786). Outros escritos datam dessa época e também tratam do tema da história, mas o seu foco principal é a moral, como no caso da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).

Esses escritos sobre a história abordam o tema *jusnaturalista* da evolução do homem do seu estado de rudeza ao estado de cultura e pretendem mostrar como à natureza humana é incorporada uma natureza artificial, que pode ser chamada de cultura. Esta “evolução” do homem é semelhante ao processo que vai do homem natural ao homem artificial, como descreve Hobbes, na introdução do *Leviatã*:

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. [...] Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? [...] E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja

proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro [...]²³⁹.

Jean Lacroix²⁴⁰ interpreta essa evolução como o alcance do estado de convivência em sociedade, que precisa ser recriado constantemente para acompanhar as mudanças culturais e científicas de cada tempo. Nesse sentido, existe uma filosofia da história no pensamento de Kant, porque seus textos descrevem as etapas da evolução humana, que são necessárias se a humanidade quer progredir moral e politicamente. O aprimoramento da cultura é, para o homem, a aquisição de uma natureza artificial ao longo de sua evolução, o que o colocou acima dos outros animais; mas a cultura não é dada pela natureza como as outras disposições naturais humanas; é adquirida pela sucessão das gerações de acordo com as necessidades que vão sendo criadas a partir das diferentes formas de relações sociais.

Na obra *Começo conjectural da história humana* (1786)²⁴¹, Kant narra a história desta segunda natureza através de uma análise racionalista das Sagradas Escrituras, especialmente do livro do *Gênesis*, para mostrar que já nesta obra existe uma interpretação do sentido da história humana rumo ao melhor. O desenvolvimento do homem da rudeza à cultura é obra da “natureza” e pode ser interpretada a partir da observação do homem contemporâneo para compreendê-lo em seu início, narrado nas Escrituras, sem que seja necessário acrescentar algo além do que pode ser observado em sua “evolução”. Não se trata de um determinismo histórico, mas de uma história que se desenvolve através da superação de conflitos, que surgem quando os homens se unem em associação para preservação de sua espécie e proteção de seus bens materiais.

Kant descreve essa particularidade da história escrita pelos próprios homens como “uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana [...] diferente da história do progresso da liberdade fundada apenas em documentos”²⁴², os quais podem registrar fatos e inferir o que pode acontecer se determinadas condições forem observadas. Podem, inclusive, registrar as motivações que, em determinado momento, levaram alguns homens, ou uma nação inteira, por um determinado

²³⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado civil e eclesiástico e civil*. 2^a ed. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 5.

²⁴⁰ LACROIX, Jean. *Kant e o kantismo*. Trad. Maria Manuel Cardoso. Porto-PT: Rés, 1989.

²⁴¹ Há pelo menos duas traduções, publicadas em 2010, para o português do texto *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*(1786): (i) KANT, I. *Início conjectural da história humana*. Trad. Joel Thiago Klein. Studia Kantiana. Número 10, dezembro de 2010, p. 131-151. (ii) KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010. Optamos pela edição da UNESP por sua proximidade com outro texto do mesmo autor: MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristovão, SE: Editora UFS, Fundação Ovídeo Teixeira, 2000, ao qual faremos inúmeras referências ao longo da pesquisa.

²⁴² Ibid.,p. 13, 4.

caminho. Uma análise racional da história humana, como essa, tem por objetivo identificar aquilo que é permanente no próprio homem e nas suas relações com os outros.

Kant pretende mostrar em que sentido existe uma ligação entre “razão e experiência”. Tomando o livro do *Gênesis*, (2, 6)²⁴³, como objeto de análise, ele pretende descobrir até que ponto a interpretação filosófica da história está em consonância com a história ali relatada. Nesse primeiro livro das Sagradas Escrituras, o homem aparece já na sua forma adulta, demonstrando certa independência e utilizando suas próprias forças para suprir a maioria de suas necessidades. A princípio, há apenas um casal, característica que parece proposital, porque o impede de entrar em guerra por qualquer motivo. O seu habitat é um lugar seguro e privilegiado desde o clima até os meios de sobrevivência, como comida e água. O casal já demonstra domínio de suas habilidades motoras: anda erguido e é incitado por suas paixões na busca do desconhecido²⁴⁴. Kant defende a hipótese de que essa capacidade motora refere-se a “simples habilidades que teve de adquirir por suas próprias mãos (pois caso fossem inatas, também seriam herdadas, o que contradiz a experiência)²⁴⁵. Todas essas habilidades adquiridas por si mesmo lhe são necessárias “[...] para poder levar em consideração o desenvolvimento moral em sua conduta, algo que pressupõe, de forma necessária, aquela primeira habilidade”²⁴⁶.

Kant não aceita a hipótese de que o primeiro homem das Sagradas Escrituras fosse dotado de um instinto especial, diferente do que pode ser observado em qualquer outro²⁴⁷. A evolução que o homem contemporâneo apresenta em relação aquele homem descrito nas Sagradas Escrituras é tão somente cultural: a natureza humana de ambos permanece a mesma. A hipótese mais plausível, para Kant, é a de que se tratava apenas de um homem mais afeito aos instintos, sem preocupações artificiais criadas por ele mesmo para dar vazão às suas ambições ampliadas pela atividade da razão. O homem contemporâneo, por sua vez, está corrompido por suas preocupações, mas, aquele homem das Escrituras teve sua inserção no mundo da moral quando percebeu que podia pensar além dos instintos.

²⁴³ A nossa consulta do texto do livro do Gênesis, da Bíblia Sagrada, citado por Kant, se deu na edição *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Domingo Zamagna. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁴⁴ O exterior afeta as paixões e provoca reações em forma de sentimentos de aprovação ou reprovação. Nesse sentido, Kant concorda tanto com Hobbes quanto com Hume. Ver HOBBES, op. cit., 1979. Primeira parte; e também HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. – São Paulo: UNESP, 2001. pp. 517-542.

²⁴⁵ KANT, 2010, p. 16.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ver a esse respeito o a Primeira Parte do *Leviatã*. (In. HOBBES, op. cit.). Para uma compreensão da formação cultural do homem, ver KANT, 2006. Essas leituras podem ser ampliadas para uma compreensão da formação cultural do homem no Ocidente a partir da leitura de uma importante obra de Lima Vaz (Ver: VAZ, C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. 4^a ed. São Paulo: Loyola, 1991).

A atividade da razão foi decisiva para que aquele homem pudesse dar os primeiros passos além do domínio dos instintos, principalmente para estabelecer um modo de vida diferente dos outros animais, “[...] ele descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único”²⁴⁸. Mas além da infinidade de possibilidades de escolhas que a razão pode trazer ao homem, este também descobriu suas próprias paixões como a “ansiedade e o medo”, e se viu diante das primeiras dificuldades do mundo da razão. Kant descreve essa entrada no mundo da razão da seguinte forma:

Ele se encontra, por assim dizer, à beira de um abismo, porque mais além dos objetos do seu desejo, que até então dependiam do instinto, abria-se-lhe, agora, uma infinidade de opções, dentre as quais não sabia ainda escolher; e uma vez tendo provado esse estado de liberdade, tornava-se para ele impossível, doravante, volver à servidão (sob o domínio do instinto)²⁴⁹.

O relato do livro do *Gênesis* apresenta uma estrutura da natureza humana constituída para uma constante evolução do homem, que não permite retrocesso ao estágio inicial. A partir desse momento, o homem deve aprender a conviver com os demais através da construção e do aprimoramento das suas leis. Era preciso controlar essas paixões através da razão, como ocorreu com o instinto sexual: “a folha de figueira (*Gênesis*, 3,7) foi, portanto, o resultado de uma manifestação da razão mais importante do que todas as outras por ela realizadas na primeira etapa de seu desenvolvimento”²⁵⁰. A razão deu ao homem a liberdade de renunciar aos instintos e estabelecer metas a alcançar. Deixou de agir puramente pelos instintos, para agir a partir do domínio sobre os instintos e desse momento em diante “[...] o sentimento daquilo que é puramente agradável torna-se o gosto do belo, descoberto, no início, apenas no homem e, depois, também na natureza”²⁵¹. A razão mostrou como o homem pode criar artifícios necessários para suas ações além dos instintos, como poderia conviver de forma sociável com os outros, como poderia ser moralmente educado e como a educação poderia coordenar melhor a sua curiosidade e ambição e ajudá-lo a projetar um futuro mais sólido. Esse é o início do seu processo de emancipação.

Com essa interpretação da história humana, Kant quer mostrar que todas as dificuldades inerentes à vida humana são produzidas pela própria natureza para a insociabilidade, que age de forma oculta para que o homem seja o único responsável por toda

²⁴⁸ KANT, 2010, p. 18.

²⁴⁹ Ibid., p. 18, 9.

²⁵⁰ Ibid., p. 19.

²⁵¹ Ibid., p. 20.

a sua felicidade e miséria, e que toda a sua evolução se dá através dos conflitos que irá travar consigo mesmo e com os outros em vista de perceber que é, ele, o único “fim da natureza”. O homem pode transformar e objetivar a natureza em vista de seu desenvolvimento, o que o levou a perceber que não poderia ver no outro os meios para seu desenvolvimento pessoal. Nenhum homem deve subordinar o outro, sem o consentimento deste. O homem das Escrituras percebeu a necessidade do tratamento recíproco de respeito, que o coloca acima das inclinações, e que procura nele o anseio de instituir uma nova forma de convivência, fundada principalmente na razão.

Essa filosofia da história pensada por Kant mostra como o homem emancipou-se da natureza, embora tenha continuado a viver nela. A emancipação, nesse caso, ocorre no sentido em que o homem deixou de depender do que a natureza lhe oferecia, e apenas da maneira como ela oferecia, para passar a objetivá-la de acordo com as suas novas necessidades, que surgem com sua entrada no mundo moral. Deste modo, a filosofia da história de Kant representa a conciliação entre os dois argumentos da Terceira Antinomia da razão, isto é, o homem é um ser da natureza, porque dela faz parte, mas as suas ações são reguladas por um princípio universal de liberdade, que representa um “princípio prático supremo” para todos os homens, portanto, um *fim em si mesmo*, a partir do qual todos devem guiar-se. Trata-se de um “princípio objetivo”, do qual todas as leis morais devem derivar. Assim, a emancipação humana exige também um “imperativo prático”, o qual Kant define da seguinte forma: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”²⁵².

O homem não pode ser meio para os objetivos do outro, mas unicamente fim de todas as ações daquele. Esse princípio é uma derivação do imperativo categórico e expressa algo de permanente que coordena as ações humanas que visam subjugar outros indivíduos. Nesse sentido, Kant defende a tese de que o homem “[...] não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo”²⁵³. Tomar qualquer homem como meio para a realização de um objetivo pessoal, refere-se a uma ação que contrasta com a disposição que há em cada homem para a liberdade. É necessário compreender que cada homem é fim em si mesmo e que este é um princípio da filosofia moral kantiana, sem o qual a emancipação humana não é possível. Todas as ações de um homem devem ser realizadas em vista da elevação de sua condição rude a uma forma de sociabilidade cada vez mais elaborada

²⁵² KANT, 1995, p. 66.

²⁵³ Ibid.

e fundada na razão²⁵⁴, pois “[...] nisso, e não na razão considerada simples instrumento para a satisfação de diversas inclinações, reside o fundamento da ilimitada igualdade dos seres humanos, inclusive com os seres superiores que, por seus dotes naturais, pudessem superá-los”²⁵⁵. O estabelecimento de uma sociedade de igualdade entre todos os homens marca, para Kant, o surgimento de uma nova fase na vida do homem, agora sem a inocência que a relação com a natureza, única que dispunha até então, lhe proporcionava. Aquele homem rude tem agora, devido à percepção da razão em sua composição, a consciência dos seus medos, e pode projetar seu futuro em vista da preservação de sua espécie e, dessa forma, as ações por inclinação devem dar lugar às atitudes racionais que visam ao progresso da espécie humana.

Por este meio, Kant mostra que tem plena consciência de que a história humana é marcada por erros de todos os tipos e de que quando se olha o indivíduo bem de perto, parece haver mais motivos para não acreditar em um progresso moral da humanidade. Mas insiste em que se deve olhar, nesta questão do progresso, para a espécie e não para o indivíduo em particular. A espécie está destinada a “*progredir* rumo à perfeição, pouco importando os erros do início, durante os sucessivos ensaios empreendidos por uma longa série de gerações em sua tentativa para atingir aquele alvo”²⁵⁶. O progresso rumo à perfeição é um forte sinal do processo de emancipação humana, porque representa uma escolha deliberativa²⁵⁷. Não se trata de afirmar que desde então o homem alcançou sua emancipação. Cada nova época exige um novo processo de emancipação, a qual deve ser sempre criada e recriada de acordo com as mudanças culturais²⁵⁸. Quando o objeto de análise é a espécie, o progresso só é percebido

²⁵⁴ As mais evidentes diferenças que os homens possam apresentar (condição financeira, deficiência de qualquer tipo, etc...) não são suficientes para afirmar que os homens são desiguais. A causa de discordia entre eles continua a mesma. Ver a esse respeito a “primeira parte” do *Leviatã*, intitulada “Do Homem” (In. HOBES, op. cit.).

²⁵⁵ KANT, 2010, p. 23.

²⁵⁶ Ibid., p. 24.

²⁵⁷ As escolhas de cada homem se dão em torno do seu campo de atuação, a exemplo da perspectiva aristotélica, a qual afirma: “[...] como causas admitimos a natureza, a necessidade, o acaso, e também a razão e tudo o que depende do homem. Ora, cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas pelos seus esforços” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 85.). Do ponto de vista kantiano, no entanto, enquanto realiza escolhas pessoais, o homem acaba por contribuir, sem perceber, ou sem que seja sua motivação inicial, com o progresso da humanidade.

²⁵⁸ Com efeito, Foucault ressalta a importância de uma genealogia da história para se compreender os vários começos que esta apresenta. Propõe, portanto, que a história se explica por uma “descontinuidade”. Nesse sentido, “a genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhe à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da providência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 22^a ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 21.).

quando se observa o todo e não indivíduo em particular. Enquanto este é mortal, porque tem um curto período de vida, a espécie é imortal, no sentido em que as gerações podem se renovar. É neste aspecto que consiste o que podemos chamar de imortalidade da espécie humana em relação ao indivíduo em particular.

Aparentemente, é estranho afirmar que o progresso não possa ser percebido no indivíduo em particular; mas essa impressão logo se desfaz quando se atenta para o fato de que, do ponto de vista kantiano, a totalidade do processo histórico abrange os pequenos avanços que cada indivíduo consegue realizar. Assim é que, do ponto de vista da espécie, pode-se afirmar que a espécie humana realizou um progresso considerável, se comparada a contemporaneidade com aquele estágio inicial da espécie humana, narrado pela Bíblia²⁵⁹.

Não há nenhum paradoxo nesta relação, ao mesmo tempo em que não há estranhamento algum em afirmar que o progresso moral da humanidade se dá apenas na espécie e não no indivíduo em particular. Por progresso moral, nesse sentido, consideramos os avanços realizados pela espécie humana em relação à criação de leis que alcançam e protegem os mais diferentes sujeitos de direitos humanos: mulheres, crianças, idosos, pessoas com deficiência, negros, indígenas, para citar alguns exemplos. Esse progresso moral só pode ser contemplado quando se olha para o todo, isto é, para o âmbito global desses avanços. Só através da razão, o observador se coloca no lugar adequado para alcançar essa percepção, para aprender o que é permanente nos conflitos de todos os tipos, os quais os homens podem travar entre si. A filosofia da história é uma constatação do progresso moral da humanidade porque revela o que há de permanente no processo de desenvolvimento social da história humana. O que há permanente nesse desenvolvimento é a própria “mudança”, para usar uma expressão hegeliana²⁶⁰.

A narração da história humana, segundo o livro do *Gênesis*, guarda o sentido do

²⁵⁹ A esse respeito é importante observar que a natureza já não é mais algo além do controle humano. Hoje, existe uma possibilidade real, através de uma possível “eugenia liberal”, de tornar disponível o que até então é (era) naturalmente indisponível: a vida humana. A natureza humana já não é indisponível ao controle humano, como narram as Sagradas Escrituras. Jürgen Habermas (*In. HABERMAS, J. O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Janine. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 108), se refere a essa questão da seguinte forma: [...] “É assim que nomeio uma prática que deixa ao parecer dos países a possibilidade de intervir no genoma do óvulo fecundado. Isso não significa uma intervenção nas liberdades que competem moralmente a toda pessoa nascida, tenha sido ela gerada de forma natural ou programada de modo genético. Todavia, essa prática afeta um pressuposto natural da consciência da pessoa por ela atingida de poder agir de maneira autônoma e responsável”.

²⁶⁰ Para uma compreensão da questão da mudança em Hegel, nos valemos de dois textos do professor Heleno Cesarino, que nos deixou a pouco tempo: CESARINO, Heleno. *A razão a priori em Hegel*. In. – *A questão do sujeito. Revista de Filosofia*. Universidade Federal da Paraíba/Departamento de Filosofia/Mestrado em Filosofia. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, dezembro/91, p. 30-52; CESARINO, Heleno. *Dialética hegeliana do mundo às avessas*. In. – NETO, José Francisco de Melo (Org.). *Dialética*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002. p. 75-83.

progresso moral da humanidade. O problema é que essa forma de progresso não é tão evidente como o progresso técnico e científico, sendo necessário percebê-lo a partir de uma visão do todo da espécie. Mas, se seguirmos a análise que Kant faz desse livro, poderemos perceber que desde o início de sua história o homem está condenado a ser livre, para usar uma expressão sartreana:

[...] o primeiro passo para transpor esse estado foi, do ponto de vista moral, uma *queda*; e, do ponto de vista físico, a consequência foi toda uma série de males até então desconhecidos, logo, um *castigo*. A história da *natureza* começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*²⁶¹.

Todo o sofrimento sofrido pelo indivíduo é recompensado pelo “ganho” obtido pela perpetuação da espécie. Vale a pena suportar o peso da vida individual para receber a recompensa da perpetuação da espécie. Aqui a espécie humana, e não o homem em particular, parece viver uma história de sofrimento que será recompensada com o alcance da comunidade ética²⁶². O homem trabalha duro para realizar seus interesses pessoais, que envolvem sua família e seus amigos mais próximos e, dessa forma, realiza ao mesmo o tempo o que a natureza espera dele, a perpetuação da espécie²⁶³. Kant reinterpreta o mito judaico-cristão da origem da história humana, mas numa visão mundana desprovida de transcendência, para mostrar que a natureza realiza os seus objetivos neste mundo.

A manutenção da vida exige o cultivo dos meios necessários à subsistência e o homem precisa objetivar tudo que há na natureza em seu proveito. Esse é o momento em que a discórdia surge entre os homens devido à luta pelos melhores espaços, e também o momento em que ele percebe o quanto é dependente da natureza e o quanto precisa se adequar às mudanças climáticas em vista do cultivo dos bens necessários à subsistência. Dessa constante observação da natureza depende a sua vida, ao mesmo tempo em que precisa administrar a relação com os outros, e com a própria natureza, no sentido de preservá-la.

Segundo a leitura que Kant faz do livro do *Gênesis*, esse período permite observar o

²⁶¹ KANT, 2010, p. 25.

²⁶² Cf. KANT. I. *Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992b.

²⁶³ Embora Hume tenha sido o responsável por despertar Kant do “sono dogmático”, foi Rousseau o responsável pelo despertar de seu “sono moral”, como lembra o próprio Kant: “Desse modo, podemos acordar entre si e com razão as afirmações do célebre J. -J. Rousseau, que aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas. Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade entre os homens*, ele mostra, com justeza, o inevitável antagonismo entre a cultura e a natureza do gênero humano como espécie física, no qual todo o indivíduo deve realizar plenamente a sua destinação; mas, em *Emílio, Contrato Social* e outros textos, ele busca resolver um problema ainda mais difícil: saber como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie *moral*, conforme a sua destinação, de sorte que esta última não se oponha mais à primeira, à espécie natural” (KANT, 2010. p. 25, 6).

surgimento da discórdia entre os homens devido às necessidades de cada um em preservar a sua vida a partir da objetivação da natureza. Mas existem aqueles que vão preferir construir os meios de subsistência em um único lugar, dando origem as comunidades e cidades de uma maneira geral, enquanto outros vão preferir sobreviver explorando os mais diversos lugares. Desses dois pontos de vista da sobrevivência originarão as guerras, como também o responsável pelo surgimento das diferentes culturas, artes e formas de convivência mútua.

O constante confronto entre esses primeiros homens aos poucos canalizará seus esforços para o aperfeiçoamento das regras de convivência que lhes garantirá a posse dos bens resultantes de seu trabalho. Também aos poucos as comunidades começam a surgir em diferentes cantos da Terra e as regras de convivência avançam a tal ponto que as pessoas começam a apresentar desejos mais refinados, os quais vão exigir que algumas pessoas trabalhem para outras, a fim de atender a essa nova demanda de necessidades. Isso provocará ainda a submissão de pessoas às outras ao ponto de se afirmarem as diferenças entre aquelas que servem e aquelas que são servidas²⁶⁴. A entrada no mundo moral está definitivamente comprovada e as amarras agora são outras. A emancipação agora exige novas estratégias.

Esses avanços nas formas de relação de convivência estabelecem um rompimento no confronto entre “pastores” e camponeses. Mas se por um lado essa união faz com que a guerra deixe ser uma ameaça constante, também se instaura

[...] o despotismo de poderosos tiranos, no qual, com uma cultura apenas incipiente, a suntuosidade sem alma da mais abjeta escravidão mescla-se a todos os vícios do estado de rudeza. Enquanto isso, o gênero humano desvia-se inevitavelmente do caminho traçado²⁶⁵ pela natureza para o desenvolvimento de suas disposições para o bem; e, assim, ele se torna indigno de sua existência, que é aquela de uma espécie destinada a dominar a terra, e não a dela gozar de modo animal e a viver servilmente como escravo (Gênesis, 6:17)²⁶⁶.

A discórdia é um traço característico do homem que pensa, porque este tem consciência da responsabilidade com sua própria vida e com o seu próprio futuro. Só este homem, que é capaz de discordar e estabelecer o conflito com o outro está em condições de realizar a emancipação humana. O sofrimento que precisa experimentar, principalmente através das guerras, é o “remédio” para o seu “aperfeiçoamento”²⁶⁷. Desde que abandonou o

²⁶⁴ Cf. KANT, 2010.

²⁶⁵ Mas não determinado, porque a natureza dotou a natureza humana das disposições necessárias para construir a sua própria história.

²⁶⁶ Ibid., p. 34.

²⁶⁷ Cf. Ibid.

estado de rudeza, o homem estabeleceu uma rotina de preparação para as guerras. Sua cultura está voltada para esse fim e não para aperfeiçoar a própria cultura. A cultura voltada para a guerra aparece no centro de um paradoxo, a saber,

Em muitos lugares pratica-se imenso prejuízo à liberdade, e o cuidado maternal devido pelo Estado a cada membro transmuta-se em exigências, cuja dureza é impiedosa, legitimada, entretanto, pelo medo de um perigo externo. Contudo, encontrariamos essa mesma cultura, essa estreita união de classes na comunidade para o fomento recíproco do seu bem-estar, essa população, esse grau de liberdade que todavia permanece, apesar de leis muito estritas, encontrariamos tudo isso se não fosse porque a tão temida guerra impõe aos chefes de Estado esse *respeito pela humanidade*?²⁶⁸

O paradoxo, como se vê no comentário de Kant, é de que sem a guerra não poderia haver cultura, porque sendo a guerra uma consequência da percepção da razão na composição do ser humano, ela aparece como o motor impulsionador, uma espécie de meio que o homem deve trilhar para alcançar a liberdade. A cultura, que aproxima os homens de uma sociedade cosmopolita, é construída à medida que os conflitos são realizados e superados. Ela não é alheia às contradições que os homens podem apresentar.

Isso porque, se a guerra é um mal, os homens são os culpados por sua idealização e realização e a sua superação definitiva é o ponto mais alto da emancipação humana. A guerra impede que os homens se dediquem à elaboração e à difusão de uma cultura mais elevada, levando-os a uma preparação para o confronto. Se tudo isso é um mal que pode custar a vida de um indivíduo em particular, para a espécie é o meio mais eficaz para seu aperfeiçoamento “[...] e têm plena razão as Sagradas Escrituras a nos representar a fusão dos povos em sociedade e sua liberação completa do perigo exterior, quando apenas havia começado sua cultura, como obstáculo a toda cultura mais elevada e como naufrágio numa corrupção insanável”²⁶⁹.

Se o sofrimento que um indivíduo experimenta durante a vida lhe parece uma espécie de “injustiça” da providência, uma espécie de injustiça divina, na interpretação de Kant o que se afigura é mais um aspecto da “astúcia” da natureza, que sabiamente tem em vista unicamente a espécie e não o indivíduo em particular.

O estado de rudeza não é adequado às disposições naturais humanas, mas a percepção de que, através da razão, pode pensar além de seus instintos faz com o homem comece a projetar seu destino. Mesmo a paz perpétua que se pode alcançar depois de sucessivas

²⁶⁸ Ibid., p. 36.

²⁶⁹ Ibid., p. 37.

guerras, que inevitavelmente terá um enorme saldo de baixas, não constitui um estado de calmaria, mas ao contrário, é marcado por uma tensão que caracteriza uma cultura avançada constituída por pessoas emancipadas. Mas se, por um lado, ecoa no interior do homem certa nostalgia do seu período de rudeza, por outro lado, não existe a menor possibilidade de retroceder em seu progresso, porque isso exigiria um completo abandono da razão, o que se mostraria contrário à “astúcia da natureza”. “Ainda menos disposto estaria ele para lá voltar; de sorte que, dado o estado atual de penas, temos de responsabilizar o próprio homem e sua escolha”²⁷⁰.

O posicionamento de Kant em relação à interpretação da história humana é bastante claro, a saber, concebe o homem como um ser livre para conquistar sua emancipação, e não como um ser determinado por uma providência divina. A partir dessa situação, se o homem sofre é por escolha sua, posto que é um ser livre.

Esta interpretação que Kant faz do início da história humana, tomando como pedra de toque o livro do Gênesis, defende a existência de uma constante evolução da história humana, não do “Bem para o Mal, mas que, pouco a pouco, se desenvolve do pior para o melhor. Para esse progresso cada um é chamado pela natureza a contribuir com a parte que lhe corresponda e segundo a medida de suas forças”²⁷¹. O pior é a condição de rudeza, na qual os homens se encontram num estado sem leis, ou num Estado de leis que não assegurem suficientemente os direitos naturais, como a vida, a liberdade e a propriedade. Caminhar do pior para o melhor significa, portanto, aperfeiçoar as leis de maneira a afirmar a soberania do Estado para a proteção dos direitos individuais.

Se é verdade que não há propriamente uma doutrina da “providência divina que governa a história”, é também verdadeiro que Kant admite certa intervenção da “natureza” o que não deixa de ser uma “racionalização” ou “secularização” da ideia religiosa de providência divina. Por isso, precisamos entender melhor o tema kantiano da “astúcia da natureza” para distingui-lo do tema mais famoso da “astúcia da razão” hegeliana²⁷².

²⁷⁰ Ibid., p. 38.

²⁷¹ Ibid., p. 39.

²⁷² Com efeito, o tema hegeliano da “astúcia da razão” afirma o seguinte: “O interesse especial da paixão é, portanto, inseparável da realização do universal, pois o universal resulta do particular e definido e de sua negação. [O particular tem seu papel a desempenhar na história do mundo, ele é finito e, como tal, deve extinguir-se]. É o particular que se esgota na luta, onde parte dele é destruída. [O universal resulta precisamente desta luta, da destruição do particular]. Não é a Ideia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamado astúcia da razão — porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Ideia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão*

2.2. A astúcia da natureza: a “insociável sociabilidade”.

O opúsculo *CHH* pode ser interpretado como a entrada trágica do indivíduo no mundo da moral: não há como voltar ao estado de rudeza a partir de agora. Nesse sentido, no texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant vai mostrar que a história do progresso deve dar um novo passo rumo ao melhor. É necessário, portanto, compreender como a “astúcia da natureza” age para unir indivíduos que, por natureza, são insociáveis. A hipótese de Kant, nesse sentido, é de que a “liberdade da vontade” se dá em conformidade com o desenvolvimento da natureza, mas não determinada por esta²⁷³, o que pode, de acordo com a cultura em que o indivíduo esteja inserido e seu grau de instrução, determinar as suas ações, o seu modo de agir em relação aos outros e o que pode esperar do futuro. Mas esse fluxo natural das coisas só pode ser apreendido quando se estuda a espécie humana como um todo. O indivíduo particular, nesse sentido, não oferece esse entendimento. A interpretação filosófica da história humana exige esse distanciamento. Por mais que os projetos individuais não apresentem sentido algum quando observados individualmente, quando tomadas em conjunto podem apresentar algum sentido. Só o distanciamento pode revelar a unidade do conjunto das individualidades, que revela a arquitetônica da natureza, como se todos soubessem o papel que lhes cabe nesta vida e neste mundo.

A história da humanidade é bastante complexa para ser presumida facilmente, de maneira que a mais primitiva tribo da qual se tem notícias, não representa a forma de vida

na história: uma introdução geral à filosofia da história. 2^a ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001. p. 82). Entendemos que há mais afinidades entre Kant e Hegel sobre este ponto do que divergência, a diferença é que em lugar do “espírito” Kant coloca “a espécie humana”, mas o “mecanismo” é o mesmo, a razão ou a natureza se serve das paixões humanas para realizar fins próprios. Concordamos, a esse respeito, com a proposição de Gérard Lebrun (*In. – LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral.* Trad. Renato Janine Ribeiro. *In. – KANT, I. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 75): “É a Kant, e não Hegel, que remonta a oposição entre a *Historie*, disciplina do entendimento, e a *Weltgeschichte*, discurso sobre o sentido necessário da história. É Kant antes de Hegel, quem reclama: como é que a razão, presente na cena da natureza, poderia estar ausente da gesta da humanidade? Que o gênero humano esteja “progredindo para o que é melhor do ponto de vista do fim moral do seu ser” constitui uma hipótese muito razoável [...] Será então Kant o fundador da Filosofia da História que ficou ligada ao nome de Hegel?”

²⁷³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992a(2). As edições dos textos de Kant intitulados *Resposta à pergunta: Que é Iluminismo?*, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* e *A paz perpétua*, que foram usadas nesta pesquisa, encontram-se no compêndio organizado por Artur Morão, intitulado *A paz perpétua e outros opúsculos*. Nesse sentido, vamos identificar esses textos com a letra “a”, seguida da numeração e 1 a 4, conforme a sequência dos opúsculos, estabelecida pelo tradutor.

mais rude. Ao contrário, por mais primitiva que seja a tribo, da qual se tenha notícias, é possível observar que ela é regida por um ordenamento, mesmo que não seja positivado. No mesmo sentido, a mais avançada civilização da qual se tem notícias, encontra-se bem distante de uma sociedade civil perfeita ou de uma de uma comunidade ética.

A primeira “impressão” que se tem quando se observa a história humana em seu todo é de desesperança, porque não parece ter avançado muito. Mas a função do filósofo que se ocupa da interpretação da história humana é olhar de fora e buscar o sentido dos fatos, tentar “[...] encontrar um fio condutor para tal história; e queremos, em seguida, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem / que esteja em condições de a conceber”²⁷⁴. A natureza cumpriu o seu papel e criou uma criatura, o homem, que tem todas as condições de elevar-se por conta própria da rudeza à cultura. Ao homem não resta outra saída a não ser afastar-se do estado de rudeza e a aproximar-se da cultura, pois “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado”²⁷⁵. A constituição da natureza humana não está dada ao acaso. Os conflitos que a natureza humana pode ocasionar têm um sentido positivo: evitar que os homens se acomodem com as condições que possuem. A constituição da natureza humana deve levar os homens aos mais variados conflitos não para se autodestruírem, mas para perceberem que precisam construir leis e as aperfeiçoarem constantemente. É nisto que consiste cumprir os desígnios da razão. Esta sobrepõe o homem aos outros animais. Mas para todos os animais, a natureza parece ter arquitetado os meios para o seu pleno desenvolvimento; isto não significa dizer que ela traçou todo o caminho que o homem deve seguir para alcançar o estado de cultura. Trata-se apenas de afirmar que ela criou o homem como um ser capaz de construir seu próprio futuro a partir de suas próprias forças e vontades.

Contudo, embora o homem possa escolher o seu próprio caminho da rudeza à cultura, parece que a natureza o privou da possibilidade de não escolher buscar a cultura. Certamente pode-se observar que muitos homens, em particular, recusam-se a cumprir os desígnios da razão, mas quando se observa o gênero humano como um todo, sem distinção de raça, sexo, idioma ou nacionalidade, a natureza parece revelar o sentido da história humana como a busca de uma comunidade ética, que por ser regida pelo imperativo da moralidade, se mostra como uma ideia regulativa da sociedade civil. Na comunidade ética o indivíduo pode dizer-se emancipado e livre para construir sua própria história. A humanidade progride constantemente e a recusa de um único homem em acompanhar esse fluxo, não fará a

²⁷⁴ KANT, 1992a(2), 22, 3.

²⁷⁵ Ibid., p. 23.

humanidade interromper o seu progresso para o melhor.

Se o indivíduo for tomado em particular será muito difícil perceber esse progresso. Como membro da comunidade humana, o homem tem um período limitado de existência, além de inúmeros interesses próprios para se preocupar. A noção de progresso só tem sentido quando seu objeto é a espécie humana como um todo. Só o homem racional está sujeito ao progresso, ou seja, apenas uma espécie de seres racionais pode elevar-se da rudeza à cultura²⁷⁶, porque os homens são capazes de aprimorarem suas regras de convivência com vistas a estabelecerem limites morais e legais que impeçam que a liberdade de um único homem se torne uma não liberdade de outro.

Esse aprimoramento das formas de sociabilidade é resultado de um longo processo de amadurecimento intelectual, de reformulação de leis, de sistemas de produção, de sistemas de segurança e fortalecimento da própria identidade. É neste sentido que o indivíduo não constituiu no início da história humana a principal preocupação da natureza. Sendo o homem o ser egoísta que é, a natureza parece ter-se acautelado para não permitir que este tivesse uma vida longa a fim de que, quando no momento de domínio de outros homens, através da ocupação de cargos no governo ou de outro tipo de liderança, não submetesse outros homens aos seus caprichos e erros. Tendo apenas um curto período de vida, os erros cometidos por um único homem podem ser corrigidos por outros após a sua morte ou sua destituição do poder²⁷⁷.

A espécie tem um preço muito alto a pagar antes que alcance seu mais avançado estado de civilização. Cada geração usufruirá dos esforços despendidos pela sua antecessora e deve corrigir os erros do passado e manter ou potencializar os benefícios recebidos dos sacrifícios daquelas que cumpriram seu papel, que é o de ser protagonista de um dos momentos do constante progresso da história humana. Ao homem em particular cabe buscar realizar os seus propósitos por seus próprios meios, tendo como fim sempre um estágio mais avançado de sua inteligência. Nesse sentido, “[...] esse momento, pelo menos na ideia do homem, deve ser a meta dos seus esforços porque, de outro modo, as disposições naturais

²⁷⁶ Esta seria a diferença entre a evolução da espécie humana e das outras espécies vivas. As espécies irracionais estão sujeitas a uma evolução “cega” sem progresso segundo a teoria da evolução darwiniana (Ver DARWIN, Charles. *A evolução das espécies*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2002). Contudo, o desenvolvimento da história humana tem um fundamento racional, isto é, o homem é um ser natural, mas é também capaz de escolher que caminho pretende tomar. Há, portanto, uma “heterogeneidade” a ser considerada no desenvolvimento da história humana. Ver a esse respeito: KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. *Studia Kantiana*, número 9, dezembro de 2009, p. 161-186.

²⁷⁷ Cf. KANT, 1992a(2), *Prop. II*.

deveriam na sua maior parte considerar-se como inúteis e sem finalidade”²⁷⁸.

O homem é e deve ser o único responsável por sua felicidade e miséria, porque assim a natureza o projetou. Todo o conforto que venha a adquirir e todo o mal que venha sofrer será resultado dos meios que ele mesmo buscou para superar a sua condição animal e estabelecer-se como homem civilizado. Nas palavras de Kant: “A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico / da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão”²⁷⁹.

Não é sem motivos que o homem é dotado de razão, a qual é responsável por conduzir todas as disposições naturais humanas para o constante progresso. Neste sentido, os próprios erros cometidos pelo homem parecem expressar um sentido positivo, visto que significam que o homem está tentando acertar. A própria razão não se refere a um caminho previamente traçado pela natureza, é antes uma disposição que a natureza acrescentou na composição do homem, e que também precisa ser desenvolvida e aperfeiçoada. Ora, “mesmo o seu discernimento e a sua sutileza, e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua”²⁸⁰.

Após muitas tentativas, o homem perceberá o valor da razão e de ouvi-la antes de qualquer de suas ações, mas terá que descobrir isso por conta própria. Quando isso for feito, mesmo que à custa de muitas guerras, terá garantida a sua dignidade. Em particular, o homem pode escolher os meios para estabelecer sua dignidade, mas uma geração como um conjunto de homens, pode apenas dar um passo rumo ao propósito da natureza. Cada geração cumpre tão somente a função de promover um avanço rumo à sociedade civil melhor para as gerações futuras.

Mesmo tendo uma vida curta, o homem pode realizar muitos de seus objetivos e mesmo contentar-se com o que herda ou adquire nos primeiros anos de vida, ou seja, ele contenta-se com a sua condição de ser mortal. Mas a característica de sucessão das gerações cria uma esperança na qual os homens podem se apegar para pensar a possibilidade de realização do estágio mais avançado da cultura humana, a saber, uma sociedade civil perfeita. Esta última significa uma sociedade jurídica, na qual os homens se respeitam mutuamente e, mesmo perseguindo fins individuais, realizam em conjunto os objetivos do Estado, que é a garantia dos direitos individuais dentro do âmbito interno do Estado. Essa organização e

²⁷⁸ Ibid. *Prop. II*, p. 24.

²⁷⁹ Ibid., *Prop. III*, p. 24.

²⁸⁰ Ibid.

consciência internas do Estado se refletem, consequentemente, no âmbito externo. Essa é a estrutura da sociedade civil perfeita pensada por Kant.

Como cada homem em particular pode realizar seus objetivos pessoais, fatalmente esbarrará nos interesses de outros homens, o que os levará ao conflito de interesses e a consequente percepção da necessidade de superar esses conflitos. Uma geração de homens jamais deve representar um conjunto de indivíduos pacíficos e convivendo em perfeita harmonia, porque os conflitos surgem dos diferentes interesses, temperamentos, cobiças e ganâncias e é, ao mesmo tempo, o grande motivador do estabelecimento da ordem.

O aparecimento da razão na vida do homem trouxe à tona todas as características da sua natureza humana, isto é, a consciência do medo, a raiva, a inveja, o ciúme, a necessidade de acumular riquezas²⁸¹. Todas essas paixões evidenciam a insociabilidade, mas revelam também o homem como um ser totalmente dependente da convivência em sociedade, a qual deve ser fundada sobre a razão e renovada a cada geração ou a cada nova situação, visto que a estrutura natural humana ameaça dissolvê-la a todo instante. O motivo parece simples, pois “esta disposição reside manifestamente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão a *isolar-se*, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo ao seu gosto [...]”²⁸².

Note-se a importância do outro que estabelece a oposição e desperta aquelas disposições naturais humanas da sociabilidade insociável, que não devem adormecer jamais, sob pena de não cumprir seu papel no mundo. O outro é, assim, uma ameaça imprescindível

²⁸¹ A insociabilidade humana, a qual Kant se refere, pode ser entendida como efeito da disposição humana para o conflito, segundo a famosa descrição que Hobbes apresenta no *Leviatā* (Cap. XIII, p. 75): “[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo.

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome. Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”.

²⁸² Ibid., Prop. IV, p. 25, 6.

porque estabeleceu a competição e todos despertam para a importância e valor das leis e de sua observância. As ações por instinto passam a seguir um princípio moral impondo um afastamento das formas mais primitivas de rudeza. Esse afastamento refere-se à “[...] fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira 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*²⁸³”.

É evidente o quanto o homem deve esse progresso a si mesmo porque conseguiu transformar uma disposição para isolar-se dos outros em um ponto de equilíbrio e tensão para estabelecer regras de convivência que o permitam preservar a vida e buscar seus próprios fins.

A insociabilidade não é a única disposição que existe no homem, mas é através dela que todas as outras podem se desenvolver plenamente. Se os homens querem viver como as ovelhas, a natureza os quer vivendo como lobos porque só através do conflito podem realizar o fim de uma espécie racional. Para Kant, essa é a evidência da “astúcia da natureza”, qual seja, a criação de um homem que é jogado no mundo e deve descobrir em si mesmo a fonte de tudo o que precisa para desenvolver-se.

O conflito que um homem pode travar com outro quando precisa dividir o mesmo espaço de terra, quando precisa dominar pequenos espaços para caça e cultivo de mantimentos, também pode existir por interesses mais amplos como, por exemplo, uma cidade que tem mais terras férteis ou mesmo localidades de clima mais agradável. Esse interesse pode até mesmo ser ampliado para o interesse de alguns povos na modernidade quando buscaram dominar Estados inteiros não pelas terras, mas para escravizar seu povo e obrigar os a trabalharem em terras distantes da sua de origem. Não se deve esquecer que há locais em que o clima não é tão agradável e a terra não é nenhum pouco fértil para o plantio, mas escondem grandes riquezas minerais. Esses lugares foram objetos de disputas ao longo da história, o que estabelece para a espécie humana o seu “maior problema” [...] “é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral”²⁸⁴.

Nem todas as disposições naturais humanas aparecem no início da história humana como se pode ler no livro do Gênesis. A condição para que todas essas disposições se desenvolvam plenamente é uma sociedade global, uma associação de Estados livres, que vivencie o pleno Estado de direito em âmbito internacional. Mas a construção desse Estado universal deve ser uma tarefa dos próprios homens. Não há nenhuma intervenção divina nesta

²⁸³ Ibid., *Prop.*, IV, p. 26.

²⁸⁴ KANT, 1992a(2), *Prop.*, V, p. 27.

questão e não poderia haver, porque os próprios homens criam seus conflitos e esses mesmos homens devem resolvê-los através de seus avanços jurídicos. A própria relação conflituosa entre os homens demanda uma sociedade civil justa, que é uma forma de cultura bem distante da situação de rudeza em que o homem se encontra no começo de sua história. Esta é uma tarefa que a natureza atribuiu ao homem, uma tarefa muito difícil e que se refere a algo muito distante das condições de qualquer homem em particular. Esta é uma tarefa para a espécie humana através de gerações.

Enquanto o indivíduo em particular vive sob o domínio de suas paixões, sua liberdade é irrestrita e não lhe proporciona o sentimento de pertença, porque nesse estado nada é duradouro e nada pode ser preservado. Compõe a natureza desse indivíduo a necessidade de autopreservação que o levará a superar as diferenças com os outros através de um sistema de coerção que se estabeleça acima de todas as individualidades. A união civil que se estabelece entre os indivíduos em vista da necessidade de autopreservação possibilitará um uso mais objetivo das disposições naturais humanas. Respeitando-se mutuamente os indivíduos de um estado poderão elevar-se acima de suas paixões e contribuírem para o aprimoramento constante do Estado que deverá receber, em seguida, uma nova geração que recepcionará esse estágio da cultura e o levará ao estágio mais avançado.

A união civil entre os indivíduos não representa uma mudança estrutural do ser humano, porque o homem continua sendo o mesmo e dotado das mesmas paixões, mas agora uma paixão fala mais alto, o medo, o que faz perceber a necessidade do outro e a necessidade de suportar a convivência com o outro em vista de realizar seus interesses pessoais. Para Kant, “toda cultura e toda arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade que por si mesma é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza”²⁸⁵.

Os indivíduos demonstram o quanto necessitam de um controle social, de um estabelecimento de limites que garantam a individualidade de cada um, visto que não se contentam com o que têm ou com a função que desempenham, como pode ser observado entre animais que trabalham de maneira coletiva, como as abelhas e as formigas. Vivendo sozinho o homem não necessita de ninguém para dirigir sua vida, mas quando se encontra entre outros, em conjunto, essa necessidade é evidente. O controle exercido por um senhor é resultado de uma vontade e necessidade coletivas da insociabilidade como característica fundamental para que uma geração cumpra o papel de promover o avanço da cultura e

²⁸⁵ KANT, 1992a(2), *Prop. V*, p. 28.

oferecer à geração posterior um Estado melhor do que aquele que recebeu de seus antecessores.

Uma tarefa que a princípio parece simples, logo se mostra como um problema muito grande a ser resolvido pelos indivíduos. Esse senhor não pode ser uma máquina, um deus ou ser de outro planeta. Precisa ser um homem tirado desse conjunto de homens que demonstra vontade de isolar-se, de subjugar o outro em proveito próprio e desconfia do outro como esse outro pensasse a mesma coisa que ele mesmo. Portanto, como é possível que um indivíduo que precisa de um senhor, de um controle externo, seja senhor de outros homens? A escolha será sempre muito difícil e certamente serão necessárias muitas escolhas erradas até que se alcance um senhor justo que será resultado do próprio aperfeiçoamento das leis que regerão as ações desse senhor sobre seus subordinados. A história tem mostrado que a harmonia de um Estado depende sempre do controle que um povo exerce sobre seu “senhor” e do controle que este exerce sobre seu povo. A harmonia deve ser resultado de um controle bilateral e por essa perspectiva, as gerações, uma após a outra, têm apenas se aproximado dessa ideia, mas nunca a observado inteiramente na prática porque seus requisitos são dificilmente cumpridos: “[...] que ela é também a derradeira a estruturar-se em obra depreende-se do fato de que os conceitos corretos sobre a natureza de uma constituição possível exigem uma experiência muito grande exercitada pelo frequente curso do mundo e, acima de tudo, uma *boa vontade* disposta / a aceitá-la”²⁸⁶.

A união civil, ou constituição civil entre os homens não se refere apenas ao âmbito interno do Estado, comprehende também, como uma perspectiva fundamental, o âmbito externo, as relações entre as pessoas dos diferentes Estados. Há naturalmente uma extensão da insociabilidade humana, isto é, a mesma disposição que há no indivíduo em particular para isolar-se, pode ser observada no Estado, que tem na sua cultura a sua identidade e o seu espírito, para usar uma expressão hegeliana²⁸⁷. Culturas diferentes entram em conflito quando se encontram, porque apresentam visões diferentes de defesa de seus interesses. Ora, da forma como cada homem demonstra uma disposição natural para subjugar seu próximo, também

²⁸⁶ Ibid., Prop. VI, p. 29.

²⁸⁷ O “espírito de um povo” (*Volksgeist*) é, segundo Hegel, a sua expressão, o que faz de um Estado, uma pessoa individual no momento de suas relações internacionais. “A proposição universal que aparece e se torna consciente no Estado, a forma em que toda a realidade é moldada, é o que em geral é chamado de cultura de uma nação. Entretanto, o conteúdo definido que recebe a forma de universalidade e é contido na realidade concreta do Estado é o espírito do povo. O Estado verdadeiro é animado por este espírito em todos os seus negócios, guerras, instituições etc. Mas o homem deve conhecer esse espírito e essa natureza essencial — que são seus — e chegar à consciência de sua união com eles. Pois já dissemos que toda a moral é a unidade da vontade subjetiva (ou pessoal) com a vontade geral (ou universal). O espírito deve dar-se uma consciência expressa desta unidade — o centro deste conhecimento é a religião. A arte e a ciência são apenas diferentes aspectos desse mesmo conteúdo” (HEGEL, op. cit., p. 100).

cada Estado demonstra disposição para subjugar o Estado vizinho, estabelecendo entre eles uma desconfiança recíproca que pode ser denominada de “estado de natureza” entre Estados.

Agora a situação a ser superada tem uma dimensão bem maior, porque uma geração não se refere ao povo de um único Estado, mas a todos os povos de todos os Estados de uma mesma época. O antagonismo entre os Estados os levará ao conflito, e este os levará ao estado de leis após muitas tentativas e muitas guerras. Os Estados – um conjunto de indivíduos que partilham da mesma cultura – só recorrem à razão após a instauração do conflito. A história tem sido testemunha desse fato. Parece que o primeiro contato entre homens ou entre os Estados é sempre instintivo, e só após muitos conflitos é que percebem a necessidade que têm um do outro. Só após muitos conflitos de todos os tipos, os Estados de uma maneira geral, assim como todos os homens fizeram no âmbito interno do Estado, percebem a necessidade de:

[...] sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida”²⁸⁸.

Por esse prisma, as guerras são o meio encontrado pela humanidade para superar o próprio estado de guerra. Os homens podem escolher a razão, mas não o fazem uma vez que neles as paixões pulsam mais forte, porque a natureza os criou voltados para uma tensão constante que os leva inevitavelmente ao conflito. Dessa forma, a natureza pode realizar seu plano que é ver os homens estabelecerem uma sociedade civil perfeita como única garantia de preservar a própria vida e a espécie e de não voltar ao estado de guerra. Quando os indivíduos, no âmbito interno do Estado, e os Estados, no âmbito internacional, estabelecem o devido controle sobre seus impulsos de dominação e subjugação do outros, o Estado funcionará, dentro e fora de seu espaço, como o corpo humano, onde nenhum órgão trabalha contrário ao bom funcionamento do todo.

Segundo Kant, o progresso constante da humanidade se expressa por conflitos constantes dos homens e dos Estados. A cada guerra ou conflito, ambos são obrigados a revisarem suas atitudes e regras em relação aos outros. É nisso que consiste o avanço, a saída da situação de rudeza à cultura. Todas as contradições que os homens e os Estados apresentam não existem por acaso, mas por um propósito bem definido, um aperfeiçoamento

²⁸⁸ KANT, 1992a(2), *Prop. VII*, p. 30.

não da espécie, não como uma eugenia positiva, mas como um processo de desenvolvimento social. Embora os homens e os Estados não escutem primeiramente a razão antes de estabelecerem os conflitos, é a razão o fio condutor que eles perseguem na sucessão de seus conflitos para alcançar um novo estágio da cultura. É dessa forma que é pensada, por Kant, a história racional, porque está em jogo evidenciar o que é permanente em meio a transitoriedade.

A preparação para o conflito faz o homem progredir e, da mesma forma, a preparação para guerra faz um Estado progredir em busca de equilíbrio interno e externo. É inegável que há uma transformação econômica dentro de um Estado quando da preparação para uma guerra. O desafio é encontrar o necessário equilíbrio entre essa preparação e a garantia da emancipação das pessoas. Trata-se de um equilíbrio porque a tensão entre os homens e entre os Estados não pode desaparecer. Nesse sentido, Kant escreve:

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 constrangem 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. Antes de ocorrer este último passo (a saber, a liga dos Estados), portanto, quase só a meio da sua formação, a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa do bem-estar exterior; e *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estádio que a nossa espécie tem ainda de subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos *moralizados*²⁸⁹.

A época em que Kant viveu não abalou sua reflexão sobre o progresso da humanidade. Em sua época, “a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa do bem-

²⁸⁹ Ibid., p. 32.

estar exterior”²⁹⁰, mas o progresso moral da humanidade é inegável segundo suas reflexões. E é igualmente inegável que a humanidade avançou no seu processo de emancipação. Kant não afirma que sua época possa se considerar esclarecida²⁹¹, ela representa já um grande avanço nessa questão, “mas falta ainda muito para nos considerarmos *moralizados*”²⁹².

O maior impedimento para que aquela geração de Kant alcançasse o esclarecimento foi o mesmo que se pode observar em qualquer época da história da humanidade, a saber, a ambição e a violência dos Estados e dos homens particulares, que insistem em impedir que os homens façam uso livre da razão e, assim, se mantenham dependentes de todas as formas do Estado e do comércio. Um povo obediente é mais fácil de ser governado porque entende as ações de seu governo como incentivo à sua moralização. Por esse motivo, Kant entende que “nessa situação permanecerá, sem dúvida, o gênero humano até sair, do modo como eu referi, do estado caótico das suas relações estatais”²⁹³.

Mas não bastará superar o estado de natureza entre os homens e permanecer no mesmo estado em relação aos estados vizinhos. A função da natureza humana é fundamental para o estabelecimento do estado civil nos âmbitos interno e externo do Estado, conforme especifica a oitava proposição *IHU*: “Pode considerar-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 externamente, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade”²⁹⁴.

Como se percebe, a oitava proposição esclarece a noção de “progresso” ao afirmar que o homem não deve se restringir ao âmbito de sua cultura, mas deve tornar-se cidadão universal, podendo entrar e sair de qualquer outro país do mundo, sem que seja feito prisioneiro. O estabelecimento de uma sociedade civil perfeita não depende unicamente da superação dos conflitos entre os indivíduos de uma mesma comunidade, mas da superação do estado de natureza entre diferentes comunidades espalhadas pelo mundo. Não há como pensar no exato tempo em que essa sociedade se realizará, porque uma comunidade ética não é resultado de uma imposição de um governo, mas de uma decisão de cada um de tomar o semelhante como fim, em todas as suas ações.

A época em que Kant viveu não alcançou essa perfeição e mais de duzentos anos depois essa ideia continua ainda sem ter vigência plena. Embora seja uma tarefa que está nas

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Justamente por isso ela é chamada não de época “esclarecida”, mas época de “esclarecimento”, enquanto processo em movimento nunca acabado.

²⁹² KANT, 1992a(2), *Prop.*, VII, p. 32.

²⁹³ Ibid., p. 33.

²⁹⁴ Ibid., *Prop.*, VIII, p. 33.

mãos do homem, só muito lentamente os homens podem dela se aproximar. Eis o motivo pelo qual até mesmo os piores conflitos são importantes, porque forçam a espécie a se aproximar dessa perfeição, na medida em que os progressos técnicos científicos levam as guerras a um nível tão grande de destruição que as tornam intoleráveis²⁹⁵. Os contratos entre os Estados, embora sejam artificiais já não permitem que estes descuidem dos avanços de suas culturas²⁹⁶. E ainda exigem que procurem avançar nessa questão para não se tornarem inferiores frente a seus vizinhos. Esses avanços são indícios de progresso entre os homens e entre os Estados.

Apesar de não ter alcançado uma sociedade civil perfeita, a espécie humana avançou consideravelmente a ponto de não mais poder descuidar-se da liberdade civil dentro e fora do Estado. Nesse sentido, “[...] surge assim gradualmente, com devaneios e delírios sub-reptícios, a *Ilustração*, como um grande bem que gênero humano deve preferir ao propósito egoísta de expansão dos seus governantes, se chegar simplesmente a compreender o seu próprio benefício”²⁹⁷. A esperança de Kant no alargamento da liberdade chega ao ponto de esperar que ela se estenda aos governantes. A guerra, o mal maior que pode acontecer à humanidade, assume um sentido, ao mesmo tempo, negativo e positivo. No primeiro aspecto, a guerra cria entre os Estados uma tensão, uma constante preparação para o conflito, para o embate. Num segundo momento, essa tensão é que move os Estados na direção do melhoramento. Os governantes percebem através da preparação para a guerra que não basta armar-se belicamente sem, ao mesmo tempo, trabalhar para o esclarecimento de seu povo. Mas essa preparação ocorre simultaneamente em todos os Estados, mesmo aqueles que não estão diretamente envolvidos no conflito. A desconfiança e a preparação são indícios de uma guerra entre os Estados e, “[...] pressionados pelo seu próprio perigo, se oferecem, embora sem competência legal, para arbítrio, preparando-se assim de longe para um futuro grande corpo político, de que o mundo precedente não pode ostentar exemplo algum”²⁹⁸.

Quando todos os Estados encontrarem-se engajados nessa preparação para a guerra, numa situação em que cada um desconfia do outro, consequentemente cada um cuidando da cultura e ampliando a liberdade dentro do seu Estado, o propósito da natureza estará sendo cumprido, mesmo que a passos muito lentos. A preparação para a guerra pode estabelecer um

²⁹⁵ A esse respeito, Norberto Bobbio chama a atenção para o fato de que uma interpretação contemporânea da filosofia da história, de Kant, precisa levar em consideração que o avanço bélico alcançado por algumas nações, hoje, pode fazer com que a guerra não seja mais um meio adequado ao estabelecimento do direito, mas o meio para o extermínio da humanidade (Cf. BOBBIO, N. *O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra*. Trad. Daniela Versiani. Barueri, SP: Manole, 2009). Retomaremos essa questão no quarto capítulo.

²⁹⁶ Cf. BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. 11^a ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000b.

²⁹⁷ KANT, 1992a(2), *Prop. VIII*, p. 34.

²⁹⁸ Ibid., p. 35.

avanço considerável na cultura de um Estado, devido ao desenvolvimento das tecnologias que a tensão da iminência do conflito demanda. Ao mesmo tempo, essa preparação pode levar os indivíduos de um Estado a um esclarecimento sobre os males que uma guerra pode provocar e, dessa forma, fazer com que eles optem pelo estabelecimento de decisões diplomáticas, ao invés do conflito bélico. Esse esclarecimento não é uma quimera, mas o resultado de um governo republicano e esclarecido, que deve trabalhar pela emancipação de cada indivíduo. Para Kant, “[...] isso alenta a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* originárias do gênero humano”²⁹⁹.

A questão que a conjuntura política coloca ao homem mais de duzentos anos depois da época em que Kant viveu é a seguinte: a guerra ainda pode ser um meio para se alcançar o direito, dado o poder bélico ofensivo das nações? Kant não propõe um romance sobre a história da espécie humana, mas, em meio a todos os tipos de conflitos, ele percebeu que a constância desses conflitos tem o sentido de estimular o progresso. Desse ponto de vista, quando a situação de conflito parece não fazer sentido algum, ela oferece a oportunidade do avanço, do aperfeiçoamento das leis. Os homens não se unem por meio de contratos sem uma finalidade racional. Ora, não há outra escolha a não ser a associação para a garantia dos fins comuns. O formato esférico da terra não é sem sentido, ele não permite aos homens se dispersarem ao infinito³⁰⁰. Há uma sucessão de momentos da história humana, como valores culturais, criação de novos direitos e regimes políticos se sucedem a cada tempo, que demonstram uma regularidade nas constantes mudanças. Não se trata de uma eugenia, mas de um avanço político operado pela espécie humana. Resquícios do Iluminismo, que:

[...] 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 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”³⁰¹.

Esta passagem da IX proposição da *Ideia de uma história universal* deixa claro que Kant não exclui a história (*Historie*) propriamente dita, a qual se refere à sucessão dos fatos e

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ KANT, 1992a(4).

³⁰¹ KANT, 1992a(2), *Prop.*, IX, p. 36, 7.

seus registros; mas o propósito de Kant é a reflexão da história do mundo (*Weltgeschichte*), *a priori*, isto é, enquanto história racional, que precisa narrar o processo de emancipação do homem a partir do seu rompimento com a menoridade e a consequente entrada na maioridade.

2.3. Opinião pública e maioridade

Permanecer na menoridade, ou procurar dela sair, é uma tarefa que só cabe ao próprio homem. Ninguém pode realizar essa atividade em seu lugar. A emancipação em relação à religião é um dos avanços mais importantes que o homem pode realizar. Quando a natureza o faz perceber que é também dotado de razão, afirma que sua liberdade depende unicamente de seus próprios esforços. O homem, dispondo de livre arbítrio, pode escolher nada fazer para realizar essa liberdade. Pode parecer-lhe ser conveniente permanecer na menoridade, porque há em boa parte dos homens certo medo de ser maior, visto que a maioridade pressupõe andar com as próprias pernas e ser responsável por si mesmo, já que a passagem à maioridade requer que o indivíduo tome as rédeas de sua própria vida. Esta é a famosa tese do ensaio de Kant sobre o Iluminismo³⁰² que analisaremos mais adiante.

Entendemos essa tese de Kant como uma constatação de sua convicção de que o Iluminismo se realiza primeiramente em cada homem e se reflete na cidade, sendo possível se estender, aos poucos e gradativamente, a uma escala global. Ora, de acordo com esta tese, a humanidade se divide em dois grupos de pessoas: um que domina de todas as formas possíveis todos os outros, impedindo que estes alcancem a emancipação, e outro que é dominado das mais diferentes formas possíveis, porque se deixa dominar. Há conveniência dos dois lados: (i) do lado daqueles que comandam, é conveniente subjugar pessoas não esclarecidas, o que beira um comando, o domínio, de animais racionais mais produtivos que os animais irracionais. Nesse sentido, “depois de, primeiro, terem embrutecido os seus animais domésticos e evitado cuidadosamente que estas criaturas pacíficas ousassem dar um passo para fora da carroça em que as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça, se tentarem andar sozinhas”³⁰³; (ii) do lado daqueles que são comandados, a conveniência encontra-se principalmente na necessidade de esperar uma salvação divina: “É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou / quase uma

³⁰² Cf. KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* — In. KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992a(1).

³⁰³ Ibid., p. 12.

natureza”³⁰⁴.

Mesmo quando o homem renuncia a andar por suas próprias pernas, esta situação não deixa de ser um traço do avanço da cultura, principalmente se comparada à condição daquele primeiro casal do livro do Gênesis, que vivia no mais completo estado de rudeza. A cultura torna-se, assim, uma nova natureza para o indivíduo, ao passo que o leva a pensar por si mesmo. Suas paixões naturais são canalizadas para sua liberdade racional. Nesse sentido, a menoridade, que parecia constituir uma segunda natureza, porque através dela o indivíduo se abstém de realizar todas as disposições naturais que nele se encontra, é superada pela cultura, que se mostra ininterrupta desde o momento da entrada do indivíduo no mundo da moral.

A saída da menoridade é um processo de educação, portanto, não constitui um rompimento abrupto, repentino, com a situação de rudeza. Um uso qualquer da “liberdade” não constitui a saída da menoridade, por isso, “são, pois, muito poucos apenas os que conseguiram mediante a transformação do seu espírito arrancar-se à menoridade e iniciar então um andamento seguro”³⁰⁵. Vê-se como o homem pode optar por manter-se na menoridade. Mas do ponto de vista da história racional, da história filosófica pensada por Kant, a própria razão os empurrará para fora da menoridade, “mais ainda, é quase inevitável, se para tal lhe for dada a liberdade”³⁰⁶. E Kant insiste:

[...]por conseguinte, um público só muito lentamente pode chegar à ilustração. Por meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento³⁰⁷.

A Ilustração é a mais alta forma de liberdade política, mas ela também estabelece certas restrições para a vida social. Quando Kant define uso público da razão como “[...] aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*”³⁰⁸, ele defende que esta é uma das formas de estabelecimento da ilustração, a qual vem a ser a possibilidade de indivíduo pensar por si mesmo. Nesse mesmo sentido, o uso privado refere-se “[...] aquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibid., p. 13.

³⁰⁸ Ibid.

função a ele confiado”³⁰⁹, ou seja, um funcionário público, como o próprio Kant, que era professor, deve obedecer por respeito os estatutos que regem a função pública, mas deve ter o direito e até o dever de manifestar a sua opinião e as suas críticas no espaço público que na época era o espaço dos eruditos e dos letreados³¹⁰. Reconhecer a necessidade da burocracia em uma sociedade e a importância da obediência que os membros do Estado devem ter para com as leis é sinal de um estágio avançado da emancipação humana. Não há como negar a importância da hierarquia, como fundamento da sociedade, como o substrato que a mantém de pé. Mas, sobretudo, é necessário garantir a cada indivíduo que forma o Estado, o direito de fazer uso público da razão, porque se trata do estágio mais importante da emancipação humana.

Além disso, o alcance desse estágio não dispensa ninguém como membro da comunidade política, ou seja, todos os indivíduos, estejam próximos do centro ou das margens da esfera da cidade, devem poder expressar suas opiniões. Isso implica pagar seus impostos, tratar os outros como gostaria de ser tratado e garantir o cumprimento das leis. Esse estágio da emancipação humana é assim descrito por Kant:

[...] não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições. Do mesmo modo, um clérigo está obrigado a ensinar os discípulos de catecismo e a sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, a cujo serviço se encontra, pois ele foi admitido com esta condição. Mas, como erudito, tem plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja. Nada aqui existe que possa constituir um peso na consciência³¹¹.

A emancipação humana deve alcançar todos que formam o Estado e o mesmo vale para a Igreja, com a qual o sacerdote tem um contrato que o obriga a cumprir os mandamentos dessa instituição. Mas mesmo nesta função o sacerdote deve poder fazer uso público da razão. Os sacerdotes, assim como os professores, são tutores responsáveis por conduzir o seu público ao esclarecimento, mostrando a necessária relação entre uso público e privado da razão. Dessa forma, os tutores do povo não podem ser impedidos de fazer uso público de sua

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Hoje, o espaço público, que Kant reservava aos eruditos, é o que chamamos de opinião pública e é bem mais amplo e complexo daquele que começava a existir na época de Kant. Sobre a origem e evolução do espaço público ver o clássico livro: KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

³¹¹ KANT, 1992a(1), p. 14.

razão, o que não implica deixar de cumprir suas obrigações com o Estado, pois “[...] com efeito, é um absurdo, que leva à perpetuação dos absurdos, que os tutores do povo / (em coisas espirituais) tenham de ser, por sua vez, menores”³¹².

Não é possível, do ponto de vista racional, que uma geração prive as gerações subsequentes do esclarecimento, pois “[...] uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível a ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço”³¹³.

A revolução, embora seja sempre um ato contra o poder estabelecido, mostra a partir desse momento todo o seu sentido, “[...] e os vindouros têm, pois, toda a legitimidade para recusar essas resoluções decretadas de um modo incompetente e criminoso. A pedra de toque / de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei?”³¹⁴.

A revolução afirma a necessidade do uso público da razão, pois o fluxo do progresso não pode ser interrompido por uma geração. Só a permissão ao povo do uso público de sua razão, pode evitar revoluções sangrentas e assegurar o avanço das relações sociais.

Uma das poucas vezes em que Kant não fez seu passeio diário foi por um motivo especial. Esperava notícias, pelo correio, da Revolução Francesa, tema pelo qual demonstra interesse em sua filosofia da história³¹⁵. O tema da política já fazia parte da filosofia de Kant, mesmo antes de 1789, e “para atestá-lo, basta lembrarmos suas leituras de Rousseau, seus cursos de direito natural e a atenção dada à Independência americana”³¹⁶.

Os aspectos positivos da Revolução são bem recepcionados por Kant, porque se referem à disposição natural que há em cada indivíduo, para buscar a liberdade e a emancipação. Nesse sentido, o entusiasmo de Kant pela Revolução vai até o ponto em que esta é conduzida pelo Rei através de reformas políticas, ou seja, “uma mudança da Constituição política (defeituosa), que por vezes pode muito bem ser necessária, só pelo próprio soberano pode ser introduzida, mediante reforma, e não pelo povo, mediante revolução”³¹⁷.

³¹² Ibid., p. 15.

³¹³ Ibid., p. 15, 6.

³¹⁴ Ibid., p. 16.

³¹⁵ Cf. TERRA, Ricardo Ribeiro. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

³¹⁶ Ibid., p. 105; FETSCHER, Iring. *Kant e a Revolução Francesa*. Revista Documentação e atualidade política. Número 6, Janeiro/Março, 1978, p. 63-74.

³¹⁷ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004. p. 192.

Kant nega qualquer direito de resistência ao governo estabelecido, pelo “fato de o direito de resistência estar intimamente vinculado à noção de soberania”³¹⁸. A resistência destruiria o Estado legal, obrigando a todos a retornarem ao estado de natureza. Há, portanto, uma contradição com o estado civil. Na forma republicana de governo, o direito deve ser assegurado aos indivíduos através do uso público da razão. Por outro lado, Kant defende que as reformas sejam conduzidas sempre pelo soberano, de cima para baixo, através de reformas políticas. Ora, se existe uma constituição estabelecida, então “qualquer revolução é ilegal e ilegítima, mas a constituição proveniente dela deve ser obedecida”³¹⁹. Ou seja, a Revolução pode ser ilegítima, mas o resultado dela, que é a nova constituição estabelecida deve ser considerado legítimo. Esta conclusão é notadamente paradoxal, mas ela pode evidenciar como Kant demonstra, ao mesmo tempo, repulsa e entusiasmo pela revolução. A preferência de Kant pelas reformas, ao invés da Revolução, não comprometeu seu entusiasmo pelo evento de 1789. Nesse sentido, Ricardo Terra defende que “há no pensamento político-jurídico kantiano uma grande tensão entre manutenção da ordem e a exigência do Estado de direito. O que significa, antes de mais nada, que é necessário, a meu ver, sustentar a tensão – buscando entendê-la como movimento constitutivo do pensamento kantiano –, e não buscar anular um de seus pólos”³²⁰. É o entusiasmo causado no espectador que evidencia, para Kant, o progresso moral da humanidade.

É livre o indivíduo que pode ter fé e ao mesmo tempo pode escolher e refletir sobre sua fé, sobre os ditames da religião que escolheu para conforto de sua alma. A liberdade para pensar e expor o resultado de suas pesquisas é de grande importância para o desenvolvimento de cada indivíduo, desde que nenhuma dessas associações tenha como objetivo estabelecer um quadro político que venha impedir o desenvolvimento das gerações futuras. Apesar de não se mostrar afeito às revoluções, essa postura de Kant não deixa de representar uma forma de revolução, visto que se trata de, numa determinada época, a sua neste caso, estabelecer critérios que assegurem a liberdade dos indivíduos vindouros. Nesse sentido,

[...] um homem, para a sua pessoa, / e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. Mas o que não é lícito a um povo decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no fato de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo³²¹.

³¹⁸ TERRA, op. cit., p. 113.

³¹⁹ Ibid., p. 117.

³²⁰ Ibid., p. 127.

³²¹ KANT, 1992a(1), p. 16.

A obediência às leis do Estado é uma obrigação de cada indivíduo, visto que essas leis resultam do contrato originário entre todos, como forma de superação do estado de natureza. Contudo, Kant não considerava o seu contexto histórico como uma época que havia já alcançado o iluminismo, mas julgava que esse período poderia dar um passo importante nesta direção, conforme pode ser lido na sua homenagem ao governo de Frederico: “Temos apenas claros indícios de que lhes abre agora o campo em que podem atuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral, ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados. Assim considerada, esta época é a época do Iluminismo, ou o século de *Frederico*”³²².

O rei Frederico havia dado um passo importante na conquista da liberdade, da autonomia, ao reconhecer que não lhe cabia decidir sobre a fé de seu povo, mas deixar nas mãos de cada indivíduo a construção do caminho de sua liberdade, desde que se observasse a importância das leis que sustentam o Estado e garantem a sua integridade e o desenvolvimento de sua cultura. Caberia ao indivíduo se “servir da própria razão em tudo o que é assunto da consciência”³²³. O governo de Frederico representou o Iluminismo, visto que esse governo havia tomado a decisão de não interferir nos assuntos da Igreja e, ao mesmo tempo, não permitia que a Igreja interviesse nos assuntos do governo. Estabelecia-se, por esse meio, um contexto fundamental ao estabelecimento da pertença e da emancipação do povo, e se afigurava uma etapa importante do progresso da humanidade, porque

[...] este espírito de liberdade difunde-se também no exterior, mesmo onde entra em conflito com obstáculos externos de um governo que a si mesmo se comprehende mal. Com efeito, perante tal governo brilha um exemplo de que, no seio da liberdade, não há o mínimo a recear pela ordem pública e pela unidade da comunidade. Os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade, quando de nenhum modo se procura intencionalmente nela os conservar³²⁴.

Para Kant, o maior obstáculo à maioridade dos indivíduos é a religião, a qual a tradição mostrou ser uma das formas mais brutais de escravidão do homem, ao dominá-lo pelo espírito. Era também pela religião que os governantes se mantinham no poder, porque “[...] a tutela religiosa, além de ser mais prejudicial, é também a mais desonrosa de todas”³²⁵. Contudo, Frederico II, segundo Kant, foi insuperável no aspecto de conduzir o povo prussiano

³²² Ibid., p. 17.

³²³ Ibid., p. 18.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ibid.

à maioridade: “[...] um exemplo brilhante que temos é que nenhum monarca superou aquele que admiramos”³²⁶. A posição de Kant é bastante clara ao afirmar que só um governante, um tutor esclarecido é capaz de conduzir seu povo à maioridade. Um governante que se mantém na menoridade não é capaz de tal feito.

Revela-se aqui um estranho e não esperado curso das coisas humanas; como, aliás, quando ele se considera em conjunto, quase tudo aí é paradoxal. Um grau maior da liberdade civil parece vantajosa para a liberdade do *espírito* do povo e, no entanto, estabelece-lhe limites intransponíveis; um grau menor cria-lhe, pelo contrário, o espaço para ela se alargar segundo toda a sua capacidade. Se, pois, a natureza, debaixo deste duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o *pensamento livre*, então ela atua por sua vez gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que este tornar-se-á cada vez mais / capaz de *agir segundo a liberdade*) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma *máquina*, segundo a sua dignidade³²⁷.

Na medida em que a emancipação do homem depende principalmente dele mesmo, se faz necessário saber como esse homem pensa e como se comporta dentro dos limites de sua sensibilidade. É o que será mostra no tópico a seguir.

2.4. O papel da sensibilidade na conquista da maioridade

A referência aos aspectos gerais da passagem da razão teórica à razão prática nos mostra que o fim da história encontra fundamento na moral que se refere ao agir humano, de forma que a sensibilidade ocupa um papel relevante na concepção kantiana de progresso moral da humanidade. Com efeito, Kant ressalta a necessidade de elaborar uma filosofia moral completamente livre de tudo que pertença ao empírico e à antropologia, mas entre os semestres de inverno de 1772 a 1796 o tema da sensibilidade ocupou o pensamento de Kant, pelo menos em seus cursos sobre antropologia, onde faz uma análise do agir do homem no mundo, de maneira independente da filosofia crítica, porque aponta na direção da práxis da vida e das experiências comuns que os indivíduos são capazes de realizar.

O tema da sensibilidade desenvolvido na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798)³²⁸ revela uma proposta pedagógica segundo a qual o homem é um cidadão

³²⁶ Ibid.,

³²⁷ Ibid., p. 19.

³²⁸ Cf. KANT, 2006.

do mundo, inserido numa cidadania universal, capaz de compreender-se como responsável por todos os seus atos e dotado de todas as possibilidades de alcançar o esclarecimento e consequentemente a emancipação.

O fim da humanidade é perseguido através da cultura, a qual revela uma capacidade tanto para escolher seus próprios fins, quanto para realizá-los³²⁹. Como um ser destinado ao esclarecimento e à emancipação, o homem é também capaz de compreender o sentido da responsabilidade de suas ações, o que significa ver o outro não como meio para alcançar seus objetivos, mas como fim de todas as suas ações. Isto significa compreender-se como fim em si mesmo, o que só pode ocorrer dentro do mundo, uma vez que o mundo é o lugar onde pode relacionar-se com a natureza e com o outro. Nesse sentido, o objeto da “antropologia pragmática” não é a maneira como a natureza determina as ações humanas, mas como essas ações resultam do agir livre em relação à natureza e ao outro, conforme a própria explicação de Kant: “Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”³³⁰.

Esta passagem mostra que a relação entre o homem e o mundo ocorre numa interpretação da maneira como o homem atua no mundo sobre si mesmo e o meio ambiente. Em qualquer dessas perspectivas, o homem coloca para si mesmo os fins que deve perseguir para o desenvolvimento progressivo da espécie humana.

É preciso relembrar sempre que, para Kant, a finalidade do progresso da humanidade é a formação do homem capaz de alcançar a emancipação, o fim maior de sua existência. Importa menos o que a natureza fez desse indivíduo, mas o que ele fará de si mesmo enquanto ser livre. Nesse sentido, trata-se de um conhecimento “pragmático”, ou seja, o conhecimento do mundo, no qual o homem é um cidadão e parte integrante do mundo, e não “fisiológico”, porque pretende pensar o homem “por meio das relações com os conterrâneos da cidade ou do campo ()”³³¹. Para tal conhecimento das relações entre as pessoas, a fim de identificar em seus comportamentos os indícios do progresso da civilização, o estudo antropológico pode utilizar meios como a “história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances”³³², os quais, embora não sejam fontes primárias, auxiliam de forma importante nessa pesquisa. Eis porque o progresso da humanidade deve ser pensado não apenas do ponto de vista racional,

³²⁹ Cf. Ibid.

³³⁰ KANT, 1992a(1), p. 21.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid., p. 22.

mas também da sensibilidade, porque o ser humano deve ser compreendido a partir de suas características mais íntimas, suas emoções e sensações, ou seja, a sensibilidade precisa ser tratada como o ponto de partida para qualquer compreensão de progresso moral do homem. É necessário compreender o homem como um ser que compõe a natureza, porque só pode viver nela; mas é igualmente necessário compreender que esse mesmo homem é livre, capaz de tomar suas próprias decisões e, portanto, construir a sua própria história.

A sensibilidade é a faculdade inferior de conhecimento e o entendimento faculdade superior³³³. Mas para que haja conhecimento, as duas faculdades devem estar ligadas de maneira que o entendimento, a razão teórica, possa dominar as ações, a razão prática, sem debilitar a sensibilidade, sem a qual não pode haver dados sensíveis a serem legislados pela racionalidade. Os dados fornecidos pelos sentidos são ordenados pelo entendimento constituindo o “conhecimento empírico, isto é, *experiência*”³³⁴, ou seja, a sensibilidade encontra-se ao inteiro dispor do entendimento.

O engano no qual incorremos com frequência, não tem origem nos sentidos, pois estes não podem julgar. O erro do julgamento é uma característica do entendimento por “tomar o *fenômeno* pela *experiência*. Por isso, ocorre com muita frequência de cair em erro, mas num erro do entendimento, não num erro dos sentidos”³³⁵. Como um ser dotado de livre arbítrio, o homem pode agir de acordo com suas escolhas, as quais podem ser impulsionadas pelas paixões, a partir das quais o homem pode iniciar a discórdia. A capacidade de imaginação desperta no indivíduo o medo da morte o impelindo a manter um comportamento de resguardo frente ao seu semelhante: um furor ou uma afecção contra um objeto verdadeiro ou fictício. Não sem motivo, dor e prazer acompanham o ser humano em todas as suas ações como um impulso para a atividade, sem a qual não pode progredir³³⁶. Não se trata de afirmar que as paixões podem determinar o progresso humano, menos ainda o progresso moral. As paixões podem determinar o estabelecimento de conflitos específicos, mesmo em escala global, a exemplo do terrorismo que não apresenta identidade territorial. Mas a superação desses conflitos é uma exigência da razão, porque tem em vista a liberdade individual.

³³³ Sobre o sentido de “faculdade” empregado aqui, a interpretação de Deleuze é esclarece que “sempre que a síntese for empírica, a faculdade de conhecer aparece sob a sua forma inferior: encontra a sua lei na experiência e não em si mesma. Mas, a síntese *a priori* define uma faculdade de conhecer superior. Com efeito, esta já se não pauta por objetos que lhe dariam uma lei; pelo contrário, é a síntese *a priori* que atribui ao objeto uma propriedade que não estava contida na representação. E então preciso que o próprio objeto seja submetido à síntese de representação, que ele mesmo se pauta pela nossa faculdade de conhecer, e não o inverso” (DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994. p. 13.).

³³⁴ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 44.

³³⁵ Ibid., p. 45.

³³⁶ Cf. Ibid.

A sensibilidade, portanto, exerce importante função na capacidade de escolha do indivíduo, ao revelar as paixões e afecções que constituem sua natureza. Tanto as afecções quanto as paixões, embora distintas, são “*enfermidades da mente*, porque ambas excluem o domínio da razão”³³⁷. Mas, as afecções, enquanto uma embriaguez momentânea, estimulam o propósito do aperfeiçoamento e impulsionam o indivíduo ao progresso; Às paixões, por outro lado, o prendem em um encantamento que exclui o impulso para o aperfeiçoamento. A esse respeito Kant³³⁸ vai dizer (com fina ironia e certa misoginia) que:

Quem *ama*, pode ainda assim enxergar; contudo, quem *está apaixonado* torna-se inevitavelmente *cego* para as faltas do objeto amado, mesmo que costume recuperar a visão oito dias depois do casamento. [...] Ao contrário, nenhum ser humano deseja para si a paixão. Pois quem quer se deixar colocar na prisão, quando pode ser livre?

As afecções acrescentam ao indivíduo estímulos patológicos (sensíveis), os quais tomam provisoriamente as rédeas de sua vida até a razão alcançar a força necessária para comandar suas ações morais “em geral o que constitui o estado de afecção não é intensidade do sentimento, mas a falta de reflexão para comparar esse sentimento com a soma de todos os sentimentos (de prazer ou desprazer) em seu estado”³³⁹. A disciplina estabelecida pela razão pode controlar as afecções, sem que as faça desaparecer, e através da discórdia, um germe posto no indivíduo pela sensibilidade, estabelece a mola propulsora de toda forma de progresso humano. O controle que a razão busca exercer sobre as afecções é sempre no sentido de não permitir que estas levem o indivíduo a um permanente estado de embriaguez, o que impediria o desenvolvimento de suas disposições naturais para o melhor. A afecção é o sinal que alerta o indivíduo para a necessidade de recorrer à razão, a qual o fará agir com prudência quando for necessário. Este é o lado radicalmente racionalista da ética ou da moral kantiana que subordina as paixões à razão.

Por outro lado, a paixão pressupõe sempre uma ação pela inclinação, uma ambição nunca plenamente satisfeita, uma renúncia à liberdade em consequência do prazer³⁴⁰. Diferente da afecção que concorre para o alcance da ação refletida, a paixão é o contraponto da disciplina, em que a escolha individual depende da escolha do outro e todos juntos devem chegar a um acordo acerca do justo e injusto dentro do Estado. Na paixão, o indivíduo depende tão somente de sua escolha. Portanto, só a disciplina pode fazer o indivíduo resignar-

³³⁷ Ibid., p. 149.

³³⁸ Ibid., p. 151.

³³⁹ Ibid., p. 152.

³⁴⁰ Cf. Ibid.

se diante dos impulsos das paixões para alcançar um acordo com todos os outros em vista do constante progresso para o melhor. Nesse sentido, quando as paixões são utilizadas em vista da dominação do outro, ou do não reconhecimento do espaço do outro, o seu sentido no desenvolvimento da emancipação humana é negativo, porque é a racionalidade que governa ou que pelo menos estabelece os fins últimos na história humana. Mas, como o homem é um ser natural, não se deve esquecer a importância da sensibilidade nas suas relações com os outros. As paixões promovem os conflitos, e estes as competições que movem a história em direção ao progresso.

A influência exercida pela sensibilidade na constituição da racionalidade do indivíduo torna-o a maior causa de sua corrupção e a história é testemunha de que o futuro da humanidade encontra-se nas mãos dos próprios indivíduos. Eventos como as duas Guerras Mundiais, o Holocausto, a Bomba Atômica e a crise ecológica que, se por um lado sepultam de uma vez por todas as grandes visões da história, as quais parecem ter perdido o sentido diante de tais exemplos, por outro, confirmam o homem como responsável pelo seu próprio futuro.

A antropologia kantiana é uma reflexão sobre o comportamento humano no mundo e tenta recuperar a ideia de progresso da humanidade a partir da proposta de abandono da ideia de uma filosofia da história determinista que não é nada mais do que uma secularização da ideia religiosa de providência divina que governa a história. Não há nenhum *deus absconditus*, nenhuma *mão oculta* que governa os destinos humanos: eles estão nas mãos dos próprios homens sujeitos às variáveis das suas emoções. Por isso, se a palavra progresso tem ainda algum sentido e não quer ser um escárnio aos milhões de vítimas da história, ela pode ser concebida unicamente como uma possibilidade e não como uma necessidade histórica. Ela não depende exclusivamente da razão, mas também da sensibilidade que impulsiona o homem ao conflito e, paradoxalmente, ao progresso³⁴¹.

É notório que a teleologia, o "fim recôndito da natureza", que age sem que os homens tenham consciência disso, e a própria referência kantiana à Providência, pode representar um resquício de determinismo da filosofia da história. Mas a tradição iluminista, em particular a kantiana, se presta mais a uma interpretação do progresso como possibilidade aberta que está nas mãos dos homens e não de Deus ou da Razão ou da Providência. A seguinte passagem da *Antropologia* é bastante esclarecedora, neste sentido:

Portanto, para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e

³⁴¹ Cf. LÖWITH, Karl. *O sentido da História*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão* (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal *racional* (*animal rationale*); nisso ele, primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, || a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade³⁴².

Todas essas atividades concorrem para o progresso da humanidade, porque apresentam uma racionalidade que evidenciam a consciência do agir do indivíduo em relação ao outro. Contudo, é necessário observar que essa forma de conhecimento não tem sede apenas no entendimento, o qual sem dúvida estabelece um equilíbrio entre os conflitos naturais das relações humanas. Mas, a espécie humana deve tirar das afecções o impulso para o grau mais elevado de sua racionalidade, “[...] ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia o fim*, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o meio de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do humano mediante cultura progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver”³⁴³.

O homem é um ser capaz de renunciar ao prazer que a sua sensibilidade pode proporcionar em vista de um fim racional como a preservação da espécie. E não precisa fazer isso para merecer o reino dos céus. Trata-se de uma disposição pragmática capaz de levá-lo da rudeza, característica de um poder individual, à condição de ser polido e emancipado. Diante dessas características, o ser humano pode ser compreendido como um ser destinado a uma sociedade constituída pelas artes e pelas ciências, meios pelos quais pode se tornar digno da humanidade a partir da superação dos obstáculos constituídos pela rudeza apresentada por sua natureza³⁴⁴. Com o aumento da cultura evidencia-se ainda mais o mal que reside no ser humano através do seu egoísmo, ao tempo que é isso que o levará a submeter-se à disciplina da razão, como coerção civil estabelecida com o consentimento dele mesmo. Nesse sentido, dizer que o homem é mau por natureza deve significar o seguinte:

³⁴² KANT, 2006, p. 216.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Para Kant, “o homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Consequentemente, o homem é infante, educando e discípulo” (KANT, I. *Sobre a pedagogia*. 2^a ed. Trad. Francisco Cock Fontanenella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999. p. 11). A educação, portanto, pode ser entendida como um processo necessário para que o homem se compreenda como “humanidade” (Cf. PINHEIRO, Celso de Moraes. *Kant e a educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2007; DALBOSCO, Claudio A. *Kant & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.).

“[...] ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na máxima a deflexão ocasional a seu respeito”. O homem é mau por *natureza* “significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjetivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor. Ora visto que esta própria inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, consequentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade devem por si considerar-se como contingentes, o que por seu turno não se coaduna com a unidade deste mal, se o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas não estiver, seja como se quiser, entretecido na humanidade e, por assim dizer, nela radicado: podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana³⁴⁵.

O homem se distingue dos outros animais pelas disposições que sua natureza apresenta e que o destinam a tornar-se um membro de uma sociedade civil. A guerra, originada nas paixões e afecções humanas — as quais são capazes de levar a espécie humana a cometer os maiores males a si mesma — também é a responsável por elevar essa mesma espécie do estado de natureza ao estado civil. O caráter principal da espécie humana é a necessidade da convivência que não pode ser evitada e revela a dependência do homem à sensibilidade. Os homens revelam, portanto, uma insociável sociabilidade, ou seja, enquanto as paixões tendem a levá-los ao isolamento, ao antagonismo, a necessidade de preservação da espécie os coage à socialização. Os homens ouvem primeiramente as paixões, as quais os impulsionam ao confronto e isso ocorre na maioria das situações. Portanto, não ouvem primeiramente a razão, a qual lhes informa *a priori* a necessidade das regras do estado civil. Ouvem a sensibilidade, que primeiramente rege suas ações. Nesse sentido, o controle que razão pode exercer sobre a sensibilidade é o que se pode chamar de progresso moral.

Nesse sentido, a antropologia kantiana afirma que a educação do homem é resultado do constante progresso para o melhor através de um caminho cheio de dificuldades, mas que ao mesmo tempo aponta para um sistema cosmopolita unificado, como será mostrado no capítulo seguinte.

³⁴⁵ KANT, 1992b, p. 38. Para um esclarecimento do conceito de “mal radical”, ver: PAVÃO, Agnaldo. *O mal moral em Kant*. Curitiba: CRV, 2011 (Particularmente o capítulo primeiro); VANCOURT, Raymond. *Kant*. Trad. António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 95-97; WENZEL, Knut. *A doutrina do pecado original segundo Kant*. In. – ESSEN, Georg; STRIET, Magnus. *Kant e a teologia*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2010. p. 225-252.

3.

A FILOSOFIA DO DIREITO:

Dos meios jurídicos e políticos para a realização da ideia de progresso da humanidade

3.1. Da liberdade absoluta do estado de natureza à liberdade vigiada do Estado civil

No capítulo anterior procuramos mostrar como a filosofia da história, no pensamento de Kant, reconstrói o caminho do homem desde estado de rudeza até sua entrada no mundo da cultura. Essa entrada também representa um novo começo, no sentido de que a história humana ainda não alcançou seu fim, mas deve persegui-lo ininterruptamente. Kant procurou demonstrar, através da razão, como seria a hipótese da passagem do estado de natureza, que representa uma situação de ausência de justiça, para o estado civil, que representa uma forma restrita de liberdade. Esta última forma de liberdade não representa o fim da busca da emancipação humana; representa apenas uma nova condição em que o indivíduo deve estabelecer novas lutas em vista de combater os novos obstáculos à sua liberdade. A saída do homem do seu estado de natureza, conforme se procurou mostrar no capítulo anterior, e sua entrada no mundo da cultura, que se refere a um primeiro momento do estado civil, ou a um primeiro estágio do estado civil, representa apenas um novo momento da construção cultura humana. Portanto, não é um ponto de chegada, mas pontos de partida de novos objetivos. Cabe ainda ao homem alcançar o estágio de uma “comunidade ética”. O meio para o alcance dessa comunidade é uma harmoniosa relação jurídica entre os Estados. E o fio condutor desse caminho é a razão. Nesse sentido, para cumprir o objetivo deste capítulo vamos, inicialmente, colocar Kant no âmbito dos autores *jusnaturalistas* e confrontar seu pensamento com outros autores também *jusnaturalistas*. Em seguida vamos analisar a filosofia do direito e da política, de Kant, dando ênfase às obras *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1793), *À paz perpétua* (1795), *O conflito das faculdades* (1798) e *A religião nos limites da simples razão* (1793).

O contexto em que Kant constrói sua concepção de estado de natureza é marcado por uma tradição que apresenta diferentes modos de concepção da formação do Estado. Um exemplo importante dessas concepções é apresentado por Locke, no *Segundo Tratado sobre o governo civil*, “[...] em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que

outro qualquer [...]”³⁴⁶. Assim, a capacidade de estabelecer a discórdia e, ao mesmo tempo, respeitar as regras estabelecidas para o devido convívio social, residem no mesmo homem, como uma condição de sua natureza. Locke define as obrigações de cada indivíduo na seguinte passagem:

O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. [...] Cada um está *obrigado a preservar-se*, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem³⁴⁷.

De maneira distinta de Locke, mas dentro da doutrina *jusnaturalista*, Kant concebe o estado de natureza como uma hipótese da razão, e não como um fato histórico. A narrativa da história humana, na sua filosofia da história, é uma conjectura, um artifício da razão através do qual é possível “pensar” o vazio conceitual que se encontra entre o estado de natureza e o estado civil, segundo a defesa da corrente de pensamento contratualista, da qual Kant é um seguidor. Em Kant, a noção de progresso tem o sentido de uma ideia reguladora que aponta na direção de uma constituição política, para garantia a liberdade de cada um, que não será alcançada por um determinismo da natureza, mas porque a natureza os dotou, quando do momento de sua criação, de disposições naturais que se desenvolvem na direção de uma adequação ao mundo, como todas as coisas que compõem a natureza. A saída do estado de natureza não é resultado da determinação de “uma mão” oculta que arrebanha a espécie humana e a direciona para onde julgar melhor, mas nasce do conflito que é natural entre as pessoas, e que a filosofia política de Locke descreve tão bem e com o qual Kant concorda.

O conflito entre os homens é o principal impulso para o progresso, o qual tem como finalidade a paz, não no sentido de pacto de paz, mas no sentido do estabelecimento de uma situação que seja permanente e que torne possível o desenvolvimento das disposições naturais que constituem a natureza humana. Essas disposições naturais humanas são importantes para Kant, porque são responsáveis pelo estabelecimento do conflito entre as pessoas, meio pelo qual os homens se veem forçados, pelas circunstâncias que condicionam suas vidas, a

³⁴⁶ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 382.

³⁴⁷ Ibid., p. 384, 5.

buscarem todos os meios necessários para preservação de seus direitos naturais³⁴⁸. Na filosofia política de Hobbes, a igualdade natural entre os homens é acentuada de tal forma que nem mesmo a distinção que por vezes pode ser percebida entre eles, como o fato de um ser mais forte fisicamente que o outro, não é suficiente para se dividir os homens entre melhores e piores. A força que um homem deve temer no outro não se resume à força corporal, mas na capacidade de unir-se uns aos outros. Quando os homens são considerados do ponto de vista das faculdades do espírito, Hobbes os considera ainda mais iguais, que quando são comparados do ponto de vista da força física. Ora, o equilíbrio que um homem pode demonstrar em maior grau que outro para a disposição de uma arte, não é uma finalidade especial de um ou de outro homem. Trata-se de algo que qualquer homem pode adquirir com a experiência.

A estreita igualdade entre os homens se amplia aos fins almejados, como uma semelhança fundamental entre eles, pois é dela que decorre a discordia, quando se pretende preservar e garantir sua própria preservação. O homem é naturalmente livre, de maneira a poder expressar todos os seus desejos naturais³⁴⁹. Por natureza, um homem receia a presença de outro, ao ponto de previamente não conseguir vislumbrar nenhuma garantia de segurança nas relações sociais, pois acredita que pode ser subtraído pelo outro a qualquer instante. Desse ponto de vista, a única garantia que um homem encontra em relação ao outro é a “antecipação”, pela qual pode se sobrepor ao outro e a um Estado inteiro, até que não se sinta ameaçado por ninguém. Essa concepção de Hobbes é importante para nossa tese, porque apresenta o ato de subjugar o outro, do ponto de vista da natureza, como uma manifestação do instinto de preservação que há em qualquer pessoa. Essa ação ultrapassa os limites naturais da preservação e chega ao ponto da vontade de dominação do outro, ou de todos os outros, e a união entre as pessoas ocorre em vista de submeter a todos a um poder comum que incida sobre suas liberdades irrestritas, tornando-as restritas.

Cada homem quer o respeito do outro, mesmo que isso custe o esforço de subjugá-lo, o que significa que o conflito é natural aos homens, como uma disposição da própria natureza humana, “de modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discordia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”³⁵⁰. Essas três causas estabelecem e evidenciam o estado de natureza entre os homens, ao qual Hobbes

³⁴⁸ Ver KANT, 1992a(2), p. 21-37.

³⁴⁹ Ver: MURUYAMA, Natalia. *Liberdade, lei natural e direito natural em Hobbes: limiar do direito e da política na modernidade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 32(2): 45-62, 2009.

³⁵⁰ HOBBES, op. cit., Cap. XIII, p. 75.

denomina de “guerra de todos os homens contra todos os homens”³⁵¹, e Kant denomina de “estado não jurídico, quer dizer, aquele em que não existe justiça distributiva”³⁵². O estado de guerra é algo mais complexo que o ato da batalha, isto é, da luta propriamente dita, na qual os homens se enfrentam e matam uns aos outros, sem saber muitas vezes o real motivo de sua luta. O problema que torna difícil compreender o sentido desse estado é que “[...] a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficiente conhecida”³⁵³. Dessa forma, é plausível afirmar que no estado civil, o estado de guerra estaria iminente e pronto a se estabelecer a qualquer momento, porque se refere a uma tendência natural do homem para a guerra e não apenas o ato da batalha, conforme o nos conta o próprio Hobbes: “[...] assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário”³⁵⁴. O estado de natureza é, portanto, semelhante ao estado de guerra em que o homem só pode contar com sua própria força, e o outro é a principal ameaça à sua vida e às suas posses. Esse estado é uma ameaça real e um forte obstáculo à cultura, que deve se desenvolver plenamente no estado civil.

A natureza não criou os homens com disposição para o conflito para se autodestruírem. A esse respeito, Kant defende de que a natureza fez os homens para o conflito, para que eles não se entregassem definitivamente à inércia, e para que as gerações futuras não pagassem o preço da imobilidade da geração anterior. Que a natureza criou o homem com disposição para o conflito é algo tão claro, para Kant, que mesmo com o advento do estado civil, do qual falaremos mais adiante, o homem continua sempre esperando o pior do outro, quando se arma de todas as formas contra o outro que ele ainda nem conhece. No estado civil, as armas podem já não ser mais o machado ou a espada, mas os contratos e acordos que por vezes não deixam saída para um dos lados, de onde decorre o sentido da questão colocada por Hobbes: “que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar a humanidade com seus atos como eu faço com minhas palavras?”³⁵⁵ Essas ações refletem a condição da natureza humana, não sendo, portanto, pecados morais. Chama-se a isso de estado de natureza, tanto para Hobbes quanto para Kant, justamente porque não há, ainda, nenhuma lei que proíba tais ações. Ao mesmo tempo trata-se

³⁵¹ Ibid.

³⁵² KANT, 2004, p. 168.

³⁵³ HOBBES, op. cit., Cap. XIII, p. 75.

³⁵⁴ Ibid., p. 76.

³⁵⁵ Ibid.

de uma condição de vida que precisa ser superada, justamente porque não oferece garantia nenhuma a ninguém.

Hobbes, por sua vez, defende a tese de que a justiça é um artifício criado pelo homem para superar o estado de natureza, pois “as noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões”³⁵⁶. A justiça e a injustiça são características do homem artificial, um ser no qual se transformou o homem natural quando do estabelecimento do estado civil.

Hobbes define a triste condição da natureza humana da seguinte forma; “as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho”³⁵⁷. Nesse ponto, não parece haver grande distinção entre Hobbes e Kant. Se para o primeiro o exercício da condição natural do homem é apenas a expressão do seu egoísmo, para o segundo, o exercício do egoísmo, quando o homem busca seus objetivos, é o principal artifício da natureza para a efetivação do progresso. O estado civil aparece, dessa forma, como a saída mais segura da condição de guerra de todos contra todos, sendo o cumprimento das leis o principal fator de superação do estado de natureza. É necessário, segundo a filosofia política de Hobbes, obedecer e temer o não cumprimento das leis estabelecidas em um contrato social. Isso é fundamental porque o estado civil não significa o cessar das disposições naturais do homem para o conflito. Nesse sentido, Hobbes defende a tese de que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. [...] se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros”³⁵⁸.

Ora, nem Hobbes nem Kant aceitam a tese de Aristóteles de que a associação entre os homens é uma característica da natureza humana³⁵⁹. Para Hobbes, assim como para Kant, a associação entre os homens ocorre por interesse particular de cada um, diferentemente das

³⁵⁶ Ibid., p. 77.

³⁵⁷ Ibid., p. 77.

³⁵⁸ Ibid., p. 103.

³⁵⁹ Com efeito, Aristóteles (ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992. Livro I, Cap. I, (1253a), p. 15) afirma que “[...] a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade [...] Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social”.

abelhas ou as formigas, que por natureza são sociáveis. Contudo, essa disputa encontra uma recepção positiva na filosofia da história de Kant, ou seja, o conflito tem um sentido positivo, porque evidencia a necessidade de superá-lo. Mesmo que essa disputa incorra em possíveis guerras civis, a ideia de progresso que ela carrega é evidente, porque acaba por mostrar que a natureza não criou o homem para viver na inércia. O conflito entre os seres humanos é justamente a busca do equilíbrio, e isso parece claro até mesmo para Hobbes, quando afirma que a sociabilidade entre as criaturas irracionais é natural, mas entre os homens é um pacto artificial, sendo necessário que todos os homens se submetam a um poder comum para que o pacto seja permanente. Só um pacto dessa natureza torna possível a cada homem trabalhar em vista do bem comum, que pode ser “[...] um homem ou uma assembleia de homens como representantes de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns”³⁶⁰.

O pacto entre os homens, estabelecido dessa forma, representa a construção do homem artificial, no qual todos os membros, ou seja, as instituições representadas no estado civil trabalham em benefício do todo. Todos os homens tornam-se, assim, um só homem, porque todos passam a viver sob uma única máxima: “*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*”³⁶¹. A essa união, Hobbes denomina de Estado (*civitas*), ou seja, a saída do homem do estado de natureza e consequente entrada no estado civil, ao qual cada homem deve agora obediência. O Estado é o “Deus Mortal”, “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum*”³⁶². O representante do Estado, seja um homem ou uma assembleia de homens, é denominado por Hobbes, de soberano, e representa o estabelecimento do estado civil, “[...] quando os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros”³⁶³.

Kant comprehende a passagem do estado de natureza para o estado civil da mesma forma que Hobbes, ou seja, através do contrato entre os homens que concordam em abdicar de

³⁶⁰HOBBES, op. cit., Cap. XVII, p. 105.

³⁶¹Ibid.

³⁶²Ibid., p. 106.

³⁶³Ibid.

suas liberdades irrestritas, porque não encontram qualquer obstáculo em sua frente, para adquirirem uma liberdade “limitada”, regulada por leis estabelecidas por convenção entre os homens, com a finalidade de garantir os direitos naturais.

Kant pensa os direitos naturais como universais, tomando a noção de ideia pensada na primeira Crítica como ponto de partida para essa reflexão. Os direitos naturais como a vida e a liberdade são ideais universais a serem perseguidos, e, como ideias, norteiam os conflitos humanos de todos os tipos. Embora o estado civil garanta esses direitos, a sua efetivação, tanto em Hobbes quanto em Kant, é tão somente um ideal *jusnaturalista*, ou seja, são ideais morais sem força para efetivar qualquer decisão em seu sentido. A exemplo de Hobbes, Kant procura pensar os conflitos para compreender o sentido das contradições que existem entre os homens, porque fazem parte de sua natureza. Como um ser criado para a competição, o homem percebe na vida social o quanto o outro é fundamental ao seu desenvolvimento. As contradições que se estabelecem na vida social criam a necessidade do controle social, como meio de preservar a vida, não apenas um contrato jurídico, mas como um correspondente inevitável à associação entre os indivíduos, em vista da garantia de seus direitos naturais. Esse é o sentido das disposições morais, as quais externam as paixões e afecções que constituem a natureza humana.

Para Kant, o conflito pelo conflito não apresenta nenhum sentido positivo, mas uma situação que pode ser assemelhada ao estado de natureza e, portanto, de ausência de justiça. Se a condição em que os homens se encontram é a da miséria causada pelo constante conflito de todos contra todos, conforme mostra Hobbes, não se trata de afirmar a impossibilidade do progresso moral da humanidade, mas de afirmar essa condição como um estágio necessário ao seu processo de emancipação. Para um iluminista como Kant, a natureza não dotou o homem de suas disposições naturais para condená-lo ao estado de natureza. O intuito da natureza foi torná-lo responsável pela construção do seu futuro. Decerto, há uma miséria moral que acompanha o homem desde seu nascimento e por toda sua vida. Trata-se do não respeito às diferenças, as quais primeiramente colocam os homens em conflitos. Esta miséria moral é uma condição da espécie humana, porque leva os homens a tomarem a iniciativa da discórdia no primeiro contato com os outros e da qual o homem deve buscar sair a todo instante, pelo longo caminho que a humanidade precisa percorrer em direção ao progresso de sua cultura.

Perceber o sentido da reflexão kantiana sobre a formação do estado civil, passados mais de duzentos anos da construção de sua obra marcados por guerras de todos os tipos, requer um retorno à sua reflexão sobre o problema da razão, como possibilidade de pensar uma conjectura da história humana. É fundamental perceber que o problema da filosofia da

história de Kant é racional, porque ela nos permite pensar o sentido da história humana, apesar de todas as catástrofes que assolaram o mundo até hoje. Também é necessário compreender, do ponto de vista da razão, o que Kant diz sobre o constante progresso moral da humanidade, ao afirmar: “Não sou obrigado a provar este pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar”³⁶⁴. O ponto de vista de Kant é o da razão, ou de quem faz uma conjectura, diferentemente de quem trabalha com fatos históricos e estatísticas para provar uma hipótese. Por mais que o conflito seja uma ameaça à vida humana, a análise racional da história humana mostra que, em meio aos seus conflitos de todos os tipos, o homem está avançando a cada instante. Nesse sentido, a escrita de Kant é categórica, pois não só a cultura, mas também os conflitos de todos os tipos são transmitidos às gerações futuras, conforme pode ser lido no fragmento que segue:

Com efeito, apoio-me no meu dever inato, em todo 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 podia ser tão bom como deveria – de atuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor (para o que se deve também supor a possibilidade) e que assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro³⁶⁵.

A esperança, e não a certeza, de Kant no progresso da espécie humana é afirmada como uma reflexão racional que contraria os fatos históricos que negam qualquer possibilidade de desenvolvimento moral da humanidade. Isso distingue Kant dos outros pensadores porque sua reflexão sobre a história acaba por revelar uma esperança, não religiosa, mas racional no progresso da humanidade. Para um céptico ou um dogmático a história se apresenta como a maior prova de que Kant está errado, e sua tese do progresso da humanidade não passa de um devaneio. Afinal, como acreditar em progresso depois de exemplos como Auschwitz? Por outro lado, como não enxergar um fio de esperança em exemplos como o Tribunal de Nuremberg, cujo maior objetivo foi evitar que eventos como o de Auschwitz voltassem a se repetir? A nosso ver, a filosofia da história de Kant é inteiramente comprometida com a sua filosofia crítica e, sobretudo com a sua filosofia crítica prática e, nesse sentido, é um ponto de partida importante para a reflexão dos problemas que acometeram a humanidade nos últimos duzentos anos.

A esse respeito, podemos encontrar na filosofia da história de Kant a seguinte resposta

³⁶⁴ KANT, I. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.* In. – KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992a(3). p.96.

³⁶⁵ Ibid., p. 96, 7.

aos céticos:

Ora, é possível também que da história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que, se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho que, segundo a aparência, é inútil; contudo, enquanto não for possível apenas certificar tudo isso, não me é permitido trocar o dever (como o *Liquidum*) pela regra de prudência (como o *Illiquidum*, porque é uma simples hipótese) de não visar o inexequível; e por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o gênero humano isso não pode, no entanto, causar dano à máxima, por conseguinte, também não no pressuposto / necessário da mesma numa intenção prática de que ele é factível³⁶⁶.

Kant comprehende a história como um projeto inteiramente humano, que está nas mãos do próprio homem. À natureza, coube “forjar”³⁶⁷ esse homem que deve escolher seu próprio caminho e construir sua própria história. Essas escolhas, no entanto, devem obedecer ao imperativo da moralidade, como princípio regulador das ações mesmo na situação de conflito, conforme vimos no primeiro capítulo. A natureza foi capaz de criá-lo e dotá-lo da capacidade de realizar essa tarefa, quando o forjou para o conflito, como forma de evitar a inércia. Nesse sentido, um ponto fundamental do progresso da humanidade é a construção do direito³⁶⁸ que, como produto da razão, apresenta todas as possibilidades de aplicação da lei moral no cotidiano dos homens. O direito é a instância que normatiza todas as relações dentro do Estado e assegura o lugar onde o progresso pode se desenvolver. Pela via do direito, a emancipação humana se desenvolve através da obediência a um poder comum. A realidade social dos homens exige uma ordem que emana da razão e deve exercer uma coerção à diversidade de liberdades que cada indivíduo apresenta, como um mundo em si mesmo. Portanto, quando se diz que na filosofia de Kant o conceito de direito é produto da razão, significa que ele capta a unidade dessa variedade de realidades, e o sistema do Direito deve mostrar como o indivíduo se comportar na esfera do estado civil, elevando-se da condição de homem puramente racional à condição de sujeito de direito. O direito é pensado como originário da razão, mas é, e deve ser, orientado para a prática, “é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade”³⁶⁹.

O direito deriva dos costumes, que são um conjunto de regras responsáveis pela

³⁶⁶ Ibid., p. 97.

³⁶⁷ Ver KANT, 1992a(2).

³⁶⁸ Deve-se entender por “construção do direito”, aqui, o direito como um produto da cultura humana (Ver a esse respeito: REALE, M. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.).

³⁶⁹ KANT, 2004, p. 43.

disciplina do homem livre, mas que deve ser ordenado pelo Estado. A liberdade proporcionada pelos costumes distingue o lugar que o homem social ocupa no estado civil, do mundo da natureza, no qual este homem só contava com a própria força para garantir uma liberdade irrestrita³⁷⁰, e que não era capaz de garantir a própria vida.

As obrigações que as leis estabelecidas no estado civil impõem emanam da razão e por esse meio, o homem passa da condição de indivíduo absolutamente livre a sujeito de direitos e responsabilidades, devendo agora ser um observador das regras do estado civil. Viver no estado civil passa a ser uma necessidade e as leis da liberdade devem ser cumpridas, em vista da manutenção do Estado, o qual representa a liberdade de cada um. A vida do homem agora deve regida pelas leis moral e jurídica³⁷¹.

3.2. Dois conceitos de liberdade: como ausência de impedimento e como autodeterminação

É importante observar o que diz Bobbio sobre essa nova forma de liberdade (civil), pensada por Kant. Não há uma distinção clara, na filosofia política de Kant, entre liberdade em sentido liberal e liberdade em sentido democrático. Bobbio destaca que há uma tentativa de conciliação entre as duas concepções de liberdade, uma entendida como “ausência de vínculos”, a qual ele denomina liberal, e outra que estabelece a “liberdade como autodeterminação”, a qual ele caracteriza como democrática³⁷². Para Bobbio, essa distinção é evidente, a saber: “a primeira tende a ampliar a esfera da autodeterminação individual, restringindo ao máximo possível a esfera do poder coletivo; a segunda tende a ampliar a esfera da autodeterminação coletiva, restringindo ao máximo possível a regulamentação de tipo heteronômico”³⁷³. Essas duas concepções aparecem entrelaçadas nas concepções modernas de Estado, ou seja, “aquilo que um homem é capaz de decidir sozinho, que seja deixado à livre determinação do seu querer; lá onde é necessária uma decisão coletiva, que ele participe de modo que também esta seja ou pareça ser uma livre determinação do seu querer”³⁷⁴. As duas concepções são interpretadas por Bobbio como garantias da liberdade: a primeira visa estabelecer limites ao Estado em relação aos indivíduos; a segunda visa garantir

³⁷⁰ Cf. BOBBIO, N. *Direito e estado no pensamento de Immanuel Kant*. 2^a ed. Trad. Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1992.

³⁷¹ Cf. Ibid.

³⁷² BOBBIO, N. *Kant e as duas liberdades*. In. – BOBBIO, N. *Teoria geral da política e as lições dos clássicos*. Trad. Manoela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000a. p. 102.

³⁷³ Ibid., p. 102, 3.

³⁷⁴ Ibid., p. 103.

que nenhuma lei seja estabelecida de cima para baixo, mas sempre a partir da participação de todos que formam o Estado. Quando essas duas formas de liberdade se encontram em Kant, criam um problema de interpretação, o qual Bobbio tenta evidenciar, conforme pode ser lido na seguinte passagem:

Kant se vale de ambos os conceitos de liberdade, sem jamais distingui-los claramente; e ao levar a crer, através de definição explícita, que utiliza o termo liberdade no sentido rousseauiano de autonomia, e autodeterminação coletiva, não permite que se perceba com clareza que a liberdade por ele invocada e elevada a fim da convivência política é a liberdade como não-impedimento, a liberdade individual³⁷⁵.

Bobbio não nega que Kant se inspire em Rousseau para definir o “contrato originário”. Na definição de Rousseau podemos ler que “a passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava.”³⁷⁶ Kant, por sua vez, concebe o estabelecimento do Estado civil como um avanço considerável na efetivação da emancipação humana sem, no entanto, aceitar que o estado de natureza seja um fato, mas uma ideia da razão, conforme pode ser lido numa passagem do opúsculo *Sobre a expressão corrente*³⁷⁷:

[...] um *contrato originário* no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade. – Mas neste contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como *facto* (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de provar-se a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entramos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente um tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição civil / já existente. Mas é uma *simples ideia* da razão, a qual tem, no entanto a sua realidade (prática) indubitável [...].

Kant não é um defensor da democracia, embora a influência de Rousseau em seu pensamento seja defendida por muitos de seus comentadores. O contrato ao qual Kant se refere é o estabelecimento de leis por parte do governante (que pode ser um Rei) como se o

³⁷⁵ Ibid., p. 105.

³⁷⁶ ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social: princípios do direito político*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 25.

³⁷⁷ KANT, 1992a(3), p. 82, 3.

povo tivesse escolhido e aprovado em votação. O governante deve estabelecer leis que o povo mesmo imporia sobre si, se lhe fosse dada a liberdade de escolher. É neste ponto que Bobbio identifica a confluência das duas formas de liberdade no pensamento de Kant: a liberal e a democrática. Contudo, deve-se lembrar que a forma de Estado eleita por Kant, como a única capaz de garantir a autonomia da liberdade do indivíduo, é a República e não a democracia.

Kant trata com cuidado o tema do republicanismo, para distingui-lo da democracia. Nesse sentido, ressalta que a forma de um Estado pode apresentar duas classificações: (i) na primeira classificação encontram-se as pessoas que detém o poder do Estado. Esta primeira classificação divide-se em três regimes de governo: 1) a autocracia, representada pelo poder do princípio; 2) a aristocracia, representada pelo poder da nobreza; e 3) a democracia, representada pelo poder do povo. (ii) A segunda classificação refere-se ao modo de governar o Estado, a qual se divide em duas formas: 1) uma das formas de governo é a republicana, caracterizada pela separação dos poderes executivo e legislativo; 2) a outra forma de governo é a despótica, que se caracteriza pelo poder absoluto do governo, isto é, pela situação em que o governo executa as leis que ele mesmo cria, sem a participação daqueles que estão sob suas decisões³⁷⁸.

A democracia seria uma forma despótica de governo, segundo Kant, porque não garante a participação de todos nas decisões dos rumos do Estado. Na democracia, todos (que não são todos, porque pode ser tão somente uma maioria) podem decidir contra um. Este último não participa da decisão contra ele mesmo, e se participasse, possivelmente decidiria a seu favor e contra a maioria. Estabelece-se, dessa forma, uma contradição com a liberdade geral, porque alguns não podem não decidir nas deliberações referentes às decisões do Estado. Nesse sentido, Kant defende que, “toda forma de governo que não seja *representativa* é, em termos estritos, uma *não-forma*, porque o legislador não pode ser ao mesmo tempo executor da sua vontade numa e mesma pessoa”³⁷⁹. Dificilmente uma afirmação poderia se mais clara e contundente contra a famosa crítica de Rousseau à representação como alienação de direitos.

Kant procurar evitar uma confusão, que é muito comum e parece inevitável, entre as definições de constituição republicana e constituição democrática. República é forma de governo e democracia é regime³⁸⁰. A democracia se caracteriza principalmente pelas suas promessas de participação popular e a república se caracteriza pela sua efetiva participação

³⁷⁸ KANT, I. *A paz perpétua*. In. — KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992a(4).

³⁷⁹ Ibid., p.130, 1.

³⁸⁰ Cf. BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 2003.

popular³⁸¹. A opção de Kant pela república se deve ao fato da separação dos poderes que essa forma de governo comporta. O republicanismo separa os poderes em executivo, que é o governo, do legislativo, aquele cria as leis e fiscaliza a sua execução por parte do governo. Esses poderes limitam um ao outro. O executivo cumpre as leis que o legislativo cria, e o legislativo obedece às execuções das leis por parte do executivo. O despotismo é divergente de tudo isso, porque executa as leis que ele mesmo cria, incluindo a democracia, podendo manejá-lo. O Estado como um todo passa a ser uma propriedade do governo. O republicanismo, para Kant, garante a participação de todos, de forma que até mesmo uma monarquia pode estabelecê-lo. Pois, na monarquia, é “[...]possível que adotem um modo de governo conforme com o *espírito* / de sistema representativo como, por exemplo, Frederico II ao dizer que ele era simplesmente o primeiro servidor do Estado, ao passo que a constituição democrática torna isso impossível porque todos querem ser soberano”³⁸².

A defesa que Kant apresenta de Frederico II parece levar em conta a situação política de sua época³⁸³. Quanto mais concentrado o poder, maior é a sua possibilidade de representar os interesses do povo. A defesa do governo de Frederico II, para afirmar sua opção pelo republicanismo, fica ainda mais evidente na seguinte passagem: “Por tal razão, / chegar a esta única constituição plenamente jurídica é mais difícil na aristocracia do que na monarquia e é impossível na democracia, a não ser mediante uma revolução violenta”³⁸⁴.

A república é, para Kant, o único modo de governo compatível com a liberdade jurídica de um povo, dentro e fora do Estado. Só a forma republicana de governo pode garantir o direito das gentes, conforme pode ser lido no título do “segundo artigo definitivo para a paz perpétua”: “O direito das gentes deve fundir-se numa federação de Estados livres”³⁸⁵, ou seja, entendidos como republicanos.

A opção pela República como forma de governo evidencia a defesa da liberdade individual como não-impedimento segundo a concepção da doutrina liberal. Nesse sentido, o direito é um imperativo, definido por Kant como “o conjunto das condições sob as quais o

³⁸¹ Cf. BOBBIO, 2000.

³⁸² KANT, 1992a(4), p. 131.

³⁸³ “[...] Frederico II se tornou uma espécie de lenda, retratado como uma benevolente figura paterna e um governante popular que não hesitaria em fazer pausas em suas viagens para conversar com camponeses cavando batatas. É preciso se observar que os camponeses não estavam em posição de opor nenhuma resistência às exigências de um governo centralizado, por exercerem uma condição fraca e oprimida no sistema de *Gutscherrschaft* (no qual os nobres agrários tinham direitos jurídicos e políticos significativos com relação a seus camponeses não livres) predominante a Leste do rio Elba” (FULBROOK, Mary. *História concisa da Alemanha*. Trad. Barbara Duarte. São Paulo: EDIPRO, 2012. p. 95).

³⁸⁴ KANT, 1992a(4), p. 131.

³⁸⁵ Ibid., p. 132.

arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade”³⁸⁶. A esse imperativo segue-se a afirmação de que “[...] aquele que me coloca impedimentos comete perante mim um ato injusto; pois que esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais”³⁸⁷.

A definição de liberdade que Kant apresenta na *Metafísica dos Costumes* é uma influência da doutrina liberal e se mostra em acordo como autonomia individual e coletiva. Liberdade, segundo a definição do direito, é agir sem impedimento, sem obstáculos, mesmo quando se trata de estabelecer o que pertence a cada um, conforme pode ser lido na definição de posse, apresentada por Kant na *Metafísica dos costumes*³⁸⁸: “o meu exterior é aquilo cujo uso me não pode ser impedido sem me lesar, mesmo que eu não esteja já na sua posse (não detenha o objeto)”.

Na interpretação de Bobbio, Kant concilia perfeitamente coação e direito com a finalidade de afirmar a liberdade individual, isto é, ele nega a antítese da liberdade estabelecendo uma síntese, ou a superação, daquele conflito. A concepção de direito em Kant abre o caminho da concepção liberal de liberdade em seu pensamento. Nesse sentido, concordamos com a interpretação de Bobbio, ao defender a hipótese de que o fim do Estado, na concepção kantiana, “não é a felicidade, mas a liberdade garantida pelo direito”³⁸⁹. O motivo é que “quando Kant afirma que o fim (*suprema lex*) do Estado é a liberdade, entende dizer a liberdade individual, ou, para usar uma contraposição já conhecida, a liberdade *a partir* do Estado, e não mais a liberdade *no* Estado”³⁹⁰.

Essa interpretação de Bobbio reforça nossa tese de que a filosofia da história de Kant se refere à emancipação do indivíduo, que se torna mais evidente a medida que as leis que regulam o antagonismo se aperfeiçoam, tanto no âmbito interno, quanto âmbito externo do Estado. Bobbio conclui que, embora a definição kantiana de liberdade se aproprie, em alguns momentos, de termos rousseauianos, a inspiração para o sentido do conceito de liberdade que perpassa toda a sua obra é liberal, a qual deve ser ampliada ao âmbito internacional para que seja possível compreender cada Estado como uma pessoa individual e, dessa forma, o estado de natureza entre estes seja superado, como veremos a seguir.

³⁸⁶ KANT, 2004, p. 43.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Ibid., p. 73.

³⁸⁹ BOBBIO, 2000, p. 110.

³⁹⁰ Ibid., p. 111.

3.3. O estado republicano e a paz internacional.

O estado republicano não deve se restringir apenas ao âmbito interno dos Estados, sendo necessário que sua forma seja ampliada ao âmbito internacional e supranacional como possibilidade de superação do estado de natureza entre os Estados. Esta é a proposta que Kant apresenta em *À Paz Perpétua* (1795), a qual suscita as seguintes questões: a quem interessa a questão da paz perpétua? Aos homens em geral, que muitas vezes não se interessam por questões relativas à política, ou apenas aos representantes dos Estados? Aos políticos de uma maneira geral, que muitas vezes legislam sem ouvir o povo que os elegeu? Ou apenas aos filósofos idealistas, que procuram pensar o mundo como ele deve ser em detrimento de como ele é?³⁹¹

A reflexão sobre o futuro da paz é sempre uma conjectura, porque se refere a uma proposta de paz entre os Estados do mundo todo, embora este mundo todo, para Kant, se resumisse aos países europeus de sua época. Não é uma proposta de dissolução dos Estados existentes, mas de como cada Estado deve agir se pretende, no futuro, garantir a sobrevivência de seu povo e, consequentemente da espécie humana. Por isso, na filosofia de Kant a paz perpétua³⁹² é apenas um projeto filosófico, uma ideia da razão para fundamentar uma teoria da política internacional.

O primeiro passo ao estabelecimento da paz duradoura entre os homens é aceitação, por parte dos países membros, de leis em comum que possam incidir e inspirar as constituições particulares de cada país membro de uma federação de Estados livres. Trata-se de um contrato jurídico, como pode ser lido na *Metafísica dos costumes*³⁹³: “pode dizer-se que a instituição universal e duradoura da paz não constitui apenas uma parte, mas o fim último na sua globalidade da doutrina do Direito nos limites da simples razão”.

No seu projeto filosófico de paz, Kant aponta seis artigos fundamentais que podem levar os Estados a refletirem se vale a pena iniciar uma guerra ou se não é mais lucrativo evitá-la, tendo em vista que preservar seu povo pode ser a melhor atitude para o seu comércio. Os acordos entre os Estados que pretendem acabar com a guerra e evitar que outras possam

³⁹¹ Há uma observação importante de Volker Gerhardt a esse respeito, a saber: “O título e o conteúdo do escrito evidenciam que a instauração e garantia da paz são o tema propriamente dito de Kant. Mas certamente não diminuímos o valor do seu tratado, se afirmarmos que a sua explanação desse tema pode ser lida como um *exemplo* de uma teoria da política: o projeto filosófico kantiano *À paz perpétua* contém uma *teoria da política* – uma teoria, que não foi percebida até hoje” (GERHARDT, Volker. *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À paz perpétua*. In. – ROHDEN, Valério (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997. p. 40).

³⁹² Cf. KANT, 1992a(4).

³⁹³ KANT, 2004, p. 244.

vir a acontecer, precisam impedir qualquer lacuna e exceção ao estabelecimento de um conflito³⁹⁴.

O que Kant pretende enfatizar é que um Estado se define como o espírito de seu povo, como um direito desse povo e não deve ser adquirido por outro, como se fosse um objeto. A alienação de um Estado é uma ação contrária ao conceito de liberdade. Nesse sentido, os seis artigos preliminares desse projeto de paz, embora sejam todos proibitivos, precisam ser pensados em dois grupos, sendo um em sentido estrito (*leges estrictae*) e outro em sentido amplo (*leges latae*). O primeiro grupo compreende os artigos 1, 5 e 6 e demanda uma aplicação imediata; o segundo grupo é formado pelos artigos 2, 3 e 4 e permite que sua aplicação se dê progressivamente. A proposta do conjunto de artigos preliminares não se dirige apenas àqueles que se encontram no comando de um Estado, mas visam alcançar principalmente o povo desse Estado, o qual deve, com o advento do estabelecimento do estado republicano, escolher aquele que vai governar e se fazer ouvir quanto às decisões de seu Estado.

3.3.1. As condições negativas de realização do direito internacional: os artigos preliminares³⁹⁵

3.3.1.2. Leis estritas

As leis estritas são formadas pelos artigos 1, 5 e 6. Nesse sentido, o primeiro artigo preliminar para a paz perpétua apresenta uma proibição de aplicação imediata ao afirmar que “não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura”³⁹⁶.

³⁹⁴ Cf. KANT, 1992a(4).

³⁹⁵ Para Georg Cavallar, os seis artigos preliminares e definitivos de *À paz perpétua*, revelam um desdobramento mais elaborado do imperativo categórico kantiano, a saber: “O acordo preliminar esclarece inicialmente as condições necessárias para o término do estado bélico e para o tratado de paz. Está certo que a paz preliminar ou provisória [*Vorfrieden*] ainda não exclui a guerra, mas proíbe determinados atos, que estão em contradição com a ideia de uma comunidade jurídica e, por conseguinte, com uma comunidade pacífica de povos livres. Ela cria a base em cima da qual são criadas no tratado definitivo as condições, que são necessárias para a efetivação da própria paz”. (CAVALLAR, Georg. *A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À paz perpétua*. In. – ROHDEN, op. cit., p. 79.).

³⁹⁶ KANT, 1992a(4), p. 120.

Os acordos entre os Estados que pretendem acabar com a guerra e evitar que outra possa vir a acontecer, precisam impedir qualquer lacuna e exceção ao estabelecimento de um conflito. Essa condição é fundamental para que a paz não seja apenas um armistício. Esse primeiro artigo estabelece como lei que um Estado deve ser reconhecido como o espírito de um povo e, portanto, como direito natural de um povo a não ser tomado como prêmio de uma batalha perdida. Como expressão da cultura de um povo, o Estado não deve e não pode ser alienado, porque isso seria contrário ao progressivo desenvolvimento moral da humanidade. Nesse sentido, a paz não deve ser entendida e estabelecida como uma pausa para que os estados em guerra possam recuperar o fôlego e retomar a batalha em seguida. Portanto, é condizente com essa proposta de paz que o fim da batalha seja estabelecido imediatamente, como ponto de partida para as discussões que estabelecerão as regras necessárias à paz duradoura.

Na mesma linha de pensamento, o quinto artigo, que compõe o conjunto de leis estritas, propõe que um país endividado e que apresente sérias dificuldades para garantir os direitos fundamentais de seu povo, não deve sofrer intromissão de outros países sem a devida autorização de seus dirigentes e de seu povo. O artigo diz o seguinte: “Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado”³⁹⁷. Este artigo estabelece o princípio da soberania nacional no âmbito interno, legitimando as decisões que venham a ser tomadas internamente por um povo, e no âmbito externo, delimitando o espaço que deve ser ocupado por cada um. Da parte de Kant, esse artigo representa uma prevenção ao futuro incerto que poderia decorrer dos ideais revolucionários da França. De fato, a preocupação de Kant procedia, porque a França, em nome dos princípios da revolução se imiscuiu pela força nos assuntos de outros Estados.

Mesmo defendendo a tese de que o homem tem por natureza disposições que podem levá-lo a buscar ampliar seu domínio e que, para isso, pode até mesmo tomar por meio da guerra outros Estados, Kant rejeita a tese de que o sangue derramado de outra pessoa seja o meio para que alguém possa alcançar seus fins. A intervenção nas decisões internas de um Estado, e a imposição de ideais revolucionários por meio da guerra devem ser proibidas imediatamente, como meio de assegurar a paz. O motivo é que se a “luta interna não está ainda decidida, a ingerência de potências estrangeiras seria uma violação / do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna; seria, portanto, um escândalo, e poria em perigo a autonomia de todos os Estados”³⁹⁸.

³⁹⁷ Ibid., p. 123.

³⁹⁸ Ibid.

O sexto artigo preliminar traz a conclusão dos fundamentos proibitivos de aplicação imediata para o estabelecimento da guerra, a saber: “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego no outro Estado de *assassinos (percussores), envenenadores (venefici)* a *rotura da capitulação, a instigação à traição (perduellio)*, etc.”³⁹⁹. Os Estados devem convencer-se de que a paz é o caminho da emancipação de todos os Estados, em todos os sentidos. Kant, dessa forma, recorre à teoria da guerra justa, precisamente a sua característica de guerra-meio, não para aceita-la, mas para mostrar como seus pressupostos não resistem à crítica da razão:

[...] a guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado de natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito; na guerra, nenhuma das partes se pode declarar inimigo / injusto (porque isto pressupõe já uma sentença judicial). Mas o seu desfecho (tal como nos chamados juízos de Deus) é que decide de que lado se encontra o direito [...].”⁴⁰⁰

Numa guerra entre estados não pode haver um Estado injusto, porque estão em conflito. Kant não reconhece a doutrina medieval da guerra justa, porque aceita a doutrina moderna de que toda guerra é justa quando é decretada pela autoridade legítima. Neste sentido, nenhum Estado é injusto, porque se assim fosse a doutrina da guerra justa contra um inimigo injusto pode levar até o extermínio do inimigo⁴⁰¹.

Consequentemente, não há justificativa para que um Estado seja subjugado, caso tenha perdido a batalha, porque numa relação de inferioridade de um Estado em relação ao outro, a paz é uma mera quimera, conforme pode ser lido ainda no mesmo raciocínio:

Daqui se segue, pois, que uma guerra de extermínio, na qual se pode produzir o desaparecimento de ambas as partes e, por conseguintes, também de todo o direito, só possibilitaria a paz perpétua sobre o grande cemitério do

³⁹⁹ Ibid., p. 124.

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ Kant entende a guerra como meio de estabelecimento do direito, isto é, como meio do qual um Estado dispõem para força o outro a entrar num acordo que supere o estado de natureza entre eles. Nesse sentido, a “guerra-meio” é uma forma de garantia da paz, conforme a definição apresentada por Bobbio (BOBBIO, N. *O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003. p. 119): “A paz pretendida pelo direito é aquela no interior de um grupo social. Mas a sociedade humana é composta, ou mais precisamente foi composta até agora, por muitos grupos humanos. Esses grupos, entrando em conflito entre si muitas vezes, demonstram pretensões uns em relação aos outros: um dos modos de impor uma pretensão, cuja satisfação não pode ser obtida com negociações ou meios de pressão psicológica, é a violência organizada, ou mesmo a guerra”. Sobre a doutrina da “guerra justa” ver também: ZOLO, Danilo. *A guerra como crime*; TOSI, Giuseppe. *Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: sec. XVI*. *Verba Juris*, 5 (2006), pp. 321-372 e pp. 277-320.

gênero humano. Por conseguinte, não deve absolutamente permitir-se uma semelhante guerra nem também o uso dos meios que a ela levam⁴⁰².

Neste trecho, Kant defende que, mesmo em guerra, os Estados devem se respeitar mutuamente, pois embora pareça contraditório, a guerra, caso seja inevitável, deve ser um meio para se estabelecer o direito. Dessa forma, não há nenhuma contradição nessa proibição, sendo impossível, sem ela, que a paz seja estabelecida, porque “no estado de natureza dos Estados, o direito à guerra (às hostilidades) é a forma lícita através da qual um Estado faz valer o seu direito pela própria força contra um outro Estado, quando se sinta lesado por este”.

A questão central que a guerra apresenta é justamente a superação do Estado de natureza entre os Estados. Portanto, os artigos preliminares 1, 5 e 6, precisamente, afirmam a cessação imediata do conflito, como forma de garantir que não se aniquilem mutuamente. Mas, a superação definitiva desse estado de natureza entre Estados, exige a consideração de outros artigos que, embora sejam definitivos, não podem ser aplicados imediatamente, sendo necessário que sua aplicação se dê a médio e longo prazos, conforme mostraremos a seguir, ao tratarmos dos artigos 2, 3 e 4.

3.3.1.3. Leis amplas

Os artigos preliminares 2, 3 e 4 formam o conjunto de leis proibitivas “amplas” (*leges latae*), as quais impõem uma proibição a médio e longo prazos, porque reconhecem a necessidade se observar a viabilidade prática de sua aplicação. Nesse sentido, o segundo artigo preliminar afirma que “nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação”⁴⁰³. Um Estado é o que expressa a cultura de um povo, os seus costumes e a sua moral.

Mori chama a atenção para o fato de que o contexto europeu daquela época influencia diretamente essa reflexão de Kant: “essa afirmação reflete obviamente um contexto muito amplo, que vai do reconhecimento *jusnaturalista* da personalidade jurídica dos Estados à explícita reivindicação do princípio de autodeterminação do povo proveniente das revoluções americana e francesa”⁴⁰⁴. Kant está afirmando não só a autonomia jurídica, mas também a autonomia moral de um Estado, pois transmiti-lo a outro Estado, no sentido de tornar esse

⁴⁰² KANT, 1992a(4), p. 124.

⁴⁰³ Ibid., p. 121.

⁴⁰⁴ MORI, Massimo. *A paz e a razão: Kant e as relações internacionais: direito, política, história.* Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2012. p. 208.

outro seu governante, seria permitir que sua cultura também fosse determinada pelo proprietário. Isto seria o fim de um povo, porque seria o fim de sua cultura. Pois, “[...] enxertá-lo noutro Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa contradizendo, por conseguinte, a ideia do contrato originário, sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo”⁴⁰⁵. Kant se posiciona contra os países europeus que buscaram ampliar seu patrimônio a partir da imposição de sua cultura aos países dominados. É dessa capacidade que alguns países dispõem para subjugar outros que decorre o sentido do terceiro artigo preliminar para a paz perpétua: “Os exércitos permanentes (*Miles perpetuus*) devem, com o tempo, desaparecer totalmente”⁴⁰⁶. Quanto maior o número de membros de um Estado, maior será o exército e sua capacidade de subjugar os outros, que são menores em tamanho e em poder bélico, de forma que o exército permanente evidencia o estado de guerra de todos contra todos, porque também os outros Estados não ficarão parados à espera de serem conquistados. O conceito de guerra pensado por Kant é bem mais amplo que o momento de uma batalha. Ele considera como estado de guerra a preparação constante para o conflito, isto é, a guerra iminente pode repercutir no desenvolvimento de um país, de um povo, tanto quanto o conflito propriamente dito. Os custos de um exército são altos para qualquer Estado. Mesmo duzentos anos depois do projeto filosófico de Kant, a deflagração da guerra é, muitas vezes, o meio de compensar os custos dos investimentos em tecnologia bélica, que devem ser supridos com a tomada de posse das riquezas do país conquistado, ou pela imposição de uma escravidão econômica, como se pode observar na contemporaneidade. O projeto filosófico para uma paz perpétua tem em vista estabelecer uma paz que seja capaz de evitar essa dimensão que o conceito de guerra pode alcançar. Portanto, a rejeição à ideia de um exército permanente é uma prevenção e contraposição ao uso de homens, por parte do Estado, como se fossem máquinas de matar e de morrer em nome de uma causa que muitas vezes se desconhece, isto é, “[...] uso que não pode harmonizar bem com o direito da / humanidade na nossa própria pessoa. Uma coisa inteiramente diferente é defender-se e defender a Pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos realizado periodicamente”⁴⁰⁷. Kant aparece neste artigo como um crítico severo da transformação de cidadãos em soldados de guerra. Sendo o homem o fim de suas próprias ações e, sendo o Estado a expressão do espírito de um povo, parece contraditório que um Estado se afirme sobre outro Estado por meio de

⁴⁰⁵ KANT, 1992a(4), p. 121.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 121.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 122.

seus cidadãos. As proibições afirmadas pelos segundo e terceiro artigos expressam um “imperativo *a priori* da razão”⁴⁰⁸, porque afirmam a autonomia do indivíduo e do Estado como pessoas morais. A dimensão permissiva desse terceiro artigo apresenta certo problema de compreensão, pelo fato de que “no caso da soberania desprovida de título jurídico, a suspensão da aplicação da proibição encontra sua justificativa na própria exigência de defender o direito: a procura prematura de um direito perfeito poderia comprometer também sua realização imperfeita, levando a uma condição de não-direito”⁴⁰⁹. Neste ponto parece clara a consciência de Kant dos limites do ideal racional e, portanto, a permissão (a prorrogação) não é estabelecida apenas racionalmente, mas principalmente pelas condições que a realidade social apresenta⁴¹⁰.

O quarto artigo preliminar propõe evitar que um Estado se endivide e que seja necessário o estabelecimento da guerra para não pagar essa dívida. Diz o artigo: “Não se deve emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior”⁴¹¹. O sentido da proibição permissiva aqui se torna claro quando se atenta para o problema da guerra que as dívidas públicas podem financiar. A ressalva de Kant é de que uma dívida não leve dois ou mais Estados à guerra e que o pagamento por parte do Estado vencido não se dê na exploração de seu povo.

3.4. As condições positivas de realização do direito internacional: os artigos definitivos

Os três artigos definitivos têm a função de estabelecer as condições positivas para a realização do direito internacional. O pressuposto kantiano é o de que o estado de guerra é latente, visto que o substantivo paz no título da obra já demonstra que esta ainda não é uma situação consolidada. O estado de guerra é a situação de ausência de justiça e todo o conjunto de leis que devem garantir o exercício da justiça. A guerra, ou o estado de guerra, não representa uma constante explosão de hostilidades, pois pode ser representada unicamente pela ameaça constante dessa explosão. Por esse motivo, a luta pela instauração da paz deve ser constante e só um ordenamento jurídico bem estabelecido pode garantir o fim das hostilidades, não como um fim momentâneo, mas como uma situação que garanta a

⁴⁰⁸ MORI, 2012, p. 211.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Cf. Ibid.

⁴¹¹ KANT, 1992a(4), p. 122.

permanência da vida e do convívio social⁴¹².

É nesse sentido que o primeiro artigo definitivo afirma: “A constituição civil em cada Estado deve ser republicana”⁴¹³. A constituição republicana é a única que pode garantir a relação direta do indivíduo com o Estado, no sentido em que apenas neste, o sujeito pode encontrar a necessária representação como membro do Estado. Numa passagem do seu projeto de paz, Kant define essas características afirmando que o ponto de partida é o princípio da *liberdade*, a partir do qual todos devem ser considerados livres e, dessa forma, se afirmarem como “membros de uma sociedade (enquanto homens)”. A liberdade que garante a todos a condição de membros do Estado também estabelece a dependência que cada homem tem de todos os outros e, portanto, se faz necessário que uma única legislação se sobreponha a todos tornando-os sujeitos de direitos. Os homens deixam a condição anterior de homens em geral, isto é, de homens que não reconhecem leis em comum, e passam a integrar a comunidade de súditos que trabalham para o Estado. Dessa forma, esse contrato originário eleva os homens à condição de cidadãos, estabelecendo entre eles a lei da *igualdade*, no sentido de que são todos interdependentes, sendo necessário associarem em vista de uma bem comum, a saber, a liberdade. Se a única igualdade entre os homens é a condição natural estabelecida por seu nascimento, a república é a única constituição que, segundo a interpretação de Kant, implica na permanência dessa igualdade⁴¹⁴.

A constituição republicana, segundo a concepção kantiana, é a única capaz de levar a humanidade à paz perpétua, porque o objetivo da paz está na sua origem e na sua finalidade. A hipótese racional kantiana é a de que apenas nesta forma de constituição todos são livres, enquanto dependem uns dos outros sem exceção e, portanto, todos são iguais⁴¹⁵. Contudo, Kant sabe muito bem que o estabelecimento desta ideia de paz não é um empreendimento fácil, como não é fácil o estabelecimento da guerra se o governante agir, em relação, como se tivesse consultado o seu povo a esse respeito. Pode-se deduzir da hipótese kantiana que hão de pesar as consequências da guerra para que tomem a decisão contrária ao seu

⁴¹² Eduardo Rabossi apresenta a seguinte interpretação a esse respeito: “Pero se puede dar al Proyecto una lectura más específica. Puede pensarse que el género literario adoptado por Kant fue circunstancial pues él lo importante era plantear el problema de la paz y darle una respuesta fundada. El problema es como lograr que los estados no apelen a la guerra como un recurso legítimo y la respuesta adecuada debe basar la exclusión de la guerra en un argumento filosófico que enfatice las obligaciones morales de los estados” (RABOSSI, Eduardo. *Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita*. In. – ROHDEN, op. cit., p. 180, 1.).

⁴¹³ KANT, 1992a(4), p. 127.

⁴¹⁴ Cf. Ibid.

⁴¹⁵ A aposta de Kant na forma republicana deve ao fato de que “a constituição republicana está de acordo com a razão, tem caráter essencial, e deve contar com instituições que garantam continuamente a realização do direito” (TERRA, R. R. *A política tensa: ideia de realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 69.).

estabelecimento. Mas a guerra não encontra a mesma dificuldade numa constituição em que o povo, como um todo, não é consultado. Eis o sentido da constituição republicana: o Estado não tem proprietário, apenas membros livres e dependentes uns dos outros e iguais em direitos e deveres.

Com efeito, o estado de natureza que existe entre os homens, como condição de sua natureza humana, pode também ser observado entre os Estados, quando divididos por fronteiras, de tal forma que não podem se dispersar ao infinito a ponto de evitar a convivência com seus vizinhos. Assim como os homens, os Estados são obrigados, pela sua demarcação, a conviverem juntos, como um estabelecimento de uma etapa fundamental para o desenvolvimento da ideia de progresso da humanidade. Essa convivência obrigatória deve ser superada com a entrada de ambos numa constituição civil entre Estados, como meio de a individualidade de cada um, e deve ter a estrutura de uma federação de Estados, a qual é capaz de garantir a liberdade individual de cada Estado, para evitar até mesmo que um Estado se sobreponha aos demais, formando um superestado e constituindo uma contradição ao direito das gentes.

O segundo artigo definitivo para a paz perpétua afirma que “o direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres”⁴¹⁶, a qual pode ser interpretada como uma etapa do processo de emancipação humana. A sua não realização é uma contradição ao desenvolvimento moral da humanidade, haja vista que é a própria contradição entre os Estados, considerados como indivíduos singulares, que cria a necessidade da união civil entre Estados a qual pretende superar. Os Estados, assim como os homens, demonstram enorme dificuldade para associar-se, devido os choques ocasionados pelas diferentes culturas, o que ameaça a todo instante a soberania de cada Estado. Essa dificuldade de associação leva cada Estado à colocar “a sua soberania precisamente em não se sujeitar a nenhuma coação legal externa e o fulgor do chefe de Estado consiste em ter à sua disposição muitos milhares que, sem ele próprio se pôr em perigo, se deixam sacrificar por uma coisa que em nada lhes diz respeito”⁴¹⁷.

O direito à guerra aparece, conforme Kant está tentando mostrar, como a justificativa de frear os impulsos da natureza humana que submete os mais fracos ao poder dos mais fortes. A guerra seria, nesse sentido, um meio de criação do direito⁴¹⁸, apesar de os Estados se conflitarem em nome da garantia da soberania. A disposição natural de garantir o que é seu

⁴¹⁶ Ibid., p. 132.

⁴¹⁷ Ibid., p. 133.

⁴¹⁸ Cf. BOBBIO, 2003.

impulsiona o homem a considerações morais com os outros. Essa relação que se estabelece em vista da necessidade de garantir o que é seu pode ser chamada de superação do estado de natureza. A guerra nesses casos aparece como um meio de construção do direito. Esse meio, no entanto, não garante a paz como uma situação permanente, mas apenas momentaneamente até que os Estados conflitantes possam se restabelecerem da batalha anterior. Por meio da guerra se pode garantir um tratado de paz, o que não significa superar o estado de guerra. Só uma federação de paz pode eliminar o estado de guerra porque “[...] não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coação⁴¹⁹”.

A federação entre Estados é um projeto grandioso da filosofia política e jurídica de Kant, portanto, não se trata de uma ação de realização imediata, porque cada Estado deve decidir por sua conta aderir ao projeto. A recusa à adesão ao projeto de paz pode até ser adiada, mas não cancelada permanentemente. A adesão de todos os Estados é uma hipótese racional desse projeto que deve começar com a participação de alguns poucos países e expandir-se a todos os outros como uma consequência racional do desenvolvimento do progresso moral da humanidade.

Do ponto de vista racional, parece ser suficientemente claro a afirmação de que um Estado não é capaz de sobreviver sozinho após os avanços que a espécie humana apresenta desde sua situação mais rude. Essa situação pode ser observada por Kant em sua época, como duzentos anos depois por todos aqueles que se interessam por sua obra. Um Estado pode até garantir a harmonia interna entre seu povo, mas não há como garantir a harmonia externa entre eles e os povos de outros Estados sem que esteja engajado em uma federação de paz que tenha a pretensão de se estender a todos os outros Estados. A federação de paz é a expressão mais avançadas dos direitos das gentes, e pode ser lida na filosofia de Kant na seguinte passagem:

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem sem leis, e formar um *Estado de povos (civitas gentium)*, que (sempre, é claro, em aumento) / englobaria por fim todos os povos da Terra⁴²⁰.

⁴¹⁹ KANT, 1992a(4), p. 135.

⁴²⁰ Ibid., p. 136.

A federação de paz entre os Estados é uma prerrogativa da razão, uma conjuntura que os diferentes Estados podem ou não adotar. A não adesão à tese racional da paz pode apresentar consequências sem precedentes para a espécie humana, tendo esta que encontrar sua paz apenas no grande cemitério da espécie humana.

A esse respeito, Bobbio chama a atenção para o fato de que a busca do direito por meio da guerra não tem a mesma força que apresentava no contexto em que Kant viveu. Na contemporaneidade, afirma Bobbio, a guerra alcançou um poder de destruição tão avançado que possivelmente, no caso de um conflito internacional, ninguém mais acorde para conferir se a guerra foi o meio mais eficaz para estabelecer o direito internacional⁴²¹. Nesse sentido, o direito cosmopolita é o ponto alto da construção da estrutura universal que o direito cosmopolita deve garantir e a relação entre política e moral se estabelece pela distinção dos papéis que cada uma ocupa em relação ao direito, conforme pode ser lido no apêndice à paz perpétua: “por conseguinte, não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto teoria do direito aplicado, e a moral, como teoria do / direito, mas teórica (por conseguinte, não pode haver nenhum conflito entre a prática e a teoria)” [...] A política diz: “*sede prudentes como as serpentes*”; a moral acrescenta (como condição limitativa): “*e sem falsidade como as pombas*”⁴²².

É interessante perceber como a proposta kantiana da paz perpétua não toma como ponto de partida as ações humanas, mas a ideia racional de paz que, enquanto um princípio racional, deve orientar aquelas ações. Cada sujeito age de acordo com o livre arbítrio, mas a partir de uma orientação racional. O que pode ser visto como expressão da natureza humana, não é um princípio do qual se pode inferir uma afirmação universal⁴²³, como exige a concepção de paz perpétua. O fato de cada homem em particular desejar um mundo melhor não é suficiente para que a paz perpétua se realize, sendo necessário que todos juntos desejassem a mesma coisa e que todos, igualmente juntos, trabalhassem nessa direção. Este é um raciocínio impossível observado na prática, na qual cada homem quer algo diferente, o que exige um princípio unificador dessa diversidade, ou seja, trata-se de um impasse que por si mesmo configura um problema a ser resolvido. Para a unificação dessa diversidade na direção de um fim em comum o único começo possível é a “*força, sobre cuja coação se*

⁴²¹ Cf. BOBBIO, N. *O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra*. Trad. Daniela Versiani. Barueri, SP: Manole, 2009.

⁴²² KANT, 1992a(4), p. 151.

⁴²³ Não é nossa intenção aqui fazer uma crítica ao princípio do “indutivismo” (Ver: CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.). A nossa intenção é apenas a de apresentar o rigor da hipótese kantiana, que tem na “ideia” de paz o seu princípio fundamental.

fundará ulteriormente o direito público”⁴²⁴. Mas o uso da força, por si mesmo, subverte, na prática, o sentido da teoria, na medida em que um governante não permitirá que o povo lhe prescreva novas leis, e nenhum Estado aceitará as leis impostas por outro, “e assim se desvanecem então todos os planos da teoria do direito público, do direito das gentes e do direito cosmopolita, em ideais impraticáveis e vazios”⁴²⁵. A saída segura diante dessa situação é afirmada por Kant na seguinte passagem:

[...] em contrapartida, uma prática fundada em princípios empíricos da natureza humana, que não considera demasiado baixo tirar ensinamentos para as suas máximas do modo como as coisas ocorrem no mundo, é a única que poderia esperar encontrar um fundamento seguro para o seu edifício da prudência política”⁴²⁶.

A passagem mostra como a análise da história do progresso moral da humanidade, do ponto de vista kantiano afirma que a política não deve prescindir da moral, pois em tal caso “o conceito de direito é um pensamento sem conteúdo”⁴²⁷, sendo necessário unificar política e moral, em vista da aplicação do direito. A necessidade de unir política e moral é apresentada por Kant na seguinte passagem: “Posso pensar, sem dúvida, um *político moral*, isto é, um homem que assume os princípios da prudência política de um modo tal que possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um *moralista político*, que forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado”⁴²⁸. A República não precisa ser instaurada a partir de uma revolução, sendo possível que seu estabelecimento possa dar a partir de um despotismo já estabelecido, o qual deve desaparecer a medida que os homens se tornem esclarecidos a ponto de aderirem apenas ao espírito de república. Kant não descarta a possibilidade de que um Estado seja governado com os princípios de uma república, até que esses princípios possam de fato fazer parte da consciência e vontade de cada sujeito. A esperança, que é sempre racional, é a de que o povo passe a reconhecer a força da lei, da mesma forma que se mostrava capaz de reconhecer a força do governo déspota. O reconhecimento da força da lei constitui já uma situação de emancipação, uma vez que a lei é instituída pelo próprio povo.

A definição de república exige bastante cuidado, porque não deve ser confundida com a ditadura do povo, conforme a mais fiel expressão da democracia. A república é uma situação de emancipação do povo em todos os sentidos. Nessa situação, o Estado governado

⁴²⁴ KANT, 1992a(4),p. 153.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid., p. 153, 4.

por um despotismo deve permitir-se o tempo necessário para a instauração da república, que não deve restringir-se ao contexto interno do Estado, mas deve ser ampliada ao âmbito internacional para alcançar a todos os Estados. Nesse sentido, a emancipação não é um processo imediato, mas lento, porque é racional e visa a um projeto mais abrangente, como o de uma hospitalidade universal, conforme pode ser lido no “terceiro artigo definitivo para a paz perpétua”: “[...] um *direito de visita*, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito de propriedade comum da superfície da / Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra”. As experiências más sucedidas dos governos despóticos podem servir de exemplo às mudanças de mentalidade do povo e do governo e permitir que a humanidade caminhe em direção para a federação de paz entre os Estados.

3.4.1. O progresso moral da humanidade como ideia da razão

A superação do estado de natureza entre os Estados deve elevar os homens à condição de cidadãos cosmopolitas. Significa dizer que os ideais *jusnaturalista* podem ser acolhidos pelas mais diferentes constituições. Esse entusiasmo de Kant pode lido no texto “*Estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?*” (1798)⁴²⁹, no qual os ideais da Revolução Francesa — liberdade, igualdade e fraternidade — são interpretados como símbolos representativos de uma disposição moral para o melhor, que existe em cada pessoa. O entusiasmo apresentado por seus participantes e em seus espectadores foi interpretado por Kant como um visível exemplo do progresso moral da espécie humana, porque representava também o símbolo da esperança racional que Kant nutre em relação ao progresso moral da humanidade.

Com base nessa esperança, Kant entende que nem mesmo a mais violenta das guerras pode representar o início do regresso da história da espécie humana. A história do progresso moral da humanidade é linear e, portanto, ininterrupta e vive o seu melhor momento desde seu mais primitivo estado de rudeza. A espécie humana vive, duzentos anos depois da reflexão kantiana sobre o progresso da humanidade, o que de mais avançado foi capaz de construir sobre a moral. A esse respeito, podemos ler nas palavras de Kant a seguinte passagem que

⁴²⁹ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 95-112.

explicita melhor essa condição em que se encontra a espécie humana, e que renova a sua esperança racional no progresso moral da humanidade:

Com efeito, lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão* e que, do sentimento dos males que a si próprios infligiram, sabem tirar, quando tal piora, um móbil reforçado para fazer ainda melhor do que se encontrava antes daquela situação⁴³⁰.

As guerras sempre aconteceram e certamente ocorrerão por muito tempo e Kant viu nela a possibilidade de um meio de construção do direito. Mas duzentos anos após a morte de Kant, a guerra tornou-se um evento intolerável, porque sua capacidade de destruição alcançou proporções que podem dizimar a espécie humana de uma vez por todas. Pessoas matam umas às outras de forma cada vez mais cruel e também mais requintada. As atrocidades cometidas contra a espécie humana desde o último século foram suficientes para muita gente desacreditar em qualquer possibilidade de progresso do ser humano. Mas, a nosso ver, a esperança de Kant sobre o progresso da humanidade não teve seu valor reduzido, em vista da situação contemporânea. O pensamento político de Kant não abre mão da possibilidade de olhar para o todo, do lugar de onde superar essas particularidades e renovar a esperança no progresso moral da humanidade a todo instante. Que a filosofia de Kant, como um todo, se refere a uma emancipação da espécie humana, é algo de que estamos convencidos, e que pode ser lido em suas próprias palavras: “[...] os planetas, vistos da Terra, ora recuam, ora se detêm, ora avançam. Mas se o ponto de vista se tiver a partir do Sol, o que só a razão consegue fazer, eles prosseguem constantemente no seu curso regular, de acordo com a hipótese copernicana”⁴³¹. Portanto, parece plausível deduzir dessa afirmação de Kant, que só através da razão é possível enxergar a regularidade das ações humanas.

Na questão do progresso moral da humanidade não é fácil colocar-se do ponto de vista da razão, porque o objeto de estudo são pessoas livres e racionais, que a todo momento podem decidir fazer o que desejam, inclusive não fazer nada. Torna-se mais fácil e cômodo tomar as atrocidades humanas como único fim possível da espécie humana. Mas esta é uma observação feita a partir de uma análise do particular que é projetada para o âmbito universal, como tentativa de responder às questões cruciais colocadas por nosso tempo, às quais a filosofia de Kant responde: “De fato, seria o ponto de vista da *Providência*, que está para além de toda a sabedoria humana e que também se estende às ações *livres* do homem, que por este podem

⁴³⁰ Ibid., p. 99.

⁴³¹ Ibid., p. 99, 100.

decerto ser *vistas*, mas não *previstas* com certeza (para o olho divino, não há aqui diferença alguma)”⁴³².

Há no homem o bem e o mal em igual medida, o que impossibilita qualquer predição sobre sua história⁴³³. Isso mostra também como a reflexão de Kant não é determinista, sendo necessário um evento que mostre haver no ser humano uma disposição para o melhor, “[...] mas a partir de uma causa dada não se pode predizer um acontecimento como efeito, quando se produzem as circunstâncias que nele colaboram”⁴³⁴. A Revolução, nesse sentido, representou para Kant um exemplo de que há no homem uma disposição moral para o melhor, que o impulsiona a buscar ao progresso para o melhor. Eis o motivo pelo qual o progresso moral da humanidade é uma ideia da razão, um princípio racional, que deve nortear os eventos que são concretos e realizáveis, como se fossem efeitos originados dessa ideia. O progresso é um objeto possível de ser pensado. Mais uma vez, a hipótese kantiana é racional, porque tem clareza da impossibilidade de fazer uma afirmação com base em observações particulares. Sua hipótese não determina o tempo exato do triunfo do progresso moral da humanidade, mas procura evidenciar como o homem, agindo através de seu livre arbítrio, não deixa de se orientar pelo princípio da moralidade pelo melhor. O progresso da humanidade se desenvolve como uma escolha livre dos homens, enquanto seres ligados à natureza. O progresso é, portanto uma realidade que se torna possível pela ideia de liberdade:

Importa, pois indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o ato da sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como *sinal histórico* (*signum memorativum, demonstrativum, prognosticon*), e poderia, por isso, demonstrar a *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo*, i.e., não segundo os indivíduos (pois tal proporcionaria uma enumeração e uma contagem intermináveis), mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados⁴³⁵.

A Revolução Francesa é o evento no qual Kant encontra a inspiração para afirmar que a humanidade está em constante progresso para o melhor, o qual denomina de progresso moral. A revolução parece ter sido, para Kant, o grande exemplo de emancipação humana,

⁴³² Ibid., p. 100.

⁴³³ Cf. KANT, 1992b.

⁴³⁴ KANT, 1993, p. 100.

⁴³⁵ Ibid., p.101.

não tanto pelas consequências do evento, mas principalmente pelo significado moral causado nos expectadores justamente porque o que se podia ver em seus atores é o mesmo que se pode observar em qualquer outra pessoa em qualquer outra época da história humana. Nesse sentido, a Revolução representou o “[...] caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal⁴³⁶”.

O interesse de Kant estava no possível sucesso da Revolução, porque a desobediência civil pode ocasionar misérias e atrocidades de todos os tipos, mas “[...] nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma *participação* segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano⁴³⁷”.

O que Kant identifica como causa moral no gênero humano tem duas significações: (i) cada povo tem o direito natural de estabelecer para si mesmo a constituição que julgar melhor, e nenhum outro povo pode impedi-lo de realizar esse fim; e (ii) segundo, o estabelecimento dessa constituição em conformidade com os desejos de cada membro do Estado não deve ser realizado por interesse calculista, mas por dever moral. E para Kant, só a constituição republicana pode representar esse fim moral, porque é uma ideia da razão⁴³⁸ e cumpre os requisitos de uma sociedade civil em que todos são livres. Essa disposição revela em cada homem a “[...] *evolução* de uma constituição de *direito natural* que, decerto, não se conquista ainda só ao preço de combates furiosos – porquanto a guerra interior e exterior destrói toda a constituição *estatutária* até então existente –, mas que leva, no entanto, a aspirar a uma constituição que não pode ser belicosa, a saber, a constituição republicana [...]”⁴³⁹.

De fato, a Revolução francesa teve, e talvez tenha até hoje, consequências funestas, mas trata-se de um evento emblemático para a história humana, “[...] porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor que nenhum político, com a sua sutileza, extrairia do decurso das coisas até agora, e que só a natureza e a liberdade, reunidas no gênero humano segundo princípios internos do direito, podiam prometer, mas, quanto ao tempo, só de um modo indeterminado e como um acontecimento contingente⁴⁴⁰”.

⁴³⁶ Ibid., p. 102.

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Cf. Ibid.

⁴³⁹ Ibid., p. 104, 5.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 105.

Se os objetivos intentados pelos revolucionários não foram realizados ao longo da posteridade, o valor da análise filosófica kantiana sobre o sentido da história humana não estará comprometido, porque a finalidade buscada não é material, mas moral e pode ser pensada em cada ação realizada por cada sujeito em vista de estabelecer a sociedade republicana e usufruir de todos os benefícios que ela pode proporcionar. Nesse sentido, Kant pode defender a seguinte hipótese:

[...] o gênero humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro – tal [ocorrência], se não se olhar apenas para o que pode acontecer num povo qualquer, mas também para a sua difusão em todos os povos da Terra, abre a perspectiva para um tempo interminável, contanto que não tenha lugar, após a primeira época de uma revolução natural que (segundo Camper e Blumenbach) sepultou, ainda antes de haver homens, apenas o reino animal e vegetal, uma segunda revolução que assim lida igualmente com a espécie humana a fim de deixar que outras criaturas entrem em cena [...]⁴⁴¹.

Do exposto até este momento do trabalho, podemos concluir que o progresso moral só se percebe na espécie humana. Que um único homem em particular progrida e outro se recuse a fazer o mesmo em nada afeta a análise filosófica, proposta por Kant, da história humana, a qual só interessa ver a humanidade como um todo moral. Que homens continuem, em pleno século XXI, sendo torturados é uma realidade que, apesar de nos causar espanto, está em “consonância”, segundo a filosofia da história de Kant, com a natureza humana daqueles que se recusam a avançar no sentido de uma emancipação moral. É inegável, para Kant, que haja um progresso, um avanço jurídico imprescindível nas relações humanas, que cada vez mais confirma o homem como o principal fim da natureza e cada vez mais assegura a emancipação humana. O progresso moral da humanidade é o conhecimento, aceitação e efetivação, por parte do povo, da justiça social que deve reinar em qualquer sociedade. Nesse sentido, Kant defende que “*a ilustração do povo* é a sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence”⁴⁴². Não deve haver intermediários nesse esclarecimento, cabendo aos sujeitos conhecer as leis que devem perseguir e defender.

O conhecimento das leis da cidade pode ser a base, a nosso ver, para o progresso e para a emancipação de um povo e, em âmbito universal, de todos os povos, “por isso, a *interdição* da publicidade impede o progresso de um povo para o melhor, mesmo no que concerne à menor das suas exigências, a saber, o seu simples direito natural”⁴⁴³. A natureza da

⁴⁴¹ Ibid., p. 106.

⁴⁴² Ibid., p. 106.

⁴⁴³ Ibid., p. 107.

constituição republicana recai sobre o povo que a ela está subordinado. Essa constituição foi decidida pelo povo. Mas pode ser decidida por um rei, de maneira que as leis representem os interesses do povo, isto é, como se o povo mesmo tivesse decidido. Dessa forma, a constituição republicana está em consonância com o direito natural do povo, a vida e a liberdade, de onde se originam todos os outros direitos.

Para Kant, a república é uma ideia da razão, ou seja, “[...] o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um *ideal* platônico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra”⁴⁴⁴. Esta forma de Estado só pode ser realizada na experiência após muitas tentativas e guerras. Mas deve-se ter bem claro que a guerra, nesse contexto, constitui apenas um meio para a construção do direito e não o fim último das ações humanas. A apostila de Kant é a de que estabelecida a República, ela seja capaz de afastar de maneira definitiva a guerra. Portanto, a conquista da constituição republicana é um preço alto a pagar, mas é o preço que a emancipação exige, conforme pode ser lido em outro trecho d’*O Conflito das Faculdades*⁴⁴⁵:

[...] é dever nela ingressar; mas provisoriamente (porque aquele não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem *autocraticamente*, governar, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), i.e., tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade (como um povo de matura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca da sua aquiescência.

A maneira pela qual se pode perceber o progresso moral da humanidade não é o aumento de moralidade entre as pessoas, mas o aperfeiçoamento de suas leis que consolidam os espaços de liberdade de cada um, “[...] 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 (o resultado) da sua refundição em vista do melhor”⁴⁴⁶. O fundamento dessa conjectura não deve ser as causas empíricas que já ocorreram e continuam a ocorrer, mas o conceito de dever moral⁴⁴⁷, que é *a priori*. Mesmo rejeitando a democracia⁴⁴⁸, por acreditar que se trata de uma forma de despotismo, em nosso tempo, o modelo democrático parece ser o regime de governo mais adequado para cumprir a conjectura kantiana sobre o progresso moral da humanidade. A esse respeito o fragmento a

⁴⁴⁴ Ibid., p. 108.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 109.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 109.

⁴⁴⁷ Cf. KANT, 1995.

⁴⁴⁸ Ver KANT, 1992a(4).

seguir é representativo:

Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis. Haverá, porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc., quer por amor da honra, quer por interesse pessoal bem entendido; e tal estender-se-á, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no gênero humano⁴⁴⁹.

A conjectura kantiana sobre a República internacional racional, portanto, uma ideia, e a sua realização não se dá por uma imposição política, mas por uma astúcia da natureza que age através do livre arbítrio dos sujeitos. Essa astúcia pode ser realizada pelo esclarecimento primeiramente dos governantes que, olhando para a história de seu povo, muitas vezes formada por inúmeras guerras, podem estabelecer a constituição republicana sem precisar estabelecer outra guerra. Embora entusiasmado com a Revolução Francesa, Kant não a incentiva. A ordem em que se deve dar o progresso não é “[...] de *baixo para cima*, mas *de cima para baixo*”⁴⁵⁰. Kant parece empreender aqui uma crítica a Rousseau, apesar de ser este sua inspiração em educação e moral.

— Esperar que, por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso, se chegue por último não só a educar bons cidadãos, mas a educar para o bem o que ainda pode progredir e conservar-se, é um plano que dificilmente permite esperar o êxito desejado. [...] o mecanismo desta educação não tem nexo algum, se não for projetado e posto em ação segundo um plano refletido do poder político soberano, de acordo com esse seu propósito, e se não se mantiver sempre também em conformidade com ele; para tal seria, decerto, necessário que o Estado, de tempos a tempos, se reformasse a si mesmo e, tentando a evolução em vez da revolução, avançasse de modo permanente para o melhor⁴⁵¹.

Precisamente na época em que escreve sua conjectura sobre o progresso da humanidade, Kant não vê possibilidade de esperar que apenas as novas gerações devam estabelecer os caminhos do progresso moral. Essas gerações deveriam, para isso, ser educadas pela geração que as criou, ou seja, cada geração precisa fazer o seu trabalho, o que mostra que

⁴⁴⁹ KANT, 1993, p. 109.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 110.

⁴⁵¹ Ibid., p. 110, 11. Considerando a natureza humana a partir da concepção kantiana, Luc Vincenti apresenta a esse respeito a seguinte reflexão: “O homem é perfectível, é capaz, em certas circunstâncias, de aprender o que lhe falta; é, então, educável. Essa capacidade de aprender vem compensar a fragilidade, a indigência e a estupidez de uma criatura privada de instinto” (VINCENTI, Luc. *Educação e liberdade: Kant e Fichte*. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1994. p. 74.).

a esperança no progresso da humanidade não fracassou. Por isso, a iniciativa do estabelecimento da república deve partir do governo estabelecido pensando sempre nas leis que representem os interesses públicos, como se essas tivessem sido escolhidas por cada sujeito que compõe o Estado. Kant registra essa esperança seguinte passagem:

[...] mas para que aqui se pode esperar e exigir dos *homens* é de esperar simplesmente uma sabedoria negativa para o fomento de tal fim, a saber, que se vejam forçados a tornar a *guerra*, o maior obstáculo da moral, que leva sempre este a retroceder, primeiro, paulatinamente mais humana, em seguida, mais rara e, por fim, a desvanecer-se de todo como guerra ofensiva, de modo a enveredar por uma constituição que, por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito, possa avançar com consistência para o melhor⁴⁵².

O progresso ao qual Kant se refere é uma possibilidade racional e não uma necessidade empírica, cuja realização veremos a seguir.

3.4.2. A realização do progresso moral da humanidade: a comunidade ética

Uma sociedade civil perfeita configura, segundo a filosofia da história de Kant, um “estado de natureza ético”, ou seja, uma filosofia da história política. Mas o progresso moral da humanidade precisa conciliar essa filosofia da história política com uma filosofia da história religiosa desenvolvida por Kant na *Religião dos limites da simples razão*: “a uma associação dos homens sob simples leis de virtude, segundo a prescrição desta ideia, pode dar-se o nome de sociedade ética e, enquanto estas leis públicas, sociedade civil ética (em oposição à sociedade civil de direito), ou uma comunidade ética”⁴⁵³. A liberdade humana é essencialmente moral e o seu fim é a realização do Sumo Bem comunitário através da religião visível, o que dá ao fim da história um sentido fundamentalmente religioso. Herrero⁴⁵⁴ define esse fim da história como “Ideia a realizar no fenômeno”, isto é, como a passagem da filosofia da história política para a filosofia da história religiosa. Contudo, a passagem para a comunidade ética não deve ocorrer por coação, a exemplo da federação de paz entre Estados.

⁴⁵²KANT, 1993, p. 111.

⁴⁵³ KANT, 1992b, p. 100. A esse respeito é importante observar a tese de Jair Antônio Krassuski, a qual defende que o significado da religião, exposto desenvolvido por Kant em RL, tem em vista uma “reconstrução racional da teologia” (KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 12.).

⁴⁵⁴ HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.p. 150.

Para Kant⁴⁵⁵, “numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no *estado de natureza ético* e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coação”. As leis morais criadas pela razão e as leis da sensibilidade criadas pela natureza devem confluir na direção de uma religião racional, como última tarefa a ser realizada pelo homem na Terra.

A hipótese de Herrero é que o progresso moral da humanidade no sistema de Kant se resolve numa confluência entre a filosofia da história política e a filosofia da história religiosa, que vem a ser a realização do reino de Deus na Terra, ou seja, que “o reino de Deus deve tornar-se real no mundo”⁴⁵⁶ e mais que um dever político, a realização dessa tarefa é um dever moral que empresta sentido ao existir humano. O progresso moral da humanidade seria, desse ponto de vista, a realização paulatina do Reino de Deus na Terra, o que justificaria todas as contradições geradoras dos conflitos entre os homens. Kant⁴⁵⁷ define a realização dessa ideia como a efetivação da “*Igreja invisível* (uma mera ideia da união de todos os homens retos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A *visível* é a união efetiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal”.

O problema da emancipação como progresso moral da humanidade na filosofia da história política e religiosa de Kant é a realização da ideia no mundo sensível, isto é, o exercício da “*Igreja invisível* no mundo sensível”⁴⁵⁸, porque toda a história de contradições que a espécie humana apresenta é um esforço permanente para a realização da ideia moral na Terra. Essa concordância entre os homens ao ideal moral significaria também uma constante aproximação entre a igreja visível e a igreja invisível⁴⁵⁹. Mas essa relação não é tão simples, porque há uma descontinuidade na relação entre história e religião em Kant. O fato é que essa relação é necessária para que a teoria do progresso moral da humanidade seja concluída e, nesse sentido, a interpretação de Herrero é mais uma vez importante, porque afirma que “diante da impossibilidade de conceber uma verdadeira filosofia da história religiosa real, Kant tratará de interpretar a história dada, instrumentalizando-a em favor das ideias universais da razão, isto é, ela passará a ser mero meio para a consecução de uma religião pura da

⁴⁵⁵ KANT, 1992b, p. 101, 2.

⁴⁵⁶ HERRENO, op. cit., p. 105.

⁴⁵⁷ KANT, 1992b, p. 107.

⁴⁵⁸ HERRENO, op. cit., p. 151.

⁴⁵⁹ Cf. KANT, 1992b, 1992.

razão”⁴⁶⁰. Dessa forma, deve haver uma confluência entre política e religião para que a emancipação humana se complete, o que pode ser interpretado como a realização da ideia de moralidade na Terra.

A ampliação da filosofia da história política em filosofia da história religiosa é fundamental para que o homem conceba o Soberano Bem comunitário como um dever a ser realizado e “esta última determinação é a ideia, avançada *a priori*, de uma comunidade ética ou Reino de Deus, regida unicamente por leis de virtude, nas quais só conta a autocoação, e que são vistas como *mandamentos* de Deus”⁴⁶¹. A comunidade ética é, portanto, a união moral entre os indivíduos, mas não mais o indivíduo enquanto tal, mas enquanto comunidade. Essa ideia é uma prescrição moral ao homem e este deve orientar sua vida no sentido de cumpri-la. A ideia de comunidade ética supera os conflitos entre a filosofia da história política e a filosofia da história religiosa, realizando um novo momento do processo de emancipação humana, mesmo quando se pode constatar que os fatos históricos não confirmam essa realização, porque instauram com mais facilidade a descrença, do que a esperança racional no progresso moral da humanidade.

A conformação entre política e religião ocorre quando a política organiza as leis coativas e estabelece os princípios legais que devem reger as ações humanas, preparando o terreno para o surgimento da moralidade. Vale lembrar que, para Kant, a legalidade que a política estabelece tem como fundamento a própria moralidade, isto é, sem a moralidade a legalidade não pode se tornar real. Este é o sentido da “aporia da filosofia da história religiosa”⁴⁶². É com relação ao princípio moral que os fenômenos precisam ser considerados. A relação entre o Sumo Bem político e o Sumo Bem comunitário estabelece o fim total da história, que “é o fim moral, só consumível na religião e portanto na sociedade ética. Nesse sentido, o fim político depende e se consuma apenas no fim religioso. A legalidade depende e se consuma na moralidade”⁴⁶³. Nesse sentido, a comunidade ética se define como um estágio da emancipação humana que se encontra além do estado civil jurídico, reunindo todos os homens, em todos os lugares, sob o princípio moral.

A comunidade ética é uma necessidade da história humana, um dever incondicional, um mandamento ao homem. Esse mandamento é definido por Kant⁴⁶⁴ como “uma consequência necessária da disposição física e, juntamente, da disposição moral em nós –

⁴⁶⁰ HERRENO, op. cit., p. 152.

⁴⁶¹ Ibid., p. 152, 3.

⁴⁶² Ibid., p. 154.

⁴⁶³ Ibid., p. 155.

⁴⁶⁴ KANT, 1992b, p. 127.

sendo a última a base e, ao mesmo tempo, a intérprete de toda a religião – que esta seja, por fim, gradualmente liberta de todos os estatutos que se apoiam na história e que, por meio de uma fé eclesial, reúnem provisoriamente os homens em ordem ao fomento do bem, e assim reine enfim sobre todos a pura religião racional “para que Deus seja tudo em todos”. A comunidade ética é pré-concebida *a priori*, e por isso pode ser pensada como uma unidade e como um todo, que condensa as contradições numa esperança racional na emancipação humana. O pano de fundo desse fim moral é o ordenamento da prática humana, como uma reflexão de Kant sobre como relacionar o que a história deve ser com o que ela é efetivamente.

Surge, assim, o Soberano Bem comunitário como a ideia que prescreve e determina a história empírica do homem. O progresso moral da humanidade é uma situação constante, que poderíamos denominar infinita, mesmo sendo finita a história real dos homens, ou seja, “o trabalho, inconsípicio aos olhos humanos, mas constantemente em progresso, do princípio bom em ordem a erigir-se no gênero humano, enquanto comunidade segundo leis de virtude, um poder e um reino que afirma o triunfo sobre o mal e garante ao mundo, sob o seu domínio, uma paz eterna”⁴⁶⁵. Este é um obstáculo importante à realização do Sumo Bem comunitário, o qual só pode ser superado quando os homens encontrarem uma estreita afinidade na união moral. O problema que se apresenta à realização dessa forma de união está na sua total dependência da vontade individual, sendo possível ao indivíduo poder vencer o mal dentro de si, mas ainda sob a sujeição do mal que a sociedade pode produzir. Portanto, só por meio do estabelecimento de uma sociedade que seja regida por leis de virtudes, o indivíduo pode superar esse mal que emana da sociedade. A razão impõe o estabelecimento dessa sociedade, mas “a união das atitudes morais é propriamente obra de Deus, como perscrutador de corações”⁴⁶⁶.

A natureza, no entanto, quis que o homem tirasse de si mesmo tudo o que é necessário para o seu progresso. A essa construção empreendida pelos homens, no sentido de fazer a cultura, aperfeiçoar as leis e estabelecer avanços tecnológicos que melhorem as relações sociais, podemos chamar de emancipação humana. Nesse sentido, a liberdade humana é a realização de todos os seus esforços empíricos sob o fundamento da lei moral, enquanto expressão da vontade divina. O estabelecimento da comunidade ética exige, por parte de todos os indivíduos, a adoção desse princípio unificador. O progresso moral da humanidade agora tem o sentido de uma esperança racional. Significa dizer que os homens buscam superar os

⁴⁶⁵ Ibid., p. 129.

⁴⁶⁶ HERRENO, op. cit., p. 156.

obstáculos diariamente na esperança de que assim estão se aproximando cada vez mais da realização dessa esperança no fenômeno empírico de suas vidas. Quando todos agirem sob esse princípio, estarão no caminho da consumação da comunidade ética. Mas, se a constituição da natureza humana torna impossível essa realização, então, como o Soberano Bem comunitário pode ser realizado? Ainda nesse mesmo sentido, se apenas no indivíduo em particular se manifesta o esforço da ação moral, como se pode esperar a realização do progresso moral da humanidade em nível global? E também: Como olhar para os acontecimentos históricos e enxergar o progresso moral em nível global? E, como perceber no nível dos fenômenos o progresso moral da humanidade? A resposta de Kant recorre à razão: a comunidade ética deve realizar-se através de uma religião visível, conforme pode ser lido na seguinte passagem:

[...] história universal da Igreja, enquanto deve constituir um sistema, só a podemos iniciar a partir da origem do cristianismo, o qual, como abandono total do judaísmo, de que brotou, baseado num princípio inteiramente novo, operou uma revolução total nas doutrinas de fé. O esforço a que os mestres do cristianismo se entregaram ou puderam, no começo, entregar-se para, a partir de ambas as crenças, atar um fio condutor que as unisse, por quererem que a nova fé fosse tida só por uma continuação da antiga, que contivera em figuras todos os acontecimentos daquela, mostra com demasiada claridade que para eles se trata, ou tratava, aqui apenas do meio mais conveniente para *introduzir* uma religião moral pura, em vez de um antigo culto a que o povo estava demasiado fortemente acostumado sem, no entanto, ir chocar de chofre com os seus preconceitos. Já a abolição subsequente da marca corporal, que servia para separar inteiramente de outros aqueles povos aquele povo, permite julgar que a nova fé, não ligada aos estatutos em geral, teve de conter uma religião válida para o mundo, e não para um único povo⁴⁶⁷.

Na filosofia da história religiosa de Kant, a ideia de Deus é a garantia da comunidade ética. O problema é que ela parece pensar todo cristão como pessoa moral, o que não corresponde à realidade de qualquer comunidade cristã. Essa ideia tem a característica de penetrar nos corações humanos e pode explicar racionalmente as atitudes racionais dos indivíduos⁴⁶⁸. No entanto, esse é um impasse importante da relação entre filosofia da história política e filosofia da história religiosa de Kant, porque evidencia uma descontinuidade entre o legalismo do Soberano Bem político e a esperança racional do Soberano Bem comunitário. Enquanto o Soberano Bem político se mostra uma meta possível ao esforço humano, mesmo que Kant determine o momento de sua realização, o Soberano Bem comunitário pode ser

⁴⁶⁷ KANT, 1992b, p. 133.

⁴⁶⁸ HERRERO, op. cit., 1991.

esperado da ideia de Deus.

O homem racional pensado por Kant, na situação da comunidade ética, é dependente de Deus, da mesma forma que suas ações dependem de um princípio moral. Essa relação entre moral e religião no homem desfaz a pretensa ideia de descontinuidade entre o Soberano Bem político e o Soberano Bem comunitário. Contudo, a ideia de Soberano Bem comunitário garante o sentido que a história deve seguir, mas não a efetivação dessa prescrição, conforme a hipótese apresentada por Herrero⁴⁶⁹.

Por isso o progresso da moralidade, exigido pelo dever, apoia-se também na fé no ser supremo que, unificando as atitudes morais, complementa o que falta ao esforço dos indivíduos. Mas como essa colaboração de Deus não pode ser determinada nem na experiência nem *a priori*, o postulado de Deus mostra-se incapaz de garantir o sentido da história como história da realização do Soberano Bem comunitário, pois os homens não podem ver suas ações concretas, realizadas de conformidade com o dever, como se dirigessem efetivamente para a meta. Resta apenas a esperança de que, se o indivíduo fizer tudo o que é sua parte, o gênero humano se encaminhe na direção da comunidade ética.

A realização da ideia no fenômeno do cotidiano da vida humana é uma dificuldade insuperável se pensarmos que o Soberano Bem comunitário é um conjunto de regras que deve ser aplicado de maneira impositiva. Mas a realização dessa ideia significa o desenvolvimento de uma processo de superação de obstáculos. Não é Deus quem cria o Estado para o homem, mas este é quem deve construir seu futuro por seus próprios meios. Dessa forma, a mesma constatação que a razão teórica apresenta para estabelecer uma dicotomia entre fenômeno e coisa-em-si volta a aparecer aqui entre liberdade e história⁴⁷⁰.

Estamos diante de uma aporia da história, que precisa ser resolvida. A ideia de Soberano Bem comunitário não pode negar a concretude da história e a ideia de Soberano Bem político precisa pensar o sentido da história, sem esquecer que se trata de uma história real. Enquanto esse impasse não se resolve, o homem encontra-se dividido entre o que a moral prescreve como fim e a indiferença que a história real apresenta. A esse problema, Kant⁴⁷¹ responde da seguinte forma:

Assim a liberdade, uma propriedade conhecida do homem a partir da determinabilidade do seu arbítrio pela lei moral incondicionada, não é nenhum mistério, porque o seu conhecimento pode ser *comunicado* a cada

⁴⁶⁹ Ibid., p. 159.

⁴⁷⁰ Cf. Ibid.

⁴⁷¹ KANT, 1992b, p. 144.

qual; mas o fundamento, para nós insondável, desta propriedade é um mistério, porque *não* nos é *dado* em ordem ao conhecimento. Mas justamente esta liberdade, quando se aplica ao objeto último da razão prática, a realização da ideia do fim último moral, é o que nos conduz inevitavelmente a mistérios sagrados.

A história, em seu desenvolvimento, deveria ser a realização progressiva da ideia do Soberano Bem comunitário no mundo. Essa continuidade deveria unificar todos os acontecimentos, dos quais o homem é protagonista. Mas observa-se a história concreta construindo seu rumo, de maneira a não seguir os princípios prescritos pela ideia de Soberano Bem comunitário no mundo. Dessa forma, como interpretar o sentido da história se esta parece não ter nenhum sentido? A ideia de Soberano Bem político revela uma aporia que parece insuperável, porque a ideia não se mostra capaz de pensar a história sensível, o que revela uma incompatibilidade entre a liberdade humana e a ideia que a fundamenta. A saída encontrada por Kant é de que o “filósofo deve manter-se [...] como puro mestre da razão (a partir de meros princípios *a priori*), portanto, deve abstrair de toda a experiência”. E insiste em que é necessário “[...] considerar a revelação, como *sistema histórico*, em conceitos morais só de modo fragmentário e ver se este não remeterá para o mesmo *sistema racional* puro da religião, que seria por si subsistente [...]” Se assim é, pode dizer-se que, entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra”⁴⁷².

Diante do curso que a história real segue, Kant precisa ressaltar o valor do dever como princípio norteador da religião histórica. Esta última apresenta uma enorme diversidade de sentidos, mas é necessário ver se existe um núcleo central nessa diversidade, que possa ser pensado com a noção de dever da religião de razão. O fato é que Kant considera que a religião histórica sofre uma espécie de predeterminação dos princípios da religião de razão. Pretende, com essa interpretação, salvar o sentido do dever moral. Significa uma ampliação do normativismo kantiano ao campo da religião, para encontrar uma relação entre a religião de razão e a religião histórica, tal como uma relação entre noumeno e fenômeno.

Nesse sentido, “a ideia de um soberano moral no mundo é uma tarefa para a nossa razão prática. Não se trata tanto o que é Deus em si mesmo (a sua natureza), mas o que para nós é como ser moral [...]”⁴⁷³. O sentido da religião histórica está na referência que guarda com a religião de razão. A história real tem um incondicionado, e este é a ideia de liberdade da lei moral. Este é o valor absoluto da história real, isto é, “[...] a liberdade se consuma na

⁴⁷² Ibid., p. 22.

⁴⁷³ Ibid., p. 145.

religião pela promoção do Soberano Bem comunitário. Desse modo se funda a religião pura de razão”⁴⁷⁴.

A partir do momento em que se toma a lei moral como referência da religião histórica, o conceito de Deus representa a nossa necessidade de pensar como possíveis as leis morais, de onde decorre que a religião fundada na lei moral é uma religião moral. Só esta forma de religião pode ser universal, porque a crença que se tem nela é racional e está ao alcance de cada homem. Uma vez que este é um ser dotado de razão, qualquer pretensão de uma consciência absoluta na religião só pode ter como fundamento a razão, estabelecendo-se uma solução da aporia da história. A história revela-se sem um valor em si mesma, sendo necessário vincular-se a um fundamento moral.

A história religiosa está submetida a leis universais da natureza, tal como ocorre com a história política. E as ações religiosas dos homens aparecem como fenômenos que encontram na religião de razão seu fundamento racional. O que lhes dá um sentido religioso é esse fundamento moral, sem o qual essas ações não passam de ações naturais que os homens podem realizar. O lugar do fundamento das ações religiosas do homem é a religião de razão, como fundamento moral de suas ações e forçando a história a ser interpretada do ponto de vista de seu valor moral para que não perca todo o seu sentido.

A história deve ser interpretada como meio para se alcançar a religião da razão. É dessa forma que Kant vai definir a religião dentro dos limites da simples razão, não havendo, dessa forma, uma rejeição da história concreta, como se esta devesse ser entregue à sua própria sorte, mas para compreender o seu sentido, se faz necessário confrontá-la com a razão. Se for possível estabelecer a necessária correlação entre o fim religioso e a sua realização no fenômeno, aquele poderia fornecer uma orientação à história existente. Haveria, desse ponto de vista, uma compatibilidade entre a razão e as Sagradas Escrituras, porque a ação que é realizada pelo fundamento racional não entra em desacordo com as Escrituras.

Na *Religião*, Kant estabelece a compatibilidade entre razão e religião a partir da aplicação dos princípios de uma religião pura de razão à uma religião existente, como o cristianismo, porque a história necessita de valor que não pode ser encontrado nela mesma. Apenas com referência à moralidade é que cada homem pode compreender Deus como legislador de suas ações e medir sua crença histórica por essa racionalidade moral. Para Kant, não constitui uma ofensa a Deus, medir a religião histórica a partir de um conceito racional de religião, pois Deus só pode falar aos homens através da razão. A divindade de uma religião só

⁴⁷⁴ HERRENO, op. cit., p. 165.

pode ser transmitida através da simples razão que é o móvel das ações humanas. O valor da história encontra-se na sua relação com esse princípio. Apenas como meio para a realização da verdadeira religião de razão as ações históricas encontram seu valor. A contingência da religião histórica passa a ser submetida a um princípio moral que deve orientar essa história.

O conhecimento da história agora é possível, porque ela está novamente submetida a um incondicionado. Mas este conhecimento se dá numa intenção prática e não mais teórica. Portanto, a religião histórica deve ser interpretada como uma realidade que aponta na direção de uma moralidade universal. É a razão prática, segundo Kant, que estabelece a necessidade de que o homem deve admitir um ser supremo moral no mundo, e essa crença faz o homem agir moralmente no mundo. A aceitação desse ser supremo se apresenta no homem não só como “[...] sentido da palavra de Deus, mas também nos faz ver nossos deveres morais como seus mandamentos, e a Deus como a Garantia do Soberano Bem comunitário. Reconhecer nossos deveres como seus mandamentos significa que a vontade de Deus é que cumpramos com toda fidelidade as leis morais [...] Por meio destas não conhecemos o que é Deus em si, mas o que ele é para nós como seres morais”⁴⁷⁵. Se Deus se revelasse na história, continuaria impossível ao homem reconhecê-lo, porque sua revelação seria como fenômeno, e através deste não se pode conhecer a coisa em si, restando ao homem o conhecimento desse ser supremo unicamente através da razão. Ademais, uma revelação histórica não apresenta nenhuma utilidade à religião de razão. Kant pretende demonstrar que o acontecimento histórico não tem valor em si mesmo, tendo o seu valor apenas quando relacionado ao princípio incondicionado da moral. É nesse sentido que a história enquanto apenas acontecimento histórico tem um valor indiferente. Mas isso não significa uma negação do valor da Bíblia, porquanto esta representa uma prova da revelação de Deus, mas os acontecimentos que lá são narrados podem constituir um meio para se alcançar a religião de razão. Esse livro, assim como todo acontecimento histórico, deve ser interpretado com o fim de perceber não uma eugenia da espécie, mas um progresso moral da humanidade, como processo de emancipação racional da espécie.

O cristianismo representa um ideal de humanidade. Sua realização é possível, enquanto é um exemplo de ideia realizada. Cada homem deve buscar ser na experiência um exemplo dessa ideia, que é representada pela figura do Cristo, a qual representa a perfeição da reprodução desse ideal. Essa interpretação de Kant está em conformidade com a sua filosofia da história que, numa visão geral, quer pensar a realização da ideia no fenômeno. E essa

⁴⁷⁵ Ibid., p. 171, 2.

realização pode ser percebida através de símbolos prognósticos que evidenciam o progresso moral da humanidade, o que no âmbito da religião se refere à realização do Soberano Bem comunitário. Com essa interpretação, a história perde seu status de mito e a história religiosa pode ser pensada de um ponto de vista racional. A razão afirma o Soberano Bem comunitário como uma ideia da razão. Sua possibilidade de realização também é uma realidade. Os homens devem agir com vistas a essa ideia. Mas impossibilidade de realização do Soberano Bem comunitário está no fato de que agir nessa direção é uma escolha de cada homem, o que não garante a realização da ideia no fenômeno, ou seja, a realização do Soberano Bem comunitário.

A incompatibilidade entre o caminho tomado pela história enquanto caminhava por si mesma, e a prescrição do dever, agora está superada. Mas apesar dessa dualidade, a Igreja visível, fundamentada em um poder estatutário, consegue reunir os homens com vistas à revelação de Deus na Terra. Sua interpretação, no entanto, deve ocorrer à luz da Igreja de razão, a igreja invisível. Mesmo não sendo possível à Igreja visível, por sua característica contingente, alcançar a todos os homens, nada a impede ser um meio ao princípio da igreja. É necessário fundar a igreja visível em conformidade com a igreja invisível, mas esta última só pode ser fundada a partir da escolha de cada um. Enquanto ideia, a igreja invisível pode ser realizada no fenômeno através de uma comunidade civil pública.

A comunidade ética significa uma comunidade pública universal. A natureza humana pode estar de acordo com ela à medida que se afasta do seu estado de rudeza. O ponto de partida pode ser a crença de igreja, a qual deve ter a consciência de que é apenas um meio para que os homens alcancem a pura religião de razão, que começará a ser percebida a partir do momento em que a religião estatutária reconhecer seus limites dentro da simples razão.

Do ponto de vista kantiano, os altos e baixos que o cristianismo apresenta, referem-se justamente ao progresso moral da humanidade. É importante ter sempre bem claro que a interpretação que Kant faz da história é sempre na tentativa de interpretar o progresso moral da humanidade como a realização da emancipação humana a partir da razão. Enquanto representação da igreja visível, o cristianismo deve aos poucos desaparecer para dar lugar à ideia de uma comunidade ética universal e a igualdade entre os homens deve se estabelecer a partir da ideia de liberdade moral. Nesse sentido, partindo da conclusão de Herrero, pode-se dizer que Kant comprehende como progresso moral da humanidade não é a imposição de normas pré-estabelecidas. Quando Kant afirma que cabe aos homens construírem o seu futuro, significa dizer que lhes cabe a tarefa de remover os obstáculos, em todos os sentidos, que impedem a sua emancipação.

Podemos observar até aqui que a filosofia de Kant encontra no conceito de liberdade transcendental a base que lhe permite conciliar a antinomia entre estado de natureza e estado civil. A partir dessa referência é possível pensar o homem como ser dependente da natureza em muitos aspectos, mas ao mesmo tempo livre para pensar e construir o mundo social que deseja. Nesse sentido, identificamos pelo menos dois pontos na filosofia de Kant, desde os temas da história, da política e do direito, que nos permitem falar de emancipação da humanidade, a saber:

1. A relação entre os textos da filosofia da história mostrou como encontra-se nas mãos do homem a escolha entre permanecer no estado de rudeza ou elevar-se ao estado civil. Essa elevação de um estado ao outro evidencia um progresso, que deve ser percebido em meio a inúmeros conflitos de todos os tipos, sendo esse o preço que os homens têm a pagar para afastar-se do estado de rudeza. Esse afastar-se é, no entanto, ininterrupto, não sendo possível, segundo Kant, afirmar o tempo de sua plena realização;
2. O estabelecimento da liberdade vigiada em detrimento da liberdade absoluta significa uma evidência do progresso da espécie humana. Os limites impostos à liberdade se tornam obstáculos à guerra de todos os tipos. Sua principal consequência é a paz. Com a paz estabelecida através do direito comum a todos, o progresso moral pode continuar seu desenvolvimento. O progresso deve ser entendido como situação constante, mesmo durante os mais variados conflitos.

Esses dois pontos convergem para uma reflexão sobre a situação do pensamento kantiano sobre a história e a política a uma distância de mais de duzentos anos de seu contexto, conforme apresentaremos no próximo capítulo. Nessa reflexão, pretendemos mostrar que a superação desses obstáculos não é uma tarefa fácil. Vamos mostrar essa interpretação contemporânea do cosmopolitismo kantiano a partir de Habermas e Bobbio. Esses autores apresentam uma crítica ao pensamento de Kant, mas o tomam como ponto de partida para pensar o contexto político atual. O cosmopolitismo kantiano passou a fazer parte da agenda de discussão sobre a paz a partir da criação da Liga das Nações em 1919. Essa recepção da filosofia de Kant, precisamente dos temas da história, da política e do direito, são fundamentais à nossa proposta de afirmar que a teoria kantiana do progresso tem como *telos* a emancipação da espécie humana.

4.

**A ATUALIDADE DO COSMOPOLITISMO KANTIANO:
HABERMAS E BOBBIO**

A ideia de progresso sobreviveu ao século XX, apesar de todos os acontecimentos que a ameaçaram⁴⁷⁶. Mas trata-se de uma ideia que caiu em descrédito para muitos intelectuais e pessoas comuns em todo o mundo, diante das atrocidades cometidas naquele século. Possivelmente o século XX será lembrado, pelos historiadores, como o período que ameaçou extinguir para sempre essa ideia⁴⁷⁷. Apesar de uma ideia capaz de resistir às mais profundas crises e guerras, ela “não pode sobreviver [...] à perda de suas premissas essenciais”⁴⁷⁸. Essas premissas são cinco e estruturam a história da ideia de progresso ao longo de vinte e cinco séculos e têm raízes fincadas no pensamento grego, a saber:

[...] a crença no valor do passado; a convicção da nobreza e até mesmo da superioridade da civilização ocidental; a aceitação do valor do crescimento econômico e tecnológico; a fé na razão e no tipo de conhecimento científico e acadêmico que só pode derivar da razão; finalmente, a fé na importância intrínseca e no inefável “valor” da vida neste mundo”⁴⁷⁹.

Constitui uma grande ameaça a essas ideias a impossibilidade, por parte do homem contemporâneo, em aceitá-las substancialmente. Para que elas não desapareçam para sempre, se faz necessária sua reformulação para os tempos contemporâneos.

Por isso, a ideia de progresso não pode ser pensada sem que ao mesmo tempo sejam pensadas suas controvérsias. Há um progresso na história humana, isso é inegável, no campo da ciência e da tecnologia; mas igualmente é inegável que todos esses avanços criaram divisões entre pessoas e países, servindo “às finalidades do poder absoluto e racista”⁴⁸⁰. Nisbet defende a hipótese de que grande parte da descrença na ideia de progresso no Ocidente não é nova; ela nasce no século XIX, apresentando um alcance limitado, mas acaba por receber uma grande adesão entre intelectuais e pessoas de todo o mundo, no século XX. Neste último período, o acolhimento da descrença na ideia de progresso se deu “especialmente

⁴⁷⁶ Ver HOBSBAWM, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁴⁷⁷ Ver NISBET, R. *História da ideia de progresso*. Trad. Leopoldo José Collor Jobim. Brasília: UNB, 1985; BURY, John B. *La idea del progreso*. Trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

⁴⁷⁸ NISBET, p. 321.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 321.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 322.

desde a II Guerra Mundial, e quase tudo o que é hoje em dia descrito no sentido de repúdio ao progresso e ceticismo em relação a sua realidade passada, presente ou futura está fundamentado nas ideias de Tocqueville, Burckhardt, Schopenhauer, Nietzsche e outros pensadores do século XIX”⁴⁸¹.

Um exemplo disso é o fato de que, em um período que compreende todo o século XIX e se estende por boa parte do século XX, não se verifica nenhuma possibilidade histórica de estabelecimento do cosmopolitismo kantiano, que havia contado, entre outros fatores, com a expansão do mercado como forma de aproximar os mais diferentes povos. Contrariamente ao que pensou Kant, a expansão do mercado mostrou ser o maior obstáculo ao estabelecimento de seu projeto de paz entre os Estados. Um dos tristes exemplos que levou os diferentes povos ao extremo das lutas por espaços econômicos é a II Guerra Mundial.

Mas apesar de todas as tragédias que esses eventos trouxeram à tona, os ideais cosmopolitas nascidos com a “Liga ou Sociedade das Nações” (1919-1946) ressurgem com mais entusiasmo após a II Guerra. Neste período, a filosofia política e a filosofia da história kantianas são retomadas por pensadores e escritores contemporâneos, como ponto de partida para pensar o sentido do passado e do presente. Isso se estende ao chamado “globalismo jurídico”⁴⁸², mediado pelo neokantismo epistemológico da escola de Marburg nas primeiras décadas do século XX e encontra seu apogeu na teoria jurídica de Hans Kelsen. É também a partir do cosmopolitismo kantiano que Norberto Bobbio vai pensar um “pacifismo jurídico”, que tem a intenção de propor a unificação entre “o mundo político e jurídico”. No contexto alemão, o globalismo jurídico vai alcançar um desenvolvimento significativo no pensamento de Jürgen Habermas⁴⁸³. Numa visão geral, o globalismo jurídico é uma corrente da teoria do direito e da política internacional em larga medida hegemônica, e numerosos filósofos políticos, juristas, moralistas e teólogos aderem a uma visão cosmopolita das relações internacionais: Hans Kelsen⁴⁸⁴, Norberto Bobbio⁴⁸⁵, Eric Weil⁴⁸⁶, Jürgen Habermas⁴⁸⁷, John Rawls⁴⁸⁸, Hans Küng⁴⁸⁹, para citar alguns⁴⁹⁰.

⁴⁸¹ Ibid., p. 322.

⁴⁸² ZOLO, D. *Per una filosofia moderna e realistica del diritto internazionale*. In. – IDEM. *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*. Roma: Carocci, 1998. pp. 133-148.

⁴⁸³ ZOLO, D. *Il globalismo giuridico*. Jura Gentium. Vol. V, n. 1, Anno 2008. p. 7.

⁴⁸⁴ KELSEN, H. *La pace attraverso il diritto*. A cura di Luigi Ciauro. Torino: Giappichelli, 1990.

⁴⁸⁵ BOBBIO, 2000.

⁴⁸⁶ WEIL, E. *Filosofia Política*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990 (em particular o IV capítulo). Para uma interpretação da filosofia de Weil, ver: COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.

⁴⁸⁷ HABERMAS, J. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Trad. Jorge Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola 2002. IDEM, *O Ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 2006.

⁴⁸⁸ RAWLS, J. *O direito dos povos*. Trad. L. C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2002. IDEM. *Liberalismo*

Entre essas propostas contemporâneas de cosmopolitismo vamos apresentar as de Habermas e Bobbio, porque, a nosso ver, elas realizam uma atualização do cosmopolitismo kantiano, sem deixarem de fazer a devida crítica a esse pensamento.

4.1. A atualização habermasiana do cosmopolitismo kantiano

A análise habermasiana do cosmopolitismo contemporâneo procura atualizar o pensamento kantiano a uma distância de duzentos anos⁴⁹¹. Se a filosofia da história de Kant tem algum valor para o contexto atual, ele reside na leitura racionalista que o pensador de Königsberg faz da história humana. Kant acredita na possibilidade de eliminar a guerra por meio de um projeto racional de paz, mas, é preciso lembrar que sua filosofia foi escrita em um contexto bem diferente daquele no qual a sua obra é analisada duzentos anos depois. Suas conjecturas sobre a história humana encontraram assim obstáculos não previstos ao longo desse tempo, suficientes para que sua teoria fosse interpretada apressadamente como inconsistente para compreender o contexto histórico atual e nos afastar daquele pensador, não apenas do ponto vista histórico, mas também conceitual. O desafio de Habermas, porém, não é menor nos dias de hoje, do que foi para Kant, porque precisa pensar o cosmopolitismo em um conturbado momento histórico, como esse que a contemporaneidade nos mostra.

A aliança entre os povos não é uma ideia fantasiosa, segundo a defesa de Kant, mas uma proposta de emancipação social em escala mundial a partir da participação de cada Estado nas decisões internacionais, principalmente naquelas que podem incidir sobre a soberania dos Estados. Kant, enquanto iluminista, pensa uma política fundada e desenvolvida através da participação da opinião pública dentro e fora dos Estados, como forma de evitar não apenas as guerras, mas também a censura, que se afigura como o maior impedimento da

político. Trad Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁴⁸⁹ KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas 1992; IDEM. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999. (*Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Munique / Zurique: Piper, 1997).

⁴⁹⁰ Por uma crítica do cosmopolitismo kantiano e dos seus seguidores contemporâneos ver: ZOLO, D. *La tradizione del pacifismo cosmopolitico a partire da Kant: Una critica realista*, In. – IDEM. *Kant e l'idea di Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova 6-8 maggio 2004, Genova: Il Melangolo, 2005; ZOLO, D. *Cosmópolis: perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Trad. Rafael Grasa y Francesc Serra. Barcelona: Paidós, 2000.

⁴⁹¹ HABERMAS, J., *A ideia kantiana de Paz Perpétua a distância histórica de 200 anos*. In: IDEM. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 185-228. Ver também, a respeito do conceito de *domestic analogy*: BOTTICI, Chiara. *The domestic analogy and the kantian project of Perpetual Peace*. Jura Gentium, Vol. II, Anno 2005 – p. 45-63; e SUGANAMI, Hidemi. *The domestic analogy and word order proposals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

emancipação humana. Certamente Kant não espera que os filósofos se tornem governantes, como pretendeu Platão em *A República*⁴⁹², mas pretende assegurar a participação emancipada e esclarecida de cada intelectual e cada cidadão no âmbito do pensamento, a qual vem a ser a mais importante forma de liberdade que um homem pode aspirar. O que significa que cada um possa, principalmente o filósofo, dizer o que pensa sobre os assuntos que envolvem o Estado.

Habermas aprecia o valor dessa proposta, apesar de reconhecer a necessidade de atualização do pensamento político kantiano, a fim de que este possa oferecer à contemporaneidade um paradigma para pensar o sentido dos conflitos atuais entre os Estados e a participação do cidadão dentro e fora do seu país.

O avanço dos meios de comunicação criou cidadãos universais, no sentido de que aproximou as pessoas a tal ponto que a violação dos direitos de um indivíduo tem respostas imediatas de todas as partes do mundo, como previu Kant. O cosmopolitismo político de Kant também é atual quanto a este ponto, pois estamos vivendo, através dos meios de comunicação, um dos de seus aspectos. Essa afirmação pode ser sustentada através de exemplos bem concretos do século XX: os protestos globais contra as Guerras do Vietnã e do Golfo, as Conferências da ONU sobre temas como a ecologia e o crescimento da população mundial e as mudanças climáticas, os Fóruns sociais mundiais, etc. Esses eventos têm encurtado as distâncias entre as pessoas de todos os cantos da Terra, embora não constituam, ainda, uma opinião pública internacional. Mas ao mesmo tempo em que essas distâncias se encurtam, Organizações Não Governamentais têm crescido e se destacado a ponto de influenciarem as decisões de alguns Estados, no que se refere aos temas de interesse mundial. Dessa forma, a esperança kantiana de que os intelectuais, entre eles, os filósofos, sejam ouvidos no que se refere às decisões mais importantes dos Estados, tem se cumprido, pelo crescimento do processo democrático em escala internacional.

Esse processo tem estabelecido, nas palavras de Habermas⁴⁹³, uma “coesão entre a constituição jurídica e a cultura política de uma coletividade”. A nosso ver, a esperança de Kant de que o esclarecimento se estabeleça à medida que as pessoas tenham a liberdade de expressarem seus pensamentos sobre os governos e a religião, é interpretada por Habermas como a influência da cultura na intermediação da relação entre direito, moral e política, para o estabelecimento de um contexto favorável ao surgimento de uma opinião pública global. É

⁴⁹² Ver PLATÃO. *A República*. 12^a ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

⁴⁹³ HABERMAS, 2002, p. 206.

pela cultura, enquanto construção social e humana, que essa opinião pública global pode se realizada. Nesse sentido, Habermas defende que: “[...] essas considerações críticas demonstram que a ideia kantiana da condição cosmopolita tem de ser reformulada, caso não queira perder o contato com uma situação mundial que se modificou por completo”⁴⁹⁴.

Essa ideia foi acolhida pela política, e recebeu um aspecto mais palpável, porque passou a fundamentar as “declarações e políticas das Nações Unidas”. As transformações sofridas por essa ideia podem ser percebidas pelos avanços nas relações jurídicas internacionais após as duas grandes Guerras Mundiais, que culminaram na criação de tribunais internacionais para o julgamento de crimes contra a humanidade e chegando ao ponto de condenar a própria guerra como um crime por si mesma⁴⁹⁵. Por essa linha de raciocínio, Habermas identifica três razões pelas quais a ideia kantiana necessita de uma atualização: 1) “a natureza pacífica das repúblicas; 2) a força geradora de comunidades, própria do comércio internacional; 3) e a função de cunho político da opinião pública”⁴⁹⁶. Vejamos como Habermas explica cada uma dessas características:

1. O primeiro motivo é que o conceito kantiano de Estado dos povos (*civitas gentium*) não é consistente com o contexto da política internacional atual; essa aliança precisa ser institucionalizada para estabelecer obrigações em comum que devem ser cumpridas por cada um dos seus membros. No contexto atual, isto não acontece, pois “o estatuto diferenciado das relações internacionais reguladas por contrato, que por si mesmas constituem mundos à parte, terá de ser modificado pelo estabelecimento de uma relação interna de base regimental constitucional”⁴⁹⁷. A atual constituição das Nações Unidas não dispõe de forças para estabelecer tais obrigações. Sua atuação frente à soberania de qualquer que seja o Estado, depende de acordos entre aquelas potências que detém o poder de voto e desde a criação da ONU têm se bloqueado mutuamente.

2. A segunda razão é que, para Kant, a Federação de paz deve ser entre os Estados e não entre os indivíduos, o que, para Habermas⁴⁹⁸, “foi tão pouco consequente de sua parte quanto remeter toda condição jurídica ao direito original cabível a toda pessoa ‘enquanto ser humano’, e não somente a condição que afete questões internas do Estado”. Também a esse respeito o pensamento de Kant precisa ser atualizado. Os avanços da economia apresentaram dois lados de uma mesma moeda: o estreitamento das relações entre as pessoas e os Estados e,

⁴⁹⁴ Ibid., p. 207.

⁴⁹⁵ ZOLO, Danilo. *A guerra como crime*. Verba Juris, ano 5, nº 5, 2006, p.321-372.

⁴⁹⁶ HABERMAS, 2002, p. 200.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 209.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 210.

paradoxalmente, uma divisão de classes entre os indivíduos e a dependência de um Estado a outro, sem precedentes. Essas tensões sociais, que são ampliadas ininterruptamente pelos avanços do capitalismo, não podiam ter sido previstas por Kant, dentro do contexto do qual pensa o cosmopolitismo. Mas a sua esperança em uma aproximação dos países por meio de um comércio global em parte estava certa; mas vale observar a ressalva de Habermas:

[...] esses processos de globalização deixam cada vez mais vulneráveis as sociedades complexas, com sua infraestrutura tecnicamente debilitada. Ao passo que conflitos militares entre as grandes potências nucleares tornam-se cada vez mais improváveis, pelos riscos imensos que isso implicaria, cresce abertamente o número de conflitos locais, com um número de vítimas grande e assustador⁴⁹⁹.

Mas a globalização, na qual Kant via um meio de aproximação dos Estados e uma forma de assegurar a individualidade e soberania de cada um, é vista por Habermas como um processo que, à medida que aumenta, se afirma e “questiona pressupostos essenciais do direito público internacional em sua forma clássica – a soberania dos Estados e as separações agudas entre política interna e externa”⁵⁰⁰. Não é difícil notar como o comércio internacional, formado por grandes multinacionais, ameaça a todo instante a ordem interna dos Estados.

3. Uma terceira característica da filosofia da história kantiana é a de evitar a censura aos intelectuais, em especial aos filósofos. Nas palavras de Habermas, Kant “contava com a transparência de uma opinião pública visível em seu todo, marcada pela literatura, acessível a argumentos e sustentada por membros de uma camada de cidadãos cultos relativamente pequena”⁵⁰¹. Mas é importante também ressaltar que Habermas reconhece os limites da proposta kantiana, ao levar em consideração o contexto histórico-político:

[...] ele não pôde prever a transformação estrutural dessa opinião pública burguesa em uma outra, dominada pelos meios eletrônicos de comunicação, semanticamente degenerada e tomada por imagens e realidades virtuais. Ele não pôde intuir que esse universo de um esclarecimento “loquaz” pudesse ser refuncionalizado tanto no sentido de um doutrinamento sem linguagem quanto de um embuste *com* a linguagem”⁵⁰².

De um ponto de vista governamental, Habermas considera não haver ainda uma opinião pública global; mas, ao mesmo tempo, ele identifica traços dessa possível opinião

⁴⁹⁹ Ibid., p. 203.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 203.

⁵⁰¹ Ibid., p. 205.

⁵⁰² Ibid., p. 205.

pública nas atividades de “Organizações Não-Governamentais como *Green Peace* ou *Amnesty International*”, as quais a partir de uma crescente participação em redes de comunicação têm estabelecido uma opinião pública global. O que Habermas está tentando destacar é que, embora seja louvável a proposta de Kant de que o avanço da cultura pode levar a humanidade a uma condição de cultura política liberal, a qual se constitui como o espaço de enraizamento da liberdade, há um problema a ser destacado nessa perspectiva, a saber:

[...] essas observações, porém, não ganham significado sistemático algum, porque a formação conceitual dicotômica da filosofia transcendental separa o que é interior do que é exterior, a moralidade da legalidade. Kant ignora especialmente a coesão – criada por uma cultura política liberal – entre a contemplação prudente de interesses, o discernimento moral e o costume, entre a tradição e a crítica⁵⁰³.

Se a opinião pública é marcada e definida pelo contexto no qual se afirma, o cosmopolitismo kantiano precisa ser reformulado, em vista das transformações culturais que a contemporaneidade apresenta. Na interpretação de Habermas, pode-se encontrar essa atualização do pensamento de Kant: “haverá facilidade em se fazer a revisão cabível no âmbito conceitual básico, pelo fato de a própria ideia não haver estacionado, por assim dizer. Afinal, ela passou a ser assumida e implementada pela política, desde a iniciativa do presidente Wilson e a fundação da Liga das Nações em Genebra”⁵⁰⁴.

O fim da Segunda Guerra Mundial representou um marco de transformações profundas no cenário das relações internacionais. A partir desse evento, a ideia de “paz perpétua” foi acolhida pelas constituições dos mais diferentes Estados e tornou-se uma base de sustentação ao princípio da dignidade humana. Apesar disso, segundo Habermas, o cosmopolitismo kantiano necessita de uma revisão conceitual básica, em pelo menos três aspectos:

1. Uma Aliança ou Federação ou Liga entre os povos que seja duradoura e, ao mesmo tempo, garanta a soberania dos Estados é uma proposta inconsistente. Ela perde seu sentido, se não for construída sobre um conjunto de regras jurídicas que garanta a essa Liga o direito de coagir um Estado membro, que venha a não cumprir o contrato originário entre os Estados. Só um acordo jurídico é capaz de garantir uma Federação de paz entre os Estados. Dessa forma, a defesa de Habermas aponta na direção de que “o estatuto diferenciado das relações internacionais reguladas por contrato, que por si mesmas constituem mundos à parte, terá de

⁵⁰³ Ibid., p. 207.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 207.

ser modificado pelo estabelecimento de uma relação interna de base regimental ou constitucional”⁵⁰⁵. No atual formato que as Nações Unidas apresentam, ela não tem força para coagir um Estado ao cumprimento das regras do direito internacional, porque, segundo Habermas, “elas dependem, para fazer valer suas decisões, da cooperação voluntária dos membros capazes de tomar parte nas ações”⁵⁰⁶. A esse respeito há um exemplo significativo, destacado por Habermas na seguinte passagem: “A segurança internacional, ao menos nas relações entre as potências nucleares, não se garante hoje pelas delimitações da ONU, mas sim por acordo em torno do controle de armamentos, e sobretudo pelo estabelecimento de “parcerias de segurança””⁵⁰⁷.

2 – Outro aspecto da análise de Habermas ressalta que Kant concebeu a Federação de paz entre Estados e não entre cidadãos. Na leitura de Habermas, este é um ponto que merece revisão, porque considera não ser possível garantir a autonomia de cada cidadão por meio da soberania dos Estados. Em outra passagem do mesmo texto, Habermas enfatiza esse assunto, da seguinte forma:

Antes de mais nada, o cerne do direito cosmopolita consiste em que ele se lance por sobre as cabeças dos sujeitos jurídicos coletivos do direito internacional, que se infunda no posicionamento dos sujeitos jurídicos individuais e que fundamente para esses últimos uma condição não-mediatisada de membros de uma associação de cidadãos do mundo livres e iguais⁵⁰⁸.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 parece transpor as barreiras da soberania de cada Estado, porque o cumprimento desses direitos não fica ao inteiro dispor da soberania nacional. A ONU dispõe de mecanismos de fiscalização do cumprimento desses direitos e um ponto que merece ser observado:

Teoricamente (ainda que na verdade ela não seja reconhecida por todos os Estados subscritores) confere-se maior significado à vindicação individual do que à vindicação apresentada por um Estado em particular. A vindicação individual, a propósito, confere meios jurídicos ao cidadão em particular contra o governo de seu próprio país⁵⁰⁹.

Embora o indivíduo seja sujeito dessa prerrogativa, a qual lhe confere o direito de recorrer à garantia de seus direitos numa instância acima de seu Estado, como se apresenta a

⁵⁰⁵ Ibid., p. 209.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 210.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 210.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 211.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 212.

ONU, até o momento inexiste um tribunal internacional capaz de julgar crimes de violação dos direitos humanos por parte de um Estado. Este é o ponto vulnerável da Declaração Universal dos Direitos Humanos, na visão de Habermas, e a nosso ver é um dos obstáculos ao projeto cosmopolita kantiano em nosso tempo. Se faz necessária uma mudança conceitual e estrutural do poder de atuação da ONU, até mesmo com a possibilidade de intervir além das barreiras que estabelecem os limites da soberania de cada Estado⁵¹⁰.

3 – As mudanças observadas nas relações entre os Estados estabelecem consequências significativas para o cosmopolitismo contemporâneo, o qual se encontra em processo de construção. A contemporaneidade encontra-se em uma situação de “transição do direito internacional ao direito cosmopolita”⁵¹¹. Habermas concorda que, em parte, a conjectura kantiana de uma Federação de paz entre os Estados se realizou, hoje:

Na realidade, porém, a Organização Mundial obriga hoje praticamente *todos* os Estados sob um mesmo teto, e independentemente de serem republicanos e de respeitarem ou não os direitos humanos. A união política do mundo encontra expressão na Assembleia Geral das Nações Unidas, na qual todos os governos estão representados em igualdade de direitos⁵¹².

Hoje, todos os Estados estão unidos por um “mercado global”, que os divide em países de centro e países periféricos. Superar essas diferenças é um desafio de todos, mas o fato é que nem todos os países apresentam interesse em cumprir as exigências de um cosmopolitismo contemporâneo. Temos hoje um cenário totalmente diferente daquele do século XVIII, porque o conceito negativo de paz, pensado por Kant, é insuficiente para os dias de hoje, “não só por causa do descomedimento na condução da guerra, mas, sobretudo por causa da circunstância de que o surgimento de guerras tem causas sociais”⁵¹³.

Quais são as consequências de uma atualização do cosmopolitismo kantiano? Há pelo menos duas possibilidades: (i) primeiro, uma reforma urgente das Nações Unidas, que possibilite a sua atuação em nível supranacional, em qualquer lugar do planeta; (ii) segundo, o surgimento e o crescimento de uma oposição à imposição internacional de uma concepção de direitos humanos que, aos olhos dessa oposição, é autodestrutiva à soberania dos Estados⁵¹⁴. Neste segundo aspecto, Habermas vê uma deficiência na interpretação do conceito de direitos humanos. Sua proposta é uma “retórica do universalismo”, porque propõe uma “democracia

⁵¹⁰ Cf. Ibid.

⁵¹¹ Ibid., p. 214.

⁵¹² Ibid., p. 214.

⁵¹³ Ibid., p. 216.

⁵¹⁴ Cf. Ibid.

cosmopolita”, capaz de superar o aspecto de um “Congresso permanente de Estados. Trata-se de tornar possível a cada cidadão escolher um representante do seu meio para representá-lo nas Nações Unidas, sem que precise ser representado por seus líderes de Estado. Dessa forma, “os povos estariam representados como a totalidade dos cidadãos do mundo, mas não por seus governos, e sim por representantes eleitos”⁵¹⁵. Se o carro chefe do cosmopolitismo contemporâneo é para Habermas a imposição dos Direitos Humanos em escala global, isso deve não significar uma moralização do mundo ao modo ocidental, mas uma “transformação cosmopolita da *condição natural* entre os Estados em uma *condição jurídica* entre eles”⁵¹⁶. Essa transformação tem sido interpretada por diferentes visões de mundo, ou seja, os Direitos Humanos têm fonte na Declaração Universal, a qual tem sido interpretada por Estados republicanos, democráticos, totalitários e criminosos.

Uma ampliação do campo de atuação do Conselho de Segurança da ONU, para uma ação efetiva em âmbito internacional poderia representar uma retomada do projeto cosmopolita kantiano⁵¹⁷, não mais como uma república mundial, mas através de uma democracia em âmbito internacional, a qual exige uma ordem coercitiva para dentro e para fora do Estado⁵¹⁸.

A proposta habermasiana aqui apresentada mostra três aspectos essenciais:

- a) Não é suficiente um governo trans-nacional ou inter-nacional, mas é preciso um governo supra-nacional, através de uma profunda reforma da ONU que reúna um poder executivo, legislativo e judiciário mundial;
- b) Os sujeitos de direito internacional devem ser os cidadãos (do mundo) e não mais os Estados, num projeto de democracia universal;
- c) Esta é a única maneira para superar a soberania dos Estados e, portanto, a distinção entre política interna e política externa, criando uma política interna mundial que transforma toda guerra numa guerra civil.

⁵¹⁵ Ibid., p. 218.

⁵¹⁶ Ibid., p. 235.

⁵¹⁷ Cf. Ibid.

⁵¹⁸ Cf. Ibid. Para o tema da república em Kant, nos âmbitos interno e externo, tomamos como base de consulta as seguintes referências: NOUR, Soraya. *A paz perpétua de Kant: Filosofia do Direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (precisamente o capítulo II, da segunda parte); BARATA-MOURA, José. *O outro Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, (o capítulo IV); HERB, Karl Friedrich. *O futuro da República: sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant*. *Discurso*, nº 33, 2003, p. 75-88; PERES, Daniel Tourinho. *Kant: metafísica e política*. Salvador: EDUFBA/UNESP, 2004 (em particular: p. 139-153).

Habermas retoma assim e radicaliza o projeto kantiano, afirmando que Kant não foi totalmente coerente com os seus pressupostos cosmopolitas ao abandonar a ideia de uma República Mundial, para optar por uma Federação Livre de Estados soberanos:

Como já se demonstrou, não é consistente o conceito kantiano de uma aliança de povos formada de forma duradoura e capaz de respeitar, ao mesmo tempo, a soberania dos Estados. O direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular. A comunidade de povos tem, ao menos, de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros, sob pena de sanções. Só assim o sistema de Estados soberanos em constante atitude de auto-affirmação, instável e baseado em ameaças mútuas, poderá transformar-se numa federação com instituições em comum, que assumam funções estatais, ou seja, que regulem a relação de seus membros entre si e controlem a observância dessa regras⁵¹⁹.

E acrescenta: “O ponto vulnerável da defesa global dos direitos humanos é a falta de um poder executivo que possa proporcionar à Declaração Universal dos Direitos Humanos sua efetiva observância, inclusive mediante intervenções no poder soberano dos Estados nacionais, se necessário for.”⁵²⁰ Por isso, Habermas propõe uma reforma das instituições internacionais em particular da ONU:

A reformulação da ideia kantiana de uma pacificação cosmopolita da condição natural entre os Estados adequada aos tempos de hoje inspira por um lado esforços enérgicos em favor da reforma das Nações Unidas e de modo geral a ampliação das forças capazes de atuar em nível supranacional em diferentes regiões do planeta. [...] As sugestões de reforma das Nações Unidas concentram-se em três pontos: na instalação de um parlamento mundial, na ampliação da estrutura jurídica mundial e na reorganização do Conselho de Segurança⁵²¹.

Poderíamos definir este projeto de um “cosmopolitismo perfeito”, porque, em perfeita analogia com a situação interna dos Estados, propõe a criação de um poder executivo, legislativo e judiciário universal que detenha o monopólio legítimo da força, restringindo fortemente a soberania dos estados nacionais, pelo menos nas situações de graves violações dos direitos humanos⁵²².

Habermas, porém, voltou a tratar do tema num outro ensaio posterior (em 2004), intitulado *O projeto kantiano e o Ocidente dividido*⁵²³, onde muda significativamente a sua posição em relação à atualidade do projeto kantiano, como veremos a seguir.

⁵¹⁹ HABERMAS, 2002, p. 201.

⁵²⁰ Ibid., p. 205.

⁵²¹ Ibid., p. 210.

⁵²² Por uma crítica realista ao cosmopolitismo habermasiano ver: ZOLO, D. *Dal diritto internazionale al diritto cosmopolitico. Una discussione con Jürgen Habermas*. In. – IDEM. *I signori della pace*, op. cit., p.49-70.

⁵²³ HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido*. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 115-204.

4.1.1. Habermas e o projeto kantiano no “Ocidente dividido”.

Até que ponto a “imposição” dos direitos humanos pode representar a retomada do projeto cosmopolita kantiano? Na transição do direito internacional para o direito cosmopolita, Kant é uma referência significativa, porque o caminho apontado por sua filosofia da história pode ser tomado como uma ideia reguladora das agendas dos congressos e tratados entre países ocidentais. O fim da guerra fria tornou ainda mais viável e possível uma constituição cosmopolita em nível global. Habermas indica esse momento de transição numa passagem célebre: “Com efeito, o mundo dominado por Estados nacionais encontra-se numa transição para uma constelação pós-nacional da sociedade mundial”⁵²⁴. Esse processo de globalização acarreta na perda da autonomia dos Estados. A esse respeito há pelo menos duas interpretações: há quem defende a tese de que está em andamento um processo de sobreposição do “poder ao direito”, e numa outra perspectiva, há quem afirme que é necessário um *ethos* mundial que se sobreponha ao direito⁵²⁵.

O fato é que a disputa entre kantianos e schmittianos “pelos limites da regulamentação jurídica das relações internacionais” vem sendo superada pelo estabelecimento de uma disputa de dimensões bem maiores. Numa passagem, a nosso ver significativa, Habermas descreve esse conflito:

O projeto de uma nova ordem mundial liberal, sob o escudo da *pax americana*, perseguido pelos mentores intelectuais do atual governo dos Estados Unidos, levanta a seguinte questão: se a regulamentação jurídica das relações internacionais deve ser substituída por uma eticização da política mundial determinada pela superpotência⁵²⁶.

Se a disputa entre idealistas e realistas buscava realizar a justiça nas relações entre as nações, ela acabou por estabelecer uma nova situação, ainda em processo de construção: o questionamento do direito como meio mais adequado para o estabelecimento da democracia em cada Estado e da ampliação dos direitos humanos em escala global⁵²⁷. Esta situação propõe pelo menos duas novas formas de implementação da democracia e dos direitos em escala global: primeiro, porque visa garantir à ONU possibilidades de efetivação desses direitos; segundo, porque existe a possibilidade de implementação desse plano de paz em escala mundial, através de uma única potência, a americana. Nesse aspecto, o projeto kantiano

⁵²⁴ Ibid., p. 117.

⁵²⁵ Cf. Ibid.

⁵²⁶ Ibid., p. 118.

⁵²⁷ Cf. Ibid.

pode ser retomado, segundo Habermas, “[...] se os EUA retornarem ao internacionalismo que representaram após 1918 e 1945 e assumirem novamente o papel de precursores no caminho de uma evolução do direito internacional em direção a um “estado cosmopolita”⁵²⁸.

Não se trata de, através dos EUA, estabelecer um superestado, de inspiração hobbesiana, mas de uma reformulação do Conselho de Segurança da ONU, na qual este adquira legitimidade para combater os problemas de ordem global que se apresentam, a exemplo do terrorismo e da distância econômica entre os países de centro e os de periferia⁵²⁹. É necessário refletir do ponto de vista filosófico, segundo Habermas, sobre essa situação a fim de esclarecer os conceitos necessários do mais amplo sentido do direito, como de contribuir para o debate entre “juristas internacionais e cientistas políticos”. Desse ponto de vista, Habermas conclui que uma atualização do cosmopolitismo kantiano exige que se estabeleça a devida distinção entre a ideia de um Estado ou República cosmopolita da figura concreta de uma Federação Mundial ou Liga dos povos e, em seguida, do ponto de vista histórico, que se analisem as condições de “uma constitucionalização do direito internacional”. Essa distinção se dá a partir da determinação das possibilidades do cosmopolitismo ou da república mundial.

4.1.2. Estado dos povos (ou República Mundial) *versus* Federação Mundial de Povos (ou Liga dos povos).

Apesar de reconhecer que o conflito tem o sentido positivo de impedir que o homem caia na inércia, Kant não é favorável à guerra de agressão, a qual tem como característica “[...] o direito do Estado soberano de fazer a guerra – o *jus ad bellum* [...]”⁵³⁰. O direito à guerra é uma prerrogativa do direito internacional clássico, o qual só reconhece como sujeitos de direitos os Estados, e até o século XIX se restringia apenas aos Estados europeus. O direito internacional clássico autoriza cada Estado soberano a agir com autonomia e de acordo com os interesses nacionais, podendo formar coalizão a partir de suas escolhas.

De acordo com as regras do direito internacional clássico, o Estado soberano precisa estabelecer a ordem social dentro dos seus limites territoriais. Sua soberania não é, no entanto, uma autoafirmação, mas um reconhecimento por parte de outros Estados soberanos. Desses requisitos, o Estado soberano adquire o direito à guerra (*jus ad bellum*). Mas esse direito

⁵²⁸ Ibid., p. 119.

⁵²⁹ Ver MAGALHÃES, Fernando. *À sombra do Estado universal: os EUA, Hobbes e a nova ordem mundial*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006.

⁵³⁰ HABERMAS, 2006, p. 119.

encontra seu limite na soberania de outro Estado, de maneira a nenhum Estado soberano poder intervir nos assuntos internos de outro. Quando da sua atuação em guerra, os Estados soberanos não são submetidos a tribunais, nem a parâmetros morais. Encontram-se, nessa situação, imunes à intervenção de terceiros⁵³¹.

A soberania de um Estado independe da sua extensão territorial e do número de seus habitantes, o que conta é “reconhecimento recíproco dos sujeitos do direito internacional”⁵³². Mas esse reconhecimento se alcança através do instrumento da guerra para resolução de conflitos, o que, segundo Habermas, “[...] explica o caráter ‘brando’ de um direito cuja eficácia no fim das contas depende da vontade soberana das partes que estabelecem acordos”⁵³³. A consequência do direito internacional clássico para a política internacional é que os acordos políticos dependem da conveniência das partes soberanas. No direito internacional clássico, o poder político tem um papel secundário, diferentemente do que ocorre no âmbito interno dos Estados, conforme a exposição de Habermas⁵³⁴:

Na esfera nacional, o poder estatal, que se constitui a partir das formas do direito, e o direito, que depende do poder de sansão do Estado, *interpenetram-se reciprocamente*. Essa interpretação do poder e do direito falta à esfera internacional. Nesta subsiste uma relação assimétrica entre poder e direito, porque as regulações do direito internacional refletem as respectivas constelações subjacentes entre os Estados, ao invés de infundir-las normativamente; o direito informa as relações dos poderes soberanos uns com os outros, mas não as doma.

O sentido do direito internacional clássico está no equilíbrio das forças entre os Estados soberanos, de maneira que as regras da guerra são estabelecidas a partir desse equilíbrio. Mas esse emparelhamento de forças não pode sustentar uma paz duradoura, menos ainda se ela tiver a pretensão de ser perpétua, conforme o projeto kantiano. O equilíbrio de forças como pressuposto da paz é uma quimera do ponto de vista das interpretações de Kant e de Habermas. Interpretação que se mostra contundente tanto às “guerras de punição e extermínio”, quanto às guerras travadas a partir de gabinetes, nas quais chefes de Estados comandam inúmeros exércitos sempre prontos a entrar em ação.

⁵³¹ Trata-se do que Carl Schmitt define como *Jus Publicum Europaeum*, In. – SCHMITT, Carl. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1991. Ver TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: sec. XVI. *Verba Juris*, 5 (2006), p. 277-320.

⁵³² HABERMAS, 2006, p. 121.

⁵³³ Ibid., p. 121.

⁵³⁴ Ibid., p. 122.

Kant é um crítico radical desta concepção clássica do direito internacional, e um ponto central é que, a paz pensada por Kant não deve depender do acordo entre Estados soberanos. Ela é um mandamento da liberdade, e deve ser fundada sobre o princípio do respeito à vida dentro e fora do Estado. Nesse sentido, a paz deve ser instaurada a partir do estabelecimento de um Estado de Direito, primeiro no âmbito interno, em seguida no âmbito externo, nas relações entre os Estados. O cosmopolitismo kantiano se mostra, por esse ponto de vista, como um “mandamento da razão prática”. Assim, ele refere-se a um direito que começa dentro do Estado e deve ser ampliado em escala global. Portanto, a paz que deve ser instaurada por meio do cosmopolitismo de Kant e de Habermas tem um sentido de permanência, diferentemente daquela paz proposta pelo direito internacional clássico. O direito cosmopolita, defendido por Kant e por Habermas, é o da promoção da paz, não da guerra. Kant e Habermas pretendem propor em seus cosmopolitismos uma “constituição cidadã”, que seja capaz de substituir a relação entre os Estados estabelecida pelo direito internacional clássico.

Na filosofia de Kant, influenciada pelas revoluções norte-americana e francesa e sobretudo pelo pensamento de Rousseau, a “constituição cidadã” e a “constituição cosmopolita” são correlacionadas. Como isso, Kant propõe inicialmente “uma república mundial”, que deve ser formada a partir do estabelecimento de uma república em cada Estado. Há uma passagem esclarecedora, a esse respeito, na MC, a saber:

Ora, a razão moralmente prática pronuncia em nós seu veto irresistível: *não deve haver guerra alguma*, nem guerra entre tu e eu no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados, os quais ainda que internamente numa condição legal, persistem externamente (na sua relação recíproca) numa condição ilegal, pois a guerra não constitui o modo no qual todos deveriam buscar seus direitos. Assim, a questão não é mais se a paz perpétua é algo real ou uma ficção, e se não estamos enganando a nós mesmos em nosso julgamento teórico quando supomos que é real. Ao contrário, temos que agir como se fosse algo real, a despeito de talvez não o ser; temos que trabalhar no sentido de estabelecer a paz perpétua e o tipo de constituição que nos pareça a que mais abra caminho para ela (digamos, um republicanismo de todos os Estados, conjunta e separadamente), a fim de instaurar a paz perpétua e colocar um fim à infame ação bélica, para o que, como seu principal objetivo, todos os Estados, sem exceção, têm aqui dirigido seus arranjos internos. E mesmo que a cabal realização desse objetivo se mantiver sempre como uma aspiração piedosa, não estaremos certamente enganando a nós mesmos ao adotar a máxima de nos empenharmos incessantemente na sua direção, pois este é o nosso dever, e admitir que a lei moral dentro de nós é ela própria enganosa faria nascer em nós o desejo, que suscita nossa abominação, de preferirmos nos livrar de toda razão e nos encararmos como

lançados por nossos próprios princípios ao mesmo mecanismo da natureza de todas as demais espécies animais⁵³⁵.

Na República proposta por Kant, todos devem decidir sobre todos e sobre si mesmos. Este seria o ponto de passagem da “constituição cidadã” à “constituição cosmopolita”, ou seja, através de uma revolução moral de cada homem, e todos juntos realizariam uma revolução moral em todo o âmbito interno do Estado.

A República mundial, segundo Kant, é um forte obstáculo aos conflitos de todos os tipos, inclusive a guerra. O fato é que a república mundial, sendo constituída por repúblicas estabelecidas em cada Estado inclui a todos os Estados e, consequentemente todos os seus cidadãos. Dessa forma, não pode haver conflito entre esses Estados, porque nessa ordem jurídica global existe o receio, por parte de um Estado, em ser submetido a um processo penal. Mas, a república mundial não se esgota nessa analogia com a organização interna da república. Para Habermas, a proposta de Kant é mais ambiciosa, “[...] porque transfere a positivação dos direitos humanos e de cidadania da esfera nacional à internacional”⁵³⁶. Estabelece-se, assim, a “reformulação do direito internacional, enquanto direito *de Estados*, em um direito cosmopolita, enquanto direito *de indivíduos*”⁵³⁷.

Mediados por seus próprios Estados, os quais se encontram reunidos em uma república mundial, os homens passam da condição de cidadãos do seu Estado à condição de cidadãos cosmopolitas. Com isso as relações entre os Estados passam a ser mediadas pelo direito, que é comum a todos, isto é, a mediação jurídica das relações humanas dentro do Estado, alcança o âmbito internacional e passa a mediar também as relações entre os Estados. Dessa forma, um Estado soberano que se afirma autossuficiente “perde sua última reserva de arbitrariedade no palco internacional”⁵³⁸.

Até este momento, Habermas manifesta a sua concordância com a proposta kantiana; sua discordância aparece no momento em que Kant introduz “uma concepção mais fraca de uma Liga dos povos e coloca sua esperança numa associação espontânea entre Estados pacifistas que, todavia, permanecem soberanos”⁵³⁹. A passagem a qual Habermas se refere é a seguinte e se encontra em *À paz perpétua*:

⁵³⁵ KANT, 2004, p. 243, 4.

⁵³⁶ HABERMAS, 2006, p. 126.

⁵³⁷ Ibid., p. 126.

⁵³⁸ Ibid., p. 127.

⁵³⁹ Ibid.

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e forma um *Estado de povos (civitas gentium)*, que (sempre, é claro, em aumento) / englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas se, de acordo com a sua ideia do direito das gentes, isto não quiserem, por conseguinte, se rejeitarem *in hypothesi* o que é correto *in thesi*, então, a *torrente* da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma *república mundial* (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagônica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção [*Furor impius intus — fremit horridus ore cruento*, Virgílio]⁵⁴⁰.

República Mundial é, para Kant, um Estado (unitário) dos Povos, que ele considera, em tese, como ideal, mas opta pela Federação porque se dá conta que a primeira tese é inexequível, podendo inclusive ser perigosa, e realisticamente propõe uma Federação de Estados republicanos que aderem livremente, conforme o modelo da União Europeia.

Segundo Habermas, a ideia de uma Federação entre Estados não nega o projeto de uma república mundial e não “desmente a ideia de um Estado cosmopolita”. Kant tem em vista uma associação entre as duas ideias, ou seja:

[...] conta com um curso da história que, gradualmente, a partir da domesticação pelo direito internacional da força usada nas guerras, passando pela discriminação obrigatória de guerras de agressão, finalmente se aproxima do objetivo da construção de uma constituição cosmopolita. Mas os povos ainda não estão maduros, ainda carecem de educação⁵⁴¹

Habermas critica a passagem “mal-afamada” que trouxe a ideia do “sucedâneo” da Liga dos povos, porque o problema está em pensar como os Estados soberanos tomariam a decisão de abrir mão dessa soberania para submeter-se a uma ordem jurídica internacional. Segundo a interpretação de Habermas, a passagem da proposta de um “Estado dos povos” para uma “Liga ou Federação dos povos”, apresenta dificuldades mais de natureza conceitual que empírica, a saber:

[...] Kant não concebeu a ideia bem fundada do desenvolvimento centrado nos Estados do direito internacional em direção ao direito cosmopolita de forma suficientemente abstrata. Associou-a de forma tão estreita à ideia de uma república mundial, ou de um Estado dos povos, que diante da divisão de poder assimétrica e da complexidade descontrolada de uma sociedade

⁵⁴⁰ KANT, 1992a(4), p. 136.

⁵⁴¹ HABERMAS, 2006, p. 128.

mundial de grandes desníveis sociais e abismos culturais, só poderia ser ridicularizada⁵⁴².

Kant justifica a opção de substituir a ideia de Estado dos povos por uma Liga dos povos, porque a ideia de “Estado dos povos conteria uma contradição que ele assim expressa em *PP*:

[...] porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não se devem fundir num só)⁵⁴³.

Desta maneira, para Kant, o estabelecimento de um comando central entre o Estado e seus subordinados, estabeleceria uma unificação entre culturas diferentes, caracterizadas por histórias e línguas diferentes. O perigo dessa condensação encontra-se na possibilidade dos cidadãos perderem a liberdade conquistada no âmbito interno do Estado, com a superação do estado de natureza entre os homens. Deixariam de ser um povo organizado nacionalmente, com características próprias, e passariam a fazer parte de um único povo sem qualquer peculiaridade. A contradição, portanto, estaria na subsunção da liberdade com o estabelecimento de uma ordem jurídica global. Segundo Habermas, são estes os motivos que levariam Kant a propor uma Liga ou Federação de povos e não um Estado dos povos.

Habermas, por sua vez, julga que se trata de uma contradição aparente, que se deve ao período em que Kant viveu e ao tipo de Estado moderno centralizado que ele conhecia: “[...] Kant tem diante dos olhos o exemplos da república francesa centralista e o dogma da individualidade da soberania estatal faz com que incorra desnecessariamente num impasse conceitual”⁵⁴⁴. E mais adiante acrescenta que se Kant tivesse tomado um exemplo mais sofisticado, o resultado seria outro, a saber: “O modelo dos Estados Unidos teria permitido a Kant discernir esta concepção de uma soberania popular “dividida” e entender que os “povos” de Estados independentes que restringem sua soberania em prol de um governo federal não precisam perder sua identidade e singularidade cultural”⁵⁴⁵.

O embate entre Kant e Habermas está no fato de que este último parece demonstrar forte inclinação para o modelo de República Mundial, com inspiração no modelo dos EUA, em detrimento da ideia de uma Liga dos povos, que Habermas não considera consistente. Ou

⁵⁴² Ibid., p. 129.

⁵⁴³ KANT, 1992a(4), p. 132.

⁵⁴⁴ HABERMAS, 2006, p. 130.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 130, 1.

seja, para Habermas, parece possível que povos que se diferenciam pela língua e cultura possam constituir uma república mundial sem que precise perder a sua individualidade; Kant teme que uma república mundial possa subsumir as culturas individuais e submeter todos a um “despotismo desalmado”. Para Habermas, a sua proposta de um Liga dos povos se insere como alternativa entre duas propostas extremas que ele tenta superar: “a dominação mundial de um único governante que tem o monopólio de força e o sistema existente de diversos Estados soberanos que inquieta Kant e para a qual busca uma saída através da concepção de uma ‘liga dos povos’”⁵⁴⁶.

Habermas não concorda que esta seja a única alternativa possível, e volta a propor a tese kantiana por ele abandonada, de uma República mundial, reformulando porém alguns conceitos kantianos para os tempos atuais. Não é fácil acompanhar o raciocínio do filósofo de Frankfurt, que parece bastante complexo, quando não contraditório. Tentaremos expressar os pontos principais de convergência e discordância em relação ao projeto kantiano.

A primeira objeção de Habermas a Kant se refere à *domestic analogy*⁵⁴⁷, ou seja a analogia que Kant propõe entre um estado de natureza entre os indivíduos e o estado anárquico entre os Estados. Aqui se acirra o ponto de divergência entre as interpretações de Kant e Habermas. Para este último, a analogia entre um estado de natureza entre os homens e uma mesma situação entre Estados é “enganosa”, mesmo se tratando da consistência da filosofia jurídica de Kant. Não há, segundo Habermas, como comparar os indivíduos que se encontram, mesmo hipoteticamente, numa situação de ausência de justiça, com os cidadãos de um estado organizado juridicamente. Estes últimos já gozam de uma liberdade consolidada juridicamente. Segundo a hipótese de Habermas, a transição do direito internacional clássico ao estado cosmopolita não deve seguir a mesma ordem metodológica da transição do estado de natureza ao estado civil, conforme esquema do *jusnaturalismo* moderno. A uma distância de duzentos anos, o cosmopolitismo kantiano deve ser interpretado de maneira a pensar a transição do direito internacional clássico ao Estado cosmopolita à luz de um processo democrático. Qual seria o engano ou empecilho para que a *domestic analogy* funcione? Devido ao fato de que os cidadãos dos Estados republicanos atuais já percorreram um longo processo de formação, e estão em processo de um bem político, as liberdades individuais:

[...] eles o colocariam em risco, se admitissem uma restrição do poder estatal que garanta o estado de direito. Os habitantes não formados de um estado de

⁵⁴⁶ Ibid., p. 131.

⁵⁴⁷ Ver a respeito desse conceito: BOTTICI, Chiara. *The domestic analogy and the kantian project of Perpetual Peace*. Jura Gentium, Vol. II, Anno 2005 – p. 45-63; e SUGANAMI, Hidemi. *The domestic analogy and word order proposals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

natureza bruto não tinham nada a perder exceto o medo e o horror do embate de suas liberdades naturais, i.e. incertas. Por isso, o currículo que os Estados e seus cidadãos devem percorrer na transição do direito internacional clássico a um estado cosmopolita não é de modo algum *análogo*, mas *complementar* ao currículo que os cidadãos de Estados de direito democráticos concluíram retrospectivamente no processo de legalização de um poder estatal que de início agia sem amarras”⁵⁴⁸

Nesse sentido, a ideia de contrato social deve ser vista com cuidado, conforme propõe a explicação de Habermas⁵⁴⁹:

A ideia de contrato social é a tentativa de uma reconstrução conceitual do surgimento do Estado enquanto forma organizada de dominação legítima. A dominação estatalmente organizada consiste no exercício de poder político com base na administração do direito coercitivo. [...] O poder político se constitui nas formas do direito. Na medida em que estabiliza expectativas de comportamento (assim cumprindo sua própria função), o direito coloca à disposição do poder a sua estrutura de regulamentação. Portanto, o direito serve ao poder como instrumento de organização. Ao mesmo tempo, coloca à disposição o recurso da justiça, a partir do qual o poder pode legitimar-se. Enquanto o poder político se alimenta da força sujeitante do direito, o direito, por outro lado, deve o seu caráter coercitivo ao poder de sanção estatal. Não há segurança jurídica sem recurso ao instrumento de força tomado à dominação como uma reserva de garantia.

Dessa forma, a adesão a uma República Mundial se daria como uma livre decisão dos Estados e de seus cidadãos. A partir do direito racional moderno, que surge como meio de racionalização da dominação, é possível pensar uma correlação entre “direito positivo” e “poder político”, que permita compreender a dominação à qual o cidadão se submete como “[...] a constituição que uma comunidade de cidadãos livres e iguais se concede”⁵⁵⁰. Por esse meio, os direitos fundamentais podem ser garantidos a todos os cidadãos do Estado e “[...] a juridização republicana da substância da dominação estatal volta-se para o *telos* de uma ‘constituição’”⁵⁵¹. Dessa forma, o poder se origina do povo e reflete a vontade de cidadãos livres, a qual se afirma a partir da participação democrática. Isso torna inviável a hipótese de Kant, segundo a qual o percurso do “direito internacional para o direito cosmopolita” é uma “linha reta”.

Habermas, aparentemente propõe um caminho menos linear e mais tortuoso, admitindo que o processo de constitucionalização mundial possa passar por uma fase ou momento intermediário em que se privilegiem “relações horizontais entre membros”, sobre a

⁵⁴⁸ HABERMAS, 2006, p. 132.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 132, 133.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 134.

⁵⁵¹ Ibid.

criação de um “poder supranacional” com todas as prerrogativas necessárias para impor o cumprimento das regras a todas as partes. É por esse motivo que recupera a ideia kantiana de uma liga dos povos, com sua característica de proscrição à guerra de agressão como alternativa ao direito internacional clássico, alternativa que se realiza em algumas organizações internacionais da atualidade:

Essa direção de desenvolvimento manifesta-se hoje nos três exemplos mais impressionantes de organizações internacionais – ainda que sua função e estrutura sejam totalmente diferentes. Sejam chamados de carta, acordo ou constituição, há algo que as obras contratuais, que conferem às Nações Unidas, à Organização Mundial do Comércio e à União Europeia uma “constituição”, têm em comum: despertam a impressão de um sobretudo cuja (*sic*) corte é grande demais e ainda precisa ser preenchido por um corpo mais robusto quanto à organização jurídica, i.e. com autorizações supranacionais mais fortes, a exemplo das competências “estatais”⁵⁵².

Mesmo assim, o problema, segundo Habermas, é que a liga dos povos é um modelo “frouxo” de constituição, porque falta a ela o poder de impor as regras de regulamentação dos conflitos. O cosmopolitismo kantiano pensa a Federação entre Estados livres como uma comunidade que garanta a cada um a plena liberdade, mas, para isso, ela precisa ter poderes supranacionais, que a possibilite efetivar as regras do jogo que garanta a efetivação dos Direitos Humanos. Na interpretação de Habermas, faltam atores coletivos nas diferentes regiões do mundo, no formato apresentado pela União Europeia⁵⁵³. Só atores dessa natureza serão capazes de fazer a necessária transição do direito internacional clássico para a constituição cosmopolita. Um ponto de partida poderiam ser os aglomerados regionais entre Estados em diferentes continentes, os quais formariam uma resposta alternativa tanto à Liga dos Povos, quanto ao Estado de povos. O complemento jurídico do poder supranacional “amarraria” aquilo que escapa à liga dos povos e fragiliza o cumprimento das regras de paz por parte dos Estados. Mas com isso Habermas não está pensando uma união dos povos em único Estado, porque “o Estado federativo democrático em grande formato – a república mundial – é um modelo falso”⁵⁵⁴, devido ao motivo anteriormente explicitado por Habermas, ou seja, a não analogia, mas complementariedade entre a constituição de um Estado soberano e a constituição de uma “organização mundial includente, mas restrita a pouca funções”⁵⁵⁵.

⁵⁵² Ibid., p. 136.

⁵⁵³ Ver HABERMAS, J. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

⁵⁵⁴ HABERMAS, 2006, p. 137.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 137.

Mas, então qual seria a proposta de Habermas se ele considera a República mundial um modelo “falso” e não aceita a ideia sucedânea kantiana de uma Federação Livre de Estados? O filósofo de Frankfurt apresenta uma proposta articulada em dois momentos:

- 1) O sistema cosmopolita não precisaria ter um caráter estatal:

À luz da ideia kantiana, pode-se imaginar, a partir das estruturas hoje existentes, a constituição política da sociedade mundial descentralizada como um sistema multidimensional que é, por boas razões, destituído *como um todo* de um caráter estatal. De acordo com esta ideia, uma organização mundial adequadamente reformada poderia cumprir *em um plano supranacional*, de forma eficaz e não-seletiva, as funções vitais, precisamente especificadas, da garantia da paz e da política de direitos humanos, sem precisar assumir a forma estatal de uma república mundial”⁵⁵⁶.

- 2) Este objetivo *supranacional* poderia ser atingido através de um plano intermediário ainda *transnacional* com a criação de união de nações em âmbitos continentais ou regionais:

Nas diversas regiões do mundo, os Estados nacionais teriam que se reunir em regimes continentais, a exemplo de uma União Europeia que fosse capaz de “agir na política externa”. Nesse plano intermediário, as relações internacionais tomariam uma nova forma – modificada já pelo fato de que, sob um regime de segurança efetivo das Nações Unidas, o recurso à guerra como instrumento legítimo para resolução de conflitos seria negado mesmo aos *global players*⁵⁵⁷.

No atual contexto, o Conselho de Segurança da ONU não apresenta a competência de uma poder supranacional, como propõe Habermas, “para proteger o direito de cidadãos eventualmente contra o próprio governo”⁵⁵⁸. É nesse sentido, afirma Habermas, que não há no atual contexto político, com exceção dos EUA, “atores adequados” para retomar e fazer avançar o projeto cosmopolita kantiano. Tais atores precisam ser constituídos, porque podem constituir uma alternativa à ideia de república mundial. Realizadas estas premissas poderíamos imaginar uma política interna mundial sem estado mundial:

Os contornos de um sistema multidimensional que realizaria num plano supranacional os fins de uma política de paz e direitos humanos da Carta das Nações Unidas e, no plano transnacional, no estilo da formação de compromissos entre superpotências domesticadas, trataria de problemas de uma política interna mundial (*innerweltpolitik*) – servem-me aqui apenas para ilustrar uma alternativa *conceitual* à república mundial. A ideia de uma política interna mundial sem governo mundial, no âmbito de uma

⁵⁵⁶ Ibid., p. 138.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 139.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 137.

organização mundial, capaz de impor a paz e implementação de direitos humanos, deve apenas demonstrar exemplarmente que “república mundial” ou “Estado dos povos” não representam as únicas instituições nas quais o projeto kantiano – para além do sucedâneo da Liga dos povos – pode tomar forma. O Estado constitucional ampliado globalmente não é o único a satisfazer as condições abstratas de um “estado cosmopolita”⁵⁵⁹.

A analogia do estado de natureza, à qual Kant recorre para justificar que em âmbito internacional os Estados precisam realizar uma associação, - porque os indivíduos não podem ter perdido em âmbito internacional, a liberdade jurídica que alcançaram em âmbito nacional, quando da superação do estado de natureza para formação do estado civil -, não poderia ser sustentada no atual contexto político. Os Estados mostram-se, hoje, interdependentes, embora nem sempre estabeleçam boas relações comerciais. Os avanços das tecnologias aproximaram os países de tal forma que a afirmativa kantiana de que o formato esférico da Terra obriga a todos a se suportarem e estabelecerem leis de convivência pacífica é uma realidade que pode ser constatada por todos. Na verdade, ela se ampliou tanto que necessita ser fortemente regulamentada.

E aqui Habermas afirma a crença na viabilidade, pelo menos conceitual deste projeto:

[...] não é mera especulação a possibilidade conceitual de um sistema multidimensional, que em sua totalidade não adquire qualidade estatal, mas que, num plano supranacional, mesmo sem um governo mundial que monopolizasse a força, pode garantir os direitos humanos e, num plano transnacional, pode tratar de problemas de uma política interna mundial⁵⁶⁰.

Os avanços da tecnologia promoveram progressos em muitas áreas do conhecimento, os quais fazem da ideia kantiana uma promessa vazia para o contexto político atual. A esse respeito, Habermas se expressa da seguinte forma: “Não restam dúvidas: a ideia normativa do estado cosmopolita, por mais bem fundamentada que seja, permanece sendo uma promessa vazia e mesmo enganosa sem a referência realista ao contexto de inserção e a tendências convergentes”⁵⁶¹. As dificuldades de realização do cosmopolitismo kantiano são evidentes: Kant pensou essa ideia como possível de ser realizada, mas, se quisermos pensá-la como um referencial para o contexto atual, devemos atualizá-la.

No contexto atual, há uma opinião pública nos Estados, formada por meios de comunicação de massa que manipulam e doutrinam, mas não realizam o sonho moderno do esclarecimento. Tudo isso, apesar de real, não inviabiliza a atualização do cosmopolitismo

⁵⁵⁹ Ibid., p. 139.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 148.

⁵⁶¹ Ibid.

kantiano para o nosso contexto, desde que se abstraia de sua proposta o aspecto conceitual, e este seja interpretado à luz do nosso tempo. O século XX foi palco de eventos significativos para a história da humanidade. Esses eventos destruíram as “antigas esperanças” do progresso moral da humanidade, mas ao mesmo tempo fizeram surgir “outras” mais condizentes com a situação econômica, social, jurídica e política das relações entre países. Os atentados de 11 de setembro de 2001 foram significativos porque levaram os EUA a ultrapassarem todos os limites estabelecidos pela ONU em nome de uma nova ordem global, mas ao mesmo tempo despertaram as Nações Unidas para o seu real papel nas relações internacionais: “O membro mais poderoso das Nações Unidas coloca-se acima da sua norma fundamental, a proibição do uso de força. Por outro lado, a organização mundial não se despedaça, mas aparentemente emerge desse conflito com a sua autoridade internacionalmente fortalecida”⁵⁶². Mas, apesar de defender a hipótese de que o modelo constituição dos EUA poderia ter inspirado Kant, ao invés do modelo da Revolução Francesa, Habermas não deixa de tecer críticas severas à intervenção daquele país nas relações internacionais.

A constitucionalização do direito internacional adquiriu uma dinâmica normativa própria a partir desses eventos. Mas pode estar em curso o fim da regulamentação jurídica das relações internacionais. Pode ser, também, que esteja em curso um processo de sobreposição dos EUA a ONU. A nação norte-americana é uma superpotência mundial que se arroga o direito de dizer o que é o bem e o mal, de maneira que possa instalar-se em qualquer lugar do mundo, a sua escolha, e em pontos geo-estrategicamente convenientes à sua política de “expansão humanitária”⁵⁶³. Mas outro fato de extrema importância também pode ser notado quando olhamos para o pano de fundo dessa pesquisa, a saber:

[...] a variante kantiana, ao contrário, admite a possibilidade de que uma superpotência, que seja democraticamente constituída e aja com uma visão ampla, não instrumentalize sempre o direito internacional em favor dos próprios objetivos, mas promova um projeto que em última instância até as suas próprias mãos⁵⁶⁴.

Ora, a Carta das Nações Unidas ultrapassa a proposta kantiana, porque não aponta na direção de uma república mundial, mas de um “regime supranacional de paz e direitos humanos, que através da pacificação e liberalização da sociedade mundial, deve criar as pré-

⁵⁶² Ibid., p. 151.

⁵⁶³ Ver HEINZE, Eric A. *Waging humanitarian war: the ethics, law, and politics of humanitarian intervention*. University of New York Press: Albany, 2009. ROBERTS, Sir Adam. *The United Nations and Humanitarian Intervention*. – In. WELSH, Jennifer M. *Humanitarian Intervention and International Relations*. Oxford University Press, 2004.

⁵⁶⁴ HABERMAS, 2006, p. 154.

condições para que uma política mundial interna, sem governo mundial, possa funcionar num plano transnacional”⁵⁶⁵. Ela pode ser considerada uma constituição entre as nações. Nesse sentido, podemos observar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 transformou, já em seu preâmbulo, os ideais da Revolução Francesa em prescrição jurídica. A partir de então, a Assembleia Geral e o Conselho de Segurança ampliaram a interpretação da violação dos direitos humanos. As Nações Unidas ampliaram sua zona de atuação, em que interviam apenas quando dois Estados estavam em conflito, e passaram a atuar dentro dos Estados, quando são observadas “graves violações” dos direitos humanos. É possível até que o Conselho de Direitos Humanos da ONU intervenha, diplomaticamente, em alguns governos. Nele, o cidadão comum de qualquer país, encontra o acesso à justiça contra seu próprio país.

A ONU, através de sua Carta, proíbe o uso da força nas relações entre Estados, como condição fundamental para a manutenção da paz: a exceção é a autodefesa. Os avanços do Conselho de Segurança da ONU são visíveis, podendo “ele próprio deliberar sobre medidas militares que considere necessárias”⁵⁶⁶. Essas prerrogativas, no entanto, ainda não foram postas em prática. O que até o momento ocorreu é o fato de que “o Conselho de Segurança enseja (permite ou incumbe) a Estados-membros poderosos a realização de sanções por ele decididas. Em troca da disposição para a cooperação das grandes potências, a Carta concede o direito de veto, que coloca duramente à prova a capacidade de funcionamento do Conselho de Segurança”⁵⁶⁷. Se hoje as grandes potências mundiais tomam as decisões sobre os destinos da organização mundial, é porque isto já estava, segundo Habermas, previsto no ato da criação da Carta da ONU. Estamos à mercê da “consciência moral” dessas potências, que por obrigação moral devem procurar reconstruir a infraestrutura dos direitos humanos. Na opinião de Habermas, “a organização mundial não possui sequer a competência para definir as suas atribuições e ampliá-las a bel-prazer e tampouco dispõe do monopólio dos meios para uso legítimo da força. O Conselho de Segurança opera em campos políticos bem circunscritos, sob condições definidas por monopólios da força descentralizados, localizados em Estados individuais”⁵⁶⁸.

Mas, apesar de tudo isso, é inegável que as Nações Unidas visam à inclusão de todos os cidadãos do mundo, como fundamento de sua razão de ser. A organização mundial foi ampliada a 193 países membros, “lado a lado com regimes liberais, outros autoritários, despóticos e até mesmo criminosos. O preço evidentemente é a contradição entre os

⁵⁶⁵ Ibid., p. 165.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 168.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 169.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 169.

princípios declarados da organização mundial e o padrão de direitos humanos efetivamente mantido por alguns Estados-membros”⁵⁶⁹. Essas contradições de interpretações dos textos da ONU dividem não apenas o Ocidente, mas também o resto do mundo. Há um ponto relevante no processo de formação da organização mundial vigente, a saber: “A inclusão de Estados-membros que só se constituíram no decorrer do processo de descolonização iniciado em 1945, extrapolou o âmbito do direito internacional europeu e pôs fim ao monopólio interpretativo do Ocidente”⁵⁷⁰. É possível perceber que o século XX é marcado por transformações significativas nas relações internacionais, as quais Kant não podia prever em seu contexto. Um exemplo claro disso é, segundo Habermas, “a evolução intermitente do direito internacional após o fim da Guerra Fria fez surgir instituições, que por muitas décadas levaram uma vida própria em grande medida isolada das realidades políticas”⁵⁷¹. Nesse contexto, os anos 90 foram significativos, porque apresentaram inúmeras contradições a esse processo de cosmopolitismo que está em marcha. A esse respeito, Habermas⁵⁷² se refere da seguinte forma:

As Nações Unidas deparam-se, nas duas áreas de sua competência – as ameaças à segurança internacional e as violações dos direitos humanos – cada vez mais com um novo tipo de violência. Contra as provocações feitas por Estados criminosos a ONU pode proceder, se necessário, com forças militares, por sua vez organizadas por Estados.

Mas a concepção cosmopolita de Kant não podia prever o terrorismo que ocorre em escala global, fundamentado por extremismos religiosos, mas sem ao menos conseguir afirmar sua territorialidade⁵⁷³. A ONU é uma instituição que apresenta debilidades, principalmente porque precisa enfrentar novas formas de violências. O conflito internacional é a maior fonte dessas violências, por isso a necessidade de sua superação é urgente.

Apesar da distância que nos separa de Kant, Habermas reconhece que esse mesmo cenário nos aproxima daquele pensador. O cenário que chamamos hoje de globalização converge na direção apontada pelo cosmopolitismo kantiano. Ela representa no contexto atual um meio de inserção dos diferentes povos numa constituição política mundial que garanta a todos a individualidade e a participação efetiva nas decisões de interesse global, a exemplo

⁵⁶⁹ Ibid., p. 170.

⁵⁷⁰ Ibid., p. 171.

⁵⁷¹ Ibid., p. 172.

⁵⁷² Ibid., p. 178.

⁵⁷³ Para uma ampliação dessa discussão, ver: ZOLO, D. *Le ragioni del “terroismo globale”*. *Jura Gentium*, 2005. ZOLO, D. *Una nozione alternativa di terrorismo*. *Jura Gentium*, 2009. BELLANCA, Nicolò. *Elementi di un'analisi del terrorismo contemporaneo*. *Jura Gentium*, 2005.

das questões ambientais e de garantia dos direitos humanos.

Porém, para fazer justiça à relevância atual do projeto kantiano, é preciso ver as estreitezas inerentes a seu horizonte histórico, que Habermas identifica em algumas premissas fundamentais do universalismo iluminista: na insensibilidade de Kant para as diferenças culturais e religiosas; em não ter percebido a força explosiva dos nacionalismos que já se manifestava na sua época e que dominará os séculos XIX e XX; em não ter reconhecido a natureza particularista do direito internacional europeu em nome da crença na superioridade da civilização europeia e da universalidade dos seus valores; e falta de consciência em Kant da cultura cristã comum que disciplinou a guerra até a Primeira Guerra Mundial (esta crítica é de certo modo surpreendente, porque a pertença a uma cultura cristã comum não impediu o eclodir das duas guerras mundiais). Também Habermas critica três premissas fundamentais do projeto kantiano, ou seja, o caráter pacífico dos estados republicanos-democráticos, a força pacificadora do comércio mundial e a função crítica da esfera pública, devido à sua ambivalência⁵⁷⁴. As repúblicas se comportam de forma pacífica em relação a outras repúblicas, mas de forma belicosa em relação a outros Estados não republicanos; o comércio no sistema capitalista provocou competição, desigualdades, conflitos e guerras; e os meios de comunicação são portadores do esclarecimento tanto quanto da manipulação e da doutrinação.

Mas, apesar dessas críticas ao projeto kantiano, que na verdade não podem ser atribuídas a Kant porque tratam de fenômenos a ele posteriores, nota-se que Habermas está muito mais próximo do que distante de Kant.

Em primeiro lugar, nota-se uma diferença entre o ensaio publicado em *A Inclusão do Outro* (1997) e os escritos de *O Ocidente dividido* (2004). No primeiro, Habermas se declara abertamente contrário à ideia kantiana de Federação ou Liga dos povos e defende claramente uma República mundial nos moldes de um Estado dos povos, com uma ONU transformada em instrumento do governo mundial, com uma Assembleia Geral eleita diretamente por todos

⁵⁷⁴ Steven Pinker (*Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 399, 400), ao contrário de Habermas considera essas premissas kantianas como atuais e positivas para a manutenção da longa paz, a saber: “Em ‘Paz perpétua’, Kant imaginou uma ‘federação de Estados livres’ que não chegaria nem perto de ser um Leviatã internacional. Ela seria um clube gradualmente crescente de repúblicas liberais, e não um megagoverno global, e teria por base o poder brando da legitimidade moral em vez do monopólio do uso da força. O equivalente moderno é a organização intergovernamental, ou OIG – uma burocracia com um poder limitado para coordenar as políticas dos países participantes em alguma área na qual têm um interesse comum. A entidade internacional com a melhor folha de serviço para implementar a paz mundial provavelmente não é a ONU, mas a Comunidade Europeia do Carvão e do Aço, uma OIG fundada em 1950 pela França, Alemanha Ocidental, Bélgica, Holanda e Itália para supervisionar um mercado comum e regular a produção dos dois mais importantes produtos básicos estratégicos. A organização foi projetada especificamente como um mecanismo para submergir rivalidades de ambições históricas – sobretudo da Alemanha Ocidental – em um empreendimento comercial conjunto. A Comunidade do Carvão e do Aço preparou o palco para a Comunidade Econômica Europeia, que, por sua vez, gerou a União Europeia”.

os cidadãos do mundo, um Conselho de Segurança transformado num Poder executivo e com a Corte Internacional transformada num poder judiciário internacional. Habermas propõe assim um “cosmopolitismo perfeito” de tipo não somente trans-nacional, mas supra-nacional, que teria como sujeitos os indivíduos e não mais os Estados.

Já em *O Ocidente dividido* Habermas se dá conta que as condições para realizar este projeto são mais complexas e propõe um sistema internacional onde os sujeitos de direito internacional seriam os indivíduos, mas também os Estados, num sistema de governo mundial supranacional, mas “sem caráter estatal” e que teria como fase intermediária a criação de blocos regionais de Estados a exemplo de uma União Europeia que conseguisse se dar uma política externa comum.

Mas este projeto é muito mais próximo da proposta kantiana que também previa dois momentos distintos: o objetivo mais ambicioso de um estado mundial como uma hipótese ideal, e o sucedâneo de uma Federação de Estados republicanos contrários à guerra. Além disso, a crítica de Habermas à *domestic analogy* é bastante curiosa. Ele afirma acertadamente que há uma diferença substancial entre os indivíduos que viviam num hipotético estado de natureza com sua liberdade selvagem e os indivíduos membros de Estados que não querem perder as suas conquistas jurídicas. Mas este argumento pesa a favor da manutenção de alguma forma de poder e soberania dos Estados, como garantia de um poder mais próximo dos cidadãos; ou seja, é um argumento a favor da Federação ou Liga de povos, sustentado por Kant.

Finalmente, parece bastante nebulosa a proposta de um “sistema multidimensional, que em sua totalidade não adquire qualidade estatal”, e não está claro o que Habermas entende com isto e porque este projeto seria menos “vazio” e menos “enganoso” que a proposta kantiana.

Habermas muda assim o seu “cosmopolitismo perfeito” para tentar manter ao mesmo tempo uma proposta cosmopolita, num contexto de um mundo globalizado, sempre mais marcado pelo multilateralismo e o aparecimento de novos e poderosos *global players*. Nasce assim uma proposta bastante complexa, que procura uma via intermediária entre o modelo hobbesiano de uma única potência imperial que garanta a ordem mundial, e o sistema anárquico dos Estados soberanos, através de formas intermediárias de *governance* global que combinem acordos e relações horizontais em âmbito mundial e regional, com alguma forma de autoridade supra-nacional.

Outro autor que recupera o legado kantiano de forma mais clara é o filósofo do direito e da política Norberto Bobbio através da sua concepção de democracia. Bobbio vai defender a

tese de que o maior impedimento à guerra e, consequentemente o meio de estabelecimento da paz, é a democracia. Esta deve assumir as especificidades de cada cultura, mas à medida que se estabelece em cada Estado, em âmbito global aproxima-se cada vez mais de uma democracia em escala global, conforme veremos na sequência deste texto.

4.2. O cosmopolitismo bobbiano

Como vimos ao longo de todo o trabalho, a filosofia da história kantiana apresenta uma proposta para a emancipação da humanidade. Essa consideração nos permite enxergar uma perspectiva nova para pensar o sentido da história humana em um contexto político distante duzentos anos daqueles escritos. Portanto, é possível falar de uma atualização da filosofia da história kantiana, concebendo o conflito um elemento que tem a função de impulsionar a história humana, principalmente através dos avanços das leis.

Outro autor que recepciona e atualiza a noção kantiana de progresso moral da humanidade, é Norberto Bobbio (1919-2004) nas suas reflexões sobre democracia, direitos humanos e relações internacionais. Nossa hipótese aqui é a de que a construção bobbiana do conceito de *democracia* pode ser lida como uma atualização da filosofia da história de Kant. Ela segue os três momentos do esquema kantiano de a *Paz Perpétua*: (i) os Estados devem dar-se uma constituição republicana; (ii) os Estados republicanos devem se unir numa Federação que abrange o maior número de Estados possíveis até englobar a humanidade inteira; (iii) esta Federação deve se submeter a um Direito Cosmopolita. Obviamente esses momentos são reinterpretados e lidos à luz do contexto em que Bobbio viveu, que se refere, sobretudo à segunda metade do século XX. Vamos analisar cada um desses momentos.

4.2.1. A democracia emancipatória como recepção da filosofia da história kantiana

O principal escrito de Bobbio sobre a democracia, intitulado *O futuro da democracia* e escrito nos anos 80 do século passado, começa com a afirmação de que esse regime “[...] não goza no mundo de ótima saúde, como de resto jamais gozou no passado, mas não está à beira do túmulo”⁵⁷⁵. Apesar de todas as críticas que recaem sobre a democracia desde seu

⁵⁷⁵ BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. 11^a ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000b. p. 19.

nascimento, Bobbio afirma que ela não está em processo de decadência e, que a filosofia da história kantiana pode oferecer uma base de sustentação importante para refletir sobre o sentido da história no contexto atual.

No século XX, após o fim dos totalitarismos, a democracia caminhava para a sua consolidação, a qual encontrava na própria transformação social, motivo pelo qual sua principal característica é o dinamismo frente às crises sociais de todos os tipos. Há de se pensar na democracia não apenas a partir da distinção entre a democracia dos antigos e a dos modernos, pois ela não se explica apenas pelas formas de participação direta ou indireta. Os modelos democráticos nascidos no século XX vão além dessa distinção. A democracia, portanto, nasce com promessas para elevar pessoas de todas as classes sociais a um patamar de igualdade mínima⁵⁷⁶. Mas, durante o século XX, muitas dessas promessas não foram cumpridas, principalmente a que previa uma efetiva participação popular nas decisões estruturais dos Estados, porque em seu caminho surgiram obstáculos não previstos.

Porém, há uma questão semântica que deve ser resolvida previamente: como vimos anteriormente, Kant acusava a democracia de ser um governo despótico e a contrapunha à República. Neste sentido, podemos perguntar se estaria a filosofia da história kantiana impossibilitada de apresentar qualquer sentido no contexto político atual, uma vez que rechaça a democracia como regime de governo despótico. Portanto, que sentido teria hoje a filosofia da história kantiana, se, como afirma Bobbio, a humanidade caminha na direção de uma democracia internacional. A questão é complexa, mas para os fins de nossa pesquisa podemos afirmar que o que Kant chamava de República é o que nós entendemos hoje por Democracia, ou melhor, por Estado Democrático de Direito. Como afirma Bobbio, no ensaio *Kant e a Revolução Francesa*, contido em *A Era dos Direitos*, o entusiasmo com que Kant interpretou a Revolução Francesa se deve ao fato de que ela promoveu:

[...] o aparecimento da história do “direito que tem um povo de não ser impedido por outras forças, de dar a si mesmo uma Constituição Civil que julga boa”. Por Constituição “Constituição civil” Kant entende uma Constituição em harmonia com os direitos naturais dos homens, ou seja, uma Constituição segundo a qual “os que obedecem à lei devem também, reunidos, legislar”⁵⁷⁷.

Neste sentido, os avanços da democracia não invalidam a teoria de Kant sobre a república, pois a construção bobbiana do conceito de democracia resgata o cerne da

⁵⁷⁶ Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2^a ed. Trad. Altamiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁵⁷⁷ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 53.

concepção de república e da filosofia da história kantiana, que é a proposta de progresso e de emancipação humana.

Bobbio, na sua teoria da democracia, apresenta algumas características principais que a definem, num diálogo constante com a filosofia política kantiana.

Em primeiro lugar, democracia demanda um conjunto de regras mínimas, sem as quais é impossível qualquer tipo de acordo. As regras se referem a um contrato entre indivíduos e grupos e determinam quais indivíduos dentro dos grupos estão autorizados a tomar decisões. Esta é uma característica fundamental do regime democrático: atribuir poder a um número elevado de sujeitos dentro dos grupos para tomar essas decisões. A definição “mínima” de democracia assegura a emancipação humana, em certo sentido, porque na prática as decisões nunca são tomadas por todos que formam o grupo, sendo impossível dizer que todos participam das decisões num Estado. Por essa via, a emancipação do sujeito não estaria assegurada a todos, embora essa situação não chegue a interromper o progresso da humanidade, enquanto processo constante de desenvolvimento, pois “[...] no que diz respeito às modalidades de decisão, a regra fundamental da democracia é a regra da maioria, ou seja, a regra à base da qual são consideradas decisões coletivas [...]”⁵⁷⁸.

Para Bobbio, a democracia é a situação em todos aqueles que estão autorizados a “[...] decidir ou eleger os que deverão decidir sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condições de escolher entre uma e outra”⁵⁷⁹. Com isso, o pensador italiano defende que “[...] o Estado liberal é o pressuposto do Estado democrático. Estado liberal e Estado democrático são interdependentes [...]”⁵⁸⁰. A nosso ver, um dos pontos mais característicos de que Bobbio retoma a filosofia da história kantiana, como modelo de teoria sobre o sentido da história, está na dicotomia que estabelece entre “democracia ideal vs. democracia real”⁵⁸¹. A democracia nasce como ideal, porque apresenta promessas de transformação social que visam estabelecer a devida igualdade entre pessoas das mais diferentes classes sociais. Mas a transformação mais significativa que ela conseguiu alcançar até hoje foi transformar-se num regime capaz de acompanhar e dar conta da realidade de cada época. A transformação de uma situação ideal em uma situação real é típica de uma democracia que precisa lidar com os

⁵⁷⁸ BOBBIO, 2000b, p. 31.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 32.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 32.

⁵⁸¹ Trata-se, segundo Taíza Maria, de “[...] uma dicotomia fundamental, sendo gênero da qual a dicotomia democracia real/ideal é espécie, e condensa uma dentre as manifestações do conflito “entre o ‘céu dos princípios’ e a ‘terra onde se encontram os corpóreos interesses’, ou também entre o mundo do pensamento e o mundo da ação concreta”, qual seja, a dicotomia ideal/rude matéria” (SILVA, Taíza Maria Alves da. *Norberto Bobbio e a questão da democracia: encruzilhadas e perspectivas*. João Pessoa: [s.n.], 2011. Dissertação (Mestrado)-UFPB/CCHLA).

problemas vigentes em cada época, nascidos das diferentes dimensões que as relações sociais apresentam. Nesse sentido, Bobbio escreveu que:

A democracia nasceu de uma concepção individualista da sociedade, isto é, da concepção para a qual – contrariamente à concepção orgânica, dominante na idade antiga e na idade média, segundo a qual o todo precede as partes – a sociedade, qualquer forma de sociedade, e especialmente a sociedade política, é um produto artificial da vontade dos indivíduos”⁵⁸².

Para Bobbio, a democracia comporta inúmeros adjetivos, mas a transparência é uma das suas principais característica. No seu movimento de transformação para adaptação às crises sociais existe, a nosso ver, um progresso e um processo de emancipação humana que se consolida cada vez mais. Esse movimento faz frente ao temido poder invisível que recai sobre a democracia e que muitos dos seus críticos consideram seu ponto mais frágil. Esse poder invisível pode ser considerado o maior obstáculo à efetivação da característica de transparência da democracia. Dessa forma, se no seu aspecto ideal a democracia a transparência, no campo do real ainda predomina a força do poder invisível, a saber, daqueles que efetivamente tomam as decisões.

Dessa forma, a construção do conceito de democracia é uma retomada desse projeto, porque ao tratar do futuro desse regime de governo, Bobbio analisa as diversas situações das particularidades que a democracia apresenta em cada Estado onde foi implantada até agora. Afirmar o futuro da democracia é difícil, porque se trata de um regime que acontece com características diferentes em cada Estado. Portanto, seu futuro depende dos atos humanos de cada grupo de cidadãos do mundo⁵⁸³.

O processo de transformação da sociedade orgânica em sociedade individualista é também marca característica das teorias contratualista e utilitarista. A sociedade democrática que nascia como ideal, tinha como objetivo fundamental para sua sobrevivência uma sociedade formada pelo governo, um ou mais de um indivíduo, e pelo povo, onde cada cabeça era um voto. Mas logo a democracia se depara com uma situação real: o povo começa a se dividir em grupos, os quais passam a tomar, de fato, as decisões dentro da sociedade democrática. Nesse sentido, um dos obstáculos não previstos da democracia refere-se ao fato do processo democrático ser coordenado por grupos, quando deveria ser conduzido pelos indivíduos. Nas palavras de Bobbio, podemos ler o seguinte:

⁵⁸² BOBBIO, 2000b, p. 34.

⁵⁸³ BOBBIO, 2000. Para um aprofundamento do conceito de democracia elitista, ver também: SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

[...] os grupos e não os indivíduos são os protagonistas da vida numa sociedade democrática, na qual não existe mais um soberano, o povo ou a nação, composto por indivíduos que adquiriram o direito de participar direta ou indiretamente do governo, na qual não existe mais o povo como unidade ideal (ou mística), mas apenas o povo dividido de fato em grupos contrapostos e concorrentes”⁵⁸⁴.

A república pensada por Kant não apresentava intermediários entre o povo e o Soberano; por esse motivo, representava o ideal de justiça. Seria ingênuo concluir que Kant teria antevisto esse obstáculo e que por isso teria rechaçado a democracia, em favor da república, a qual cumpria todos os requisitos que a concepção de progresso moral da humanidade exige, segundo sua concepção, para ser possível. Mas, duzentos anos depois do projeto kantiano de *Paz Perpétua*, a democracia que nasce como ideal de justiça administrativa da sociedade não tem um único centro do poder. Ela se forma a partir de vários centros de poder, numa situação em que é possível que alguns centros avancem e outros se mantenham parados, por motivos de burocracia e ideologias partidárias.

Para Bobbio, apesar dos avanços, a democracia não conseguiu, até hoje, garantir a real efetivação da participação popular nos espaços de discussão. Essas decisões continuam concentradas em grupos que nem sempre são visíveis. A promessa de eliminação do poder invisível ainda não foi realizada. O seu cumprimento se confundo com o próprio desenvolvimento do progresso humano. Trata-se, portanto, de um processo de emancipação que deve ser cumprido pelos próprios homens. Esse poder, que é definido por Bobbio como os grupos que de fato tomam as decisões dentro e fora de um Estado, mas que não garantem a publicidade das decisões, mostra-se cada vez mais forte e influente. Existe, portanto, um poder invisível ao lado do poder visível. Este último é conhecido porque é eleito pelo povo. Podemos associar a isso a preocupação de Kant com a emancipação humana, quando afirma o quanto é necessário ao indivíduo pensar por si mesmo e tornar públicas as decisões governamentais que tenham o propósito de influenciar a vida em sociedade⁵⁸⁵.

A eliminação do poder invisível para sempre, era uma das promessas da democracia. Mas, da mesma forma que a democracia se adapta às novas crises que a sociedade vai apresentando ao longo do seu desenvolvimento, também o poder invisível desenvolve essa mutação. A eliminação desse poder consiste na publicidade de todos os atos do poder constituído num Estado. Se a democracia tem como grande objetivo garantir a participação

⁵⁸⁴ Ibid., p. 35.

⁵⁸⁵ Cf. KANT, 1992a(1).

popular, inspirando-se em Kant, Bobbio defende a tese de que nenhum governo realizaria qualquer ação contrária à vontade popular, uma vez que o povo jamais decidiria a favor de qualquer coisa que viesse a prejudicar a si mesmo.

A democracia tem como principal objeto assegurar a emancipação humana. Essa talvez seja a promessa que condense todas as outras. Para isso, ela precisa garantir a participação de todos dentro e fora de um Estado. Mas o problema do seu alastramento a todas as pessoas de todas as classes encontra-se nos meios utilizados para esse fim.

A tese de Bobbio a respeito das promessas não cumpridas da democracia é a seguinte: “Mas eram elas promessas que poderiam ser cumpridas? Diria que não”⁵⁸⁶. A nosso ver, apesar de analisar as transformações da democracia a partir de sua passagem do ideal ao prático, Bobbio tem preferência pela democracia como ideal a ser alcançado, porque é nesta situação que a democracia tem valor filosófico e se aproxima do projeto filosófico kantiano de paz perpétua. Como ideal, a democracia não é transitória, mas conceitual. Há, portanto, dois aspectos da democracia: um que permanece, porque é ideal; outro que é transitório, porque se refere às transformações da sociedade. Como ideal, a democracia é tão possível quanto à constituição civil perfeita pensada por Kant⁵⁸⁷.

O fato de que nem todas as promessas da democracia não terem sido cumpridas, a nosso ver, é um sinal de atualização da filosofia da história kantiana. Pois, entre os obstáculos listados por Bobbio, como aqueles que seriam os maiores imprevistos às promessas da democracia, o segundo ilustra bem o projeto de emancipação humana, que tem claramente inspiração kantiana, conforme pode ser observado na seguinte passagem:

A partir do momento em que o voto foi estendido aos analfabetos tornou-se inevitável que estes pedissem ao Estado a instituição de escolas gratuitas; com isto, o Estado teve que arcar com um ônus desconhecido pelo Estado das oligarquias tradicionais e da primeira oligarquia burguesa. Quando o direito de voto foi estendido também aos não-proprietários, aos que nada tinham, aos que tinham como propriedade tão-somente a força de trabalho, a consequência foi que se começou a exigir do Estado a proteção contra o desemprego e, pouco a pouco, seguros sociais contra doenças e a velhice, providências em favor da maternidade, casas a preços populares, etc⁵⁸⁸.

As demandas trazidas por um crescente acesso à justiça proporcionado pelo alargamento da democracia deram a todos os sujeitos a possibilidade de participar, mesmo que representativamente, das decisões políticas dos Estados. Isso mostra a força do

⁵⁸⁶ Ibid., p. 46.

⁵⁸⁷ Cf. KANT, 1992a(4).

⁵⁸⁸ BOBBIO, 2000b, p. 47.

pensamento de Kant, quando afirmava que um povo esclarecido é aquele que participa do seu próprio governo⁵⁸⁹. Esse estágio que a democracia alcançou já garante um ponto bastante elevado da emancipação humana, quando apresenta leis que protegem “[...] a liberdade de imprensa, a liberdade de reunião e de associação [...]”⁵⁹⁰.

Apesar de não ter cumprido todas as suas promessas, depois de instaurada a mais de trinta anos em alguns países — como pensava Kant que a república, depois de instaurada, logo resolveria os principais problemas de um país —, a democracia não foi abalada em sua estrutura. O básico desse regime continua valendo e garantindo a cada sujeito de cada país onde já foi instaurada, a possibilidade de construir sua emancipação pelas suas próprias mãos. O regime democrático se tornou o maior obstáculo para uma volta ao passado, no sentido de não permitir a volta do totalitarismo, dada a participação cada vez maior dos sujeitos de direitos nas decisões do Estado. Na mesma linha de pensamento, Bobbio chama a atenção para o fato de que entre países governados por regimes democráticos nunca ocorreram guerras, e é bem possível que jamais aconteça, devido à participação popular na construção das demandas sociais⁵⁹¹. A inspiração que Bobbio encontra em Kant nos parece bastante clara, conforme pode ser observada na citação que segue:

Será que Kant estava certo quando proclamou como primeiro artigo definitivo de um possível acordo pela paz perpétua que “a constituição de cada Estado deve ser republicana”? Certo, o conceito de “república” ao qual se referia Kant não coincide com o conceito atual de “democracia”, mas a ideia de que a constituição interna dos Estados viesse a ser um obstáculo à guerra foi uma ideia forte, fecunda, inspiradora de muitos projetos pacifistas elaborados ao longo dos dois últimos séculos (e importa pouco que eles tenham permanecido, na prática, letra morta). As objeções feitas ao princípio de Kant derivaram sempre do fato de não se ter entendido que, tratando-se de um princípio universal, ele é válido somente se *todos* os Estados e não apenas alguns poucos assumem a forma de governo exigida para o alcance

⁵⁸⁹ Cf. KANT, 1992a(1).

⁵⁹⁰ BOBBIO, 2000b, p. 48.

⁵⁹¹ A esse respeito Steven Pinker (op. cit., p. 387, 8 e 389) também corrobora, afirmando que: “Se países desenvolvidos tornaram-se democráticos depois da Segunda Guerra Mundial, e se nunca houve guerra entre democracias, temos então uma explicação para o fato de os países desenvolvidos terem para parar de guerrear depois da Segunda Guerra Mundial”. Contudo, chama a atenção para o outro lado dessa afirmação, a saber: “Os críticos da Paz Democrática, por sua vez, argumentam que, se traçarmos um círculo da ‘democracia’ muito pequeno não sobrarão muitos países lá dentro; assim, pelas leis da probabilidade, não é de surpreender que encontremos poucas guerra com uma democracia de cada lado. Com exceção das grandes potências, dois países tendem a lutar somente quando têm uma fronteira em comum; por isso, a geografia exclui a maioria dos oponentes teóricos. Não precisamos recorrer à democracia para explicar por que Nova Zelândia e Uruguai, ou Bélgica e Tailândia, nunca se enfrentaram numa guerra. Se restringirmos ainda mais a base de dados descartando trechos anteriores da linha do tempo (limitando-a, como fazem alguns, ao período posterior à Segunda Guerra Mundial), uma teoria mais cética explicará a Longa Paz: desde o início da Guerra Fria, os aliados da potência dominante, os Estados Unidos, não lutaram entre si. Outras manifestações da Longa Paz – como foram explicadas pela Paz Democrática e, segundo os críticos, provavelmente derivam de uma discussão mútua, nuclear ou convencional”.

da paz perpétua⁵⁹².

Quando Kant escreveu que o conflito, que é um sinal da insociabilidade humana, impulsiona os indivíduos à sociabilidade, porque todos perceberiam que a constituição de regras de convivência seria a melhor forma de garantir sua sobrevivência, ele não se referia ao confronto com o outro como meio de aniquilar o opositor. A superação do conflito era tão-somente uma forma de socializar a insociabilidade entre os homens. A nosso ver, a consolidação da democracia, segundo o pensamento de Bobbio, retoma esse pensamento, o que se confirma na seguinte passagem:

As tão frequentemente ridicularizadas regras formais da democracia introduziram pela primeira vez na história as técnicas de convivência. Apenas onde essas regras são respeitadas o adversário não é mais um inimigo (que deve ser destruído), mas um opositor que amanhã poderá ocupar o nosso lugar. [...] Um reconhecimento ainda mais necessário hoje, quando nos tornamos a cada dia mais conscientes deste destino comum e deveríamos, por aquele pequeno facho de razão que clareia nosso caminho, agir de modo consequente⁵⁹³.

Mas, como a democracia pode representar uma retomada do projeto cosmopolita kantiano? Sua consagração ocorre quando se observa o crescimento da pressão sobre os governos para que o poder invisível seja conhecido. Isso leva a crer que talvez seja mais viável falar da existência de paradoxos da democracia, ao invés de falar em fracasso da democracia. Um desses paradoxos refere-se às relações internacionais democráticas, ou seja, se no âmbito interno dos Estados ela promoveu a inclusão de cidadãos nos mais diversos seguimentos da sociedade, na esfera internacional há muito que avançar.

4.2.2. Democracia nas relações internacionais

Se no âmbito interno a democracia enfrenta várias promessas não cumpridas e obstáculos, como é possível uma democracia internacional? Para Bobbio, a democracia não é apenas uma proposta de paz interna, mas principalmente uma proposta de paz internacional. Notadamente, os obstáculos a esse regime não são apenas internos. No âmbito internacional, eles prometem ser ainda maiores, principalmente porque nem todos os países são

⁵⁹² BOBBIO, 2000b, p. 50, 1.

⁵⁹³ Ibid., p. 51, 2.

democráticos.

Bobbio tem como ponto de partida a questão kantiana da falta de uma relação jurídica satisfatória entre os Estados, que vivem como se estivessem num estado de natureza, onde vigora uma “liberdade selvagem”. Citando um trecho da *IHU*, Bobbio afirma:

Kant sabia muito bem que a mola do progresso não é a calmaria, mas o conflito. Todavia, compreendera que existe um limite para além do qual o antagonismo se faz demasiadamente destrutivo, tornando-se necessário um auto-disciplinamento do conflito, que possa chegar até a constituição de um ordenamento civil universal. Numa época de guerras incessantes entre Estados soberanos, ele observa lucidamente que “a liberdade selvagem” dos Estados já constituídos, “por causa do emprego de todas as forças da comunidade nos armamentos, das devastações que decorrem das guerras e, mais ainda, da necessidade de manter-se continuamente em armas, impede, por um lado, o pleno e progressivo desenvolvimento das disposições naturais, e, por outro, em função dos males que daí derivam, obrigará a nossa espécie a buscar uma lei de equilíbrio entre muitos Estados que, pela sua própria liberdade, são antagonistas, bem como a estabelecer um poder comum que dê força a tal lei, de modo a fazer surgir um ordenamento cosmopolita de segurança pública”.⁵⁹⁴

Para superar esta situação, Bobbio recorre à ideia da necessidade de um terceiro ator que seja reconhecido como mediador dos conflitos entre os Estados, terceiro que, no entanto está, no momento, ausente. Bobbio identifica dois estados na construção da democracia: o estado polêmico, ou seja, o estado onde prevalece a guerra como critério de resolução dos conflitos entre os Estados; e o estado agonístico, ou seja, o estado em que há competição, mas uma competição regulamentada não pela força, mas pela negociação⁵⁹⁵. A esse respeito, a tese de Bobbio pode ser lida na seguinte passagem:

A passagem do estado polêmico ao estado agonístico pode ser redefinida como passagem de uma situação de Terceiro excluído a uma situação de Terceiro incluído, ainda que esta segunda situação represente apenas o estágio final do processo, já que o salto qualitativo ocorreu no momento do pacto de não-agressão, que não implica necessariamente a presença de um terceiro⁵⁹⁶.

O surgimento do Terceiro é o grande avanço da democracia tanto no plano interno como no plano internacional. Bobbio o define como “[...] um personagem (que tanto pode ser individual quanto coletivo) distinto das partes”⁵⁹⁷. Trata-se de um passo fundamental no

⁵⁹⁴ BOBBIO, 1992, p. 137.

⁵⁹⁵ Essa distinção é tomada de Julien Freund: “[...] a do ‘Terceiro excluído’, que denomina ‘estado polêmico’, e a do ‘Terceiro incluído’, à qual deu o nome de ‘estado agonístico’”. BOBBIO, 2009, p. 288.

⁵⁹⁶ Ibid., p. 193.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 193.

processo de emancipação humana, bem como da atualização da filosofia da história kantiana, conforme pode ser lido nas seguintes palavras de Bobbio⁵⁹⁸:

No momento em que aparece a figura do juiz, o estado agonístico já se transformou em um estado ulterior, que poderíamos chamar, por oposição ao estado polêmico, de estado pacífico. É este estado que nasce daquele pacto que os jusnaturalistas chamavam de *pactum subiectionis*, com base no qual as partes em conflito se submetem a um poder comum, ao qual é atribuído, entre outros direitos, o de designar o juiz acima das partes, que se pressupõe imparcial e que deverá determinar quem tem razão e quem está errado.

O lugar que a democracia deve ocupar em um sistema internacional, no qual muitos países participantes ainda não são democráticos, é um estágio que a emancipação humana tem que enfrentar. A democracia já avançou muito, isso é um fato, mas ainda não alcançou todos os países do mundo. O debate democrático é um espaço onde o conflito constitui a mola que impulsiona o progresso da humanidade rumo à sua emancipação, sem permitir que esse conflito chegue a uma situação de guerra. A democracia estabelece um pacto de não-agressão, se não perpétua, como propõe Kant, mas através de uma estabilidade que pode ser assegurada pela participação de todos os envolvidos. Ela não significa o fim dos conflitos, mas um novo modo como os conflitos são administrados, ou seja, ela refere-se “[...] a proibição de se recorrer à violência recíproca para defender as próprias razões”⁵⁹⁹. Surgem, assim, terceiros “[...] que assumem as figuras do árbitro e do juiz na descrição da passagem do estado de natureza ao estado civil respectivamente na teoria política de Hobbes e de Locke”⁶⁰⁰. A passagem do estado polêmico ao estado agonístico configura a situação do terceiro personagem: o Terceiro, que no estado polêmico era excluído, no estado agonístico passa a ser o Terceiro incluído. A figura do Terceiro torna o pacto efetivo, conforme segue:

Reitero que o evento decisivo no processo de saída do estado de natureza é o pacto inicial de não-agressão, segundo o qual as partes renunciaram ao uso da força recíproca; paradoxalmente, porém, a finalidade última do pacto, que é a de sair do estado de natureza, só é alcançada quando a proibição de que se recorra à força recíproca está garantida pela constituição – imposta ou consentida – de uma força superior⁶⁰¹.

A democracia é, fundamentalmente, o uso legítimo da força para impedir que a força seja o meio para alcançar emancipação. O pacto de não-agressão, característico da

⁵⁹⁸ Ibid., p. 194.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 192.

⁶⁰⁰ Ibid., p. 193.

⁶⁰¹ Ibid., p. 195.

democracia, não alcançou ainda todos os Estados, mas o fato é que ele realizou um avanço considerável, por exemplo, nas relações comerciais entre nações; avanço que não foi visto em nenhuma outra época, e que nenhum outro regime jamais imaginou.

Bobbio relembra que, na teoria contratualista moderna, estão previstos dois tipos de pacto: o *pactum unionis* ou *societatis*, que representa a vontade dos indivíduos (ou, neste caso, dos Estados), de se associarem horizontalmente entre si; e o *pactum subjectionis*, que representa a vontade destes sujeitos associados de se submeterem ao poder de um terceiro. Consideremos então o sistema da ONU à luz desses dois pactos. A ONU tem como princípio fundamental o pacto de não-agressão e a inclusão de novos países de maneira que ela representa o “autêntico *pactum societatis*, ao qual, porém ainda não se seguiu o *pactum subjectionis*, vale dizer, a submissão dos diversos contraentes a um poder comum a quem se atribua a exclusividade do poder coercitivo”⁶⁰².

Se a convivência entre os diversos países ainda hoje não pode ser chamada de uma perfeita pacificação, não se pode negar que já existe entre a maior parte deles um estado civil da convivência, o qual assegura uma emancipação humana em dimensão internacional. Se essa situação não pode ser classificada ainda como uma democracia internacional, deve-se pelo menos reconhecer que sua inspiração é democrática. Nesse sentido, Bobbio está convicto de que a democracia internacional ainda é um horizonte a ser alcançado, como pode ser lido na seguinte passagem:

[...] a democracia internacional é incompleta porque o processo de democratização se interrompeu no plano societário e não chegou até agora ao plano político (nem se percebe se e quando poderá alcançá-lo), isto é, ao plano no qual não só a sociedade é democrática, mas também o Estado é democrático, no mesmo sentido em que, com respeito às relações internas, se fala de governo democrático contraposto ao governo autocrático⁶⁰³.

Kant se referiu à existência de um estado de natureza em âmbito internacional, e embora o seu alcance fosse teoricamente universal, ele se referia, sobretudo, à situação europeia. Bobbio se refere a uma situação de conflito que, a uma distância de mais de duzentos anos de Kant, comprehende um maior número de países, muitos dos quais não são ocidentais, o que cria novas dificuldades de entendimento, devido às diferenças culturais. A ONU é um ideal de emancipação humana em nível internacional, que se choca com uma realidade totalmente diferente no plano local, o que nos leva ao problema de como assegurar a

⁶⁰² Ibid., p. 198.

⁶⁰³ Ibid., p. 198.

democracia como meio mais eficaz de emancipação humana num contexto internacional no qual nem todos os países são ainda democráticos. Que a humanidade caminha na direção de uma democracia internacional, pelo menos através de muitos países, é uma conjectura da parte de Bobbio de forte inspiração em Kant:

Percebo perfeitamente que todo este meu discurso é conjectural. Trata-se de uma conjectura que se inspira na ideia kantiana segundo a qual a paz perpétua só é possível entre Estados que tenham a mesma forma de governo e quando esta forma de governo for a forma republicana (aquele forma de governo na qual as decisões coletivas cabem ao povo), integrada pela ideia segundo a qual a união de todos os Estados também deve ter forma republicana⁶⁰⁴.

Como um intérprete que compreendeu o ponto central do pensamento de Kant, Bobbio reconhece que uma conjectura sobre uma democracia internacional só tem valor de uma ideia reguladora para o plano prático:

Como qualquer conjectura, também a minha tese só pode ser expressa na forma de uma proposição hipotética “se-então”. “Se todos os Estados fossem republicanos, se a própria sociedade de todos os Estados fosse ela mesma republicana, então...”. A pedra no sapato está naquele “se”. Ao passo que a consequência da premissa é inverificável e infalsificável, a premissa é por sua vez bastante improvável no atual estado do sistema internacional. Encontramo-nos diante de um daqueles círculos viciosos em que qualquer previsão racional está bloqueada, e em que, se de esperança podemos falar, é porque confiamos exclusivamente no caráter limitado, em tantas ocasiões demonstrado, de nossa própria razão⁶⁰⁵.

De Kant a Bobbio podem ser observadas várias declarações que se apresentam como objetivo maior a emancipação humana. Ao analisar, em *O terceiro ausente* (2009), o sentido da afirmação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 10 de dezembro de 1948⁶⁰⁶, o qual afirma que “todos os seres humanos nascem livres e iguais”, Bobbio identifica um problema que só foi solucionado em parte, na contemporaneidade: os direitos naturais anunciados pela Declaração Universal não encontram efetivação apesar das inúmeras e solenes declarações. É o tema que veremos a seguir.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 207.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 207.

⁶⁰⁶ Ver <http://www.onu.org.br/conheca-a-onu/documentos/>. A respeito da aproximação da filosofia política de Kant a estrutura da ONU, ver SALDANHA, Eduardo; ANDRADE, Melaine Merlin de. *Immanuel Kant: idealismo e a Carta da ONU*. Curitiba: Juruá, 2008.

4.2.3. Democracia internacional e direito cosmopolita em Bobbio

Os direitos naturais foram acolhidos pelas constituições de alguns países e transformados de princípios à condição de prescrições jurídicas, ao mesmo tempo em que também passam a ser protegidos de possíveis violações de todos os tipos. Mas o problema ainda a ser enfrentado é o fato de que esses direitos até esse momento não conseguem garantir ao sujeito a efetivação dos seus direitos frente ao seu próprio Estado. Sua devida efetivação, pelo menos em tese, só ocorre quando esses direitos ganham uma dimensão internacional, como pode ser lido na descrição de Bobbio:

Com o acolhimento de alguns direitos fundamentais na *Declaração Universal*, cumpre-se o terceiro momento desta evolução: os direitos naturais, reconhecidos enfim pela Assembleia Geral das Nações Unidas, isto é, pelo mais alto órgão representativo da comunidade internacional, passam a ser protegidos não mais apenas no âmbito do Estado, mas também *contra o próprio Estado*, vale dizer, passam a uma proteção que poderíamos considerar de segundo grau, a qual deveria entrar em funcionamento quando o Estado falhasse em seus deveres constitucionais para com os seus sujeitos⁶⁰⁷.

A *Declaração* imprimiu aos direitos naturais uma eficácia que as teorias filosóficas não tinham como alcançar, porque ela transformou os direitos “naturais” em “direitos positivos”.

A *Declaração* elevou a um âmbito internacional a emancipação do sujeito, tornando-o universal, porque estabeleceu as diretrizes para que esse homem pudesse buscar refúgio numa instância acima do seu Estado. Mas essa emancipação não se dá porque os seres humanos nascem livres e iguais, mas porque “[...] na realidade os seres humanos *devem* ser tratados como se fossem livres e iguais”⁶⁰⁸. A Declaração prescreve um dever, ou seja, a liberdade e a igualdade que concerne a todo ser humano não é um fato, mas um direito natural que antecede o direito positivo.

Bobbio esquematiza o movimento histórico de afirmação dos direitos humanos na modernidade em três fases: fase universal, mas não positiva; fase positiva, mas não universal; e finalmente fase universal e positiva.

A primeira fase se refere às teorias filosóficas *jusnaturalistas* dos séculos XVII e XVIII, que proclamavam a igualdade e liberdade naturais de todos os homens, mas que não

⁶⁰⁷ BOBBIO, 2009, p. 83.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 84.

possuíam valor de lei; a segunda fase é a passagem do “direito pensado para o direito realizado”, ou seja, o acolhimento das doutrinas *jusnaturalistas* no direito interno de alguns Estados a partir das revoluções burguesas e socialistas; a terceira e última fase inicia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Nela:

[...] a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, *universal e positiva*: universal no sentido de que os destinatários dos princípios nela contidos não são apenas os cidadãos deste ou daquele Estado, mas todos os homens; positiva no sentido de que põe em movimento um processo em cujo final os direitos humanos deverão ser não mais apenas proclamados ou apenas idealmente reconhecidos, mas efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que os tenha violado. No final deste processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente e positivamente, em direitos humanos⁶⁰⁹.

O fim, o *telos*, o objetivo final deste processo seria, para Bobbio, a abolição da distinção feita pela *Déclaration de droits de l'homme e do citoyen* da Revolução Francesa entre direitos do “homem” e do “cidadão”, porque finalmente haveria uma cidadania universal, cosmopolita, que garantiria a todos os homens os direitos que hoje são garantidos somente aos cidadãos de alguns Estados.

Este projeto, porém, não é uma realidade, mas um ideal regulador, porque o crescimento da democracia em escala internacional veio acompanhado da insegurança na mesma dimensão. De fato, não ocorreu até hoje uma terceira guerra mundial, mas ela nunca deixou de ser uma ameaça das mais preocupantes e reais. Nesse sentido, se não há uma ameaça vinda de um único país, há uma ameaça sem território que recai sobre o mundo como um espectro. Assim podem ser classificadas as guerras civis, a guerrilha, o terrorismo, o crime organizado, pois mesmo ocorrendo no interior de um Estado, apresentam consequências internacionais.

A paz tem sido buscada desde a Carta das Nações Unidas através de ações que visam eliminar a opressão dos mercados sobre os cidadãos. Mas a prevenção de uma terceira guerra mundial exige medidas jurídicas capazes de fazer os Estados, e todos os grupos que não reconheçam nenhum Estado, a respeitarem as regras do jogo. Essas regras foram postas há dois séculos por Kant, e continuam um ideal a ser alcançado, embora sejam evidentes os avanços nesse sentido. No entanto, há também em Bobbio, como em Habermas, uma discussão sobre quem deveria ser este terceiro árbitro, se uma Federação de Estados ou um Estado Mundial. Aparentemente, uma Federação de Estados é uma ideia que fragiliza o projeto de paz de Kant, como fragiliza, hoje, o projeto da ONU; mas tanto Kant quanto a

⁶⁰⁹ BOBBIO, 1992, pp. 28-30.

ONU sempre buscaram evitar que a paz fosse estabelecida no mundo através de uma única superpotência. Isso seria o estabelecimento de um superestado acima de todos os outros Estados. Nesse sentido, se o projeto kantiano de paz encontra-se distante do projeto da ONU pelo tempo, eles se aproximam pelos ideais que ambos buscam. Em um ponto Bobbio concorda com Kant: “uma confederação de Estados é tanto mais estável quanto mais se estabelecer entre Estados homogêneos”⁶¹⁰.

O projeto kantiano oferece um ponto de partida para a uma reflexão sobre a paz no contexto atual. Ele aponta a necessidade de uma homogeneidade entre os estados para que a paz se estabeleça como uma condição definitiva. Mas essa condição está longe de ser alcançada, porque as diferenças entre os Estados vão desde sua evolução histórica até a econômica. A igualdade afirmada pelo §1, do artigo 2, da *Carta das Nações Unidas*: “A Organização é baseada no princípio da igualdade de todos os seus Membros”⁶¹¹, refere-se a uma abstração das diferenças entre os diversos países, ou seja, trata-se uma prescrição jurídica que não evidencia a verdadeira situação dos Estados membros das Nações Unidas. Nesse sentido, as palavras de Bobbio surgem com muita força para interpretar essa situação: “Não há nada mais fácil do que fazer com que pareçam iguais rostos muitíssimo diferentes, escondendo-os sob a mesma máscara, tanto mais ocultadora, quanto mais inexpressiva”⁶¹².

Há de se reconhecer o importante trabalho realizado pelas Nações Unidas, desde sua criação, no processo de independência dos diversos Estados, o seu investimento na afirmação dos Direitos Humanos, desde a criação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 10 de dezembro de 1948: é um trabalho considerável que tem como pano de fundo o projeto cosmopolita kantiano.

Bobbio é defensor da tese de que a concepção kantiana de progresso da humanidade é uma ideia vigente. Contudo, não se trata da necessidade de um progresso moral, mas jurídico, porque “as relações humanas são dominadas pela vontade de potência muito mais do que pela boa vontade”⁶¹³. A tensão entre os homens e entre os Estados é o que permanece vigente. Contudo, se a impotência das Nações Unidas é um fato histórico, é igualmente no próprio desenvolvimento histórico que ela pode superar essa situação. Ora, há algo de essencial nas Nações Unidas que não pode ser encontrado em nenhuma outra força na história da humanidade que tenha trabalhado em busca da paz universal: trata-se do aspecto democrático

⁶¹⁰ Ibid., p. 130.

⁶¹¹ *Carta das Nações Unidas e estatuto da Corte Internacional de Justiça*. UNIC / Rio / 006 - Julho – 2001. Disponível em: http://unicrio.org.br/img/CartadaONU_VersoInternet.pdf - Acesso em: 27/08/2013.

⁶¹² BOBBIO, 2009, p. 131.

⁶¹³ Ibid., p. 136.

das Nações Unidas, que mesmo sendo formado por países que se são econômica e politicamente desiguais, podem se fazer ouvir em todos os cantos do mundo.

4.3. A filosofia da história kantiana e a sobrevivência da ideia de progresso

Dentre todos os avanços que podem ser identificados no contexto atual, o reconhecimento dos Direitos Humanos em escala internacional é o mais considerável. Através deles os demais direitos essenciais aos seres humanos podem ser reconhecidos. Os Direitos Humanos são fatos que precisam ser interpretados além de uma mera descrição histórica. Significa procurar compreender a finalidade da história através dos avanços alcançados pelos Direitos humanos. Essa é a tarefa do filósofo da história, a saber, compreender o fim que está no processo de transformação da história. É nesse sentido que Bobbio, distante duzentos anos de Kant, apresenta sua tese sobre o fim da história:

[...] do ponto de vista da filosofia da história, o atual debate, cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, sobre os direitos do homem, tão amplo a ponto de já ter afinal envolvido todos os povos da Terra, tão intenso a ponto de ser colocado na ordem do dia pelos mais autorizados órgãos internacionais, pode ser interpretado como um “sinal premonitório” (*signum prognosticum*) do progresso moral da humanidade⁶¹⁴.

A tese de Bobbio foi refutada com argumentos fortes, capazes de afirmar que não nos encontramos em uma situação de caminho para o progresso, mas numa direção contrária, em um processo de regressão⁶¹⁵. Uma interpretação dessa natureza é possível porque a história permite várias interpretações e, pelo menos nesse campo do conhecimento, não há ainda uma hegemonia⁶¹⁶. A dificuldade de afirmar a evidência de que estamos em pleno desenvolvimento moral não deve servir de justificativa para abandonarmos a base referencial oferecida pela filosofia de Kant. Bobbio nos aponta alguns avanços da história humana que podem representar o progresso moral defendido por Kant: “a abolição da escravidão, a

⁶¹⁴ Ibid., p. 143, 4.

⁶¹⁵ Ver a esse respeito: ZOLO, Danilo. *Rumo ao ocaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra*. Org. por Maria Luiza Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Trad. Carlos Alberto Dastoli. Florianópolis: Conceito Editorial, 2010.

⁶¹⁶ Para confrontar visões diferentes e até certo ponto opostas do direito internacional de Bobbio ver: LAFER, Celso. *Paz e Guerra no Terceiro Milênio: os Ideais de Bobbio, Balanço e Perspectivas*. pp. 745-762; ZOLO, Danilo. *Luzes e sombras do “Pacifismo Jurídico” de Norberto Bobbio*, pp. 763-778; SORTE, Fredys Orlando. *O Uso da Força nas Relações Internacionais: Da Paz Perpétua ao Terceiro Ausente*. pp. 779-812. In: TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos guerra e paz*. João Pessoa: Editora UFPB, 2013.

supressão em muitos países dos suplícios que antigamente acompanhavam a pena de morte, e da própria pena de morte”⁶¹⁷. Embora o progresso mais evidente seja o científico e o jurídico, o pano de fundo é o dever moral, o qual surge como um imperativo para que os homens saiam das diversas situações de conflitos que ameaçam a vida. A ideia de progresso tende a sobreviver, principalmente depois que se associou ao desenvolvimento da democracia.

O ocaso ou o fim da ideia de progresso têm sido anunciados pela literatura, passando pela história, as ciências sociais e chegando à filosofia, principalmente desde o século XX. É fato inconteste que essa ideia está abalada, principalmente após os eventos que transformaram para sempre as relações sociais entre as pessoas e entre os países, como as duas guerras mundiais, os totalitarismos, de esquerda e direita, o extermínio em massa de povos inteiros e grupos sociais, a bomba atômica, para citar alguns exemplos. Mas esses eventos, apesar das atrocidades que revelaram ao mundo, não foram suficientes para negar o valor da ideia de progresso, de maneira a declararem para sempre o seu completo abandono. A ideia de progresso se fundamentou de várias maneiras, como crença religiosa ou esperança secularizada: na história do pensamento ocidental, persiste, e se expande em cada canto do mundo e seus mais entusiasmados defensores nunca deixaram de existir.

O progresso é uma ideia na qual a espécie humana deposita esperança desde os períodos mais antigos. Ela fundamentou interpretações religiosas e seculares da história humana e alavancou os progressos jurídico e científico. Não se trata, portanto, de uma ideia fácil de esquecer, mais difícil ainda de desaparecer. Os eventos que assolaram o desenvolvimento da história humana fortaleceram a esperança, principalmente do ocidente, na ideia de progresso. Dessa forma, a filosofia da história, de Kant, não apresenta um tema novo a esse respeito, mas insere-se em uma discussão já aberta:

[...] Kant se soube inserir numa corrente de problemas do seu tempo sem se deixar sufocar pela sedução das teses dominantes. [...] a ponderação kantiana

⁶¹⁷ Ibid., p. 146. Ver também a esse respeito: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011; IDEM. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Vol. 2. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. Convém, ainda a esse respeito, observar a análise que Steven Pinker (op. cit., p. 120) faz da obra *O processo civilizador*, de Norbert Elias: “A teoria de Elias, portanto, atribui o declínio da violência na Europa a uma mudança psicológica mais ampla [...]. Ele argumenta que, no decorrer de vários séculos, a partir do século XI ou XII e amadurecendo nos séculos XVII ou XVIII, os europeus passaram a inibir cada vez mais seus impulsos, a prever as consequências de suas ações a longo prazo e a levar em consideração os pensamentos e sentimentos das outras pessoas. Uma cultura da honra – a prontidão para vingar-se – deu lugar a uma cultura da dignidade – a prontidão para controlar as emoções. Esses ideais originaram-se de instruções explícitas que os árbitros culturais davam aos aristocratas e nobres, permitindo que eles se diferenciassem dos vilões e camponeses. Mas foram depois absorvidos na socialização de crianças cada vez mais novas, até que se tornaram segunda natureza. As regras acabaram por ser copiadas das classes altas pela burguesia, que se empenhava em emular os aristocratas, e dos burgueses pelas classes inferiores, finalmente se tornando parte da cultura como um todo”.

sobre a questão da paz não só constitui o vértice de uma filosofia política organizada em torno da Ideia de progresso, como se reveste de uma originalidade capaz ainda hoje de ser fonte de fecunda e vital inspiração⁶¹⁸.

Nesse sentido, a *História da Ideia de Progresso* (1985, c1980), de Robert Nisbet, traz uma contribuição importante à vigência da ideia de progresso, ao dizer em uma passagem: “Não importa como se queira avaliá-la moralmente, mas não existe afirmação mais forte do progresso da humanidade no século XX do que a contida nos livros, artigos, manifestos e discursos socialistas e comunistas”⁶¹⁹. De fato, Nisbet escreve sua obra antes do evento devastador de 11 de setembro de 2001, mas sua uma análise da situação do progresso naquele contexto, serve inteiramente para o contexto político após o evento terrorista que marcou a história.

A Segunda Guerra Mundial já havia sido um exemplo sem precedentes para a espécie humana de que os avanços tecnológicos que ela representou não garantiram às superpotências o poder de estabelecer a paz definitivamente, nem a conquista de um governo mundial. Este, aliás, sempre foi um ponto a ser evitado pela filosofia da história de Kant. A instituição de um “governo mundial” impossibilitaria as diversas visões de mundo, as quais caracterizam os diferentes Estados e culturas e não deixaria aos cidadãos do mundo alternativas às suas regras. Por isso, a nosso ver, apesar das suas deficiências, as Nações Unidas representam a mais real e justa persistência do progresso moral da humanidade.

Em opinião divergente, Steven Pinker, em seu livro *Os anjos bons da nossa natureza* (2013), comenta que “o equivalente moderno” ao projeto cosmopolita kantiano é a Organização Intergovernamental – OIG, a qual de posse do domínio dos diversos meios de produção teria o poder de estabelecer acordos de paz entre países conflitantes. Essa organização foi decisiva, sobretudo para a criação da União Europeia. Pinker defende que a força da OIG está na capacidade de minar os conflitos entre países divergentes, ou seja:

[...] as organizações internacionais não precisam ter missões utópicas ou mesmo idealistas. Podem coordenar a defesa, a moeda, o serviço postal, as tarifas, o trânsito pelos canais, os direitos de pesca, a poluição, o turismo, os crimes de guerra, os pesos e as medidas, a sinalização rodoviária, qualquer

⁶¹⁸ SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998. p. 494.

⁶¹⁹ “Toda a evidência sugere que o surto de desenvolvimento tecnológico, industrial e comercial no Ocidente, iniciado a partir da Alta Idade Média e com algumas interrupções ocasionais, cresceu constantemente e se tornou mais abrangente, — incluindo maior número de pessoas especialmente das classes médias, e abordando no século XIX praticamente todos os aspectos da vida: economia, ordem social, cultura e governo — tudo isto é, em grande parte, o resultado da fé quase religiosa na ascensão da humanidade do passado para o futuro” (NISBET, Robert. *História da ideia de progresso*. Trad. Leopoldo José Collor Jobim. Brasília: UNB, 1985. p. 304).

coisa — contanto que sejam associações voluntárias de governos⁶²⁰.

Essas estratégias para o estabelecimento da paz pode apresentar alguma relação com o projeto kantiano de paz, porque através dessa organização os Estados se submetem voluntariamente às regras de convivência e comércio que garantem a individualidade de cada um. Este pode ser um meio de aproximação, mas não de plena realização do projeto kantiano. Pinker defende a tese de que essa aproximação à paz não ocorre ao acaso, mas por uma aproximação da realização da ideia kantiana de regulação moral, ou seja, através dela a espécie humana alcançou um estágio de esclarecimento que o permite ouvir e atender a uma causa maior, o qual poderíamos chamar de necessidade da boa convivência.

Há forças, podemos dizer cosmopolitas, como a educação, a ciência, a saúde e os direitos humanos, que se desenvolvem em direção à paz em escala internacional e, nesse percurso, afirmam a sobrevivência da ideia de progresso. Concordamos com Pinker, que não é anticientífico defender a tese de que a ideia de progresso é um referencial importante ainda hoje. Em países em que o eleitorado é mais esclarecido, porque é mais participativo, a rejeição à guerra é um imperativo. Nesses países, que experimentaram na sua história recente guerras de grandes proporções, como imensas catástrofes que assombraram o mundo, ela tende ao mesmo destino da ideia de escravidão natural, a qual por muito tempo teve justificação racional e divina, mas encontra-se completamente rechaçada pela maioria dos países. A força imposta por uma superpotência sobre países que apresentam sérias instabilidades econômicas tem se tornado exemplo de ação vergonhosa, que precisa ser interrompida.

O mundo tornou-se uma aldeia global, possibilitada pelos avanços ininterruptos dos meios de comunicação. Mesmo distantes espacialmente, as pessoas podem se comunicar como se estivessem lado a lado no mesmo ambiente físico. Trata-se de uma realidade que tem aproximado pessoas, separadas por continentes, ao ponto da violação do direito de uma ser visto e sentido por todas as outras em qualquer lugar do mundo em tempo real. Não é demais lembrar que profeticamente Kant conjecturou essa situação, ao afirmar no final do século XVIII que: “[...] a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros [...]”⁶²¹.

A aproximação cada vez maior entre as pessoas, mesmo que por meio virtual, tem proporcionado uma interação mais efetiva das culturas. Os indivíduos passaram a se conhecer

⁶²⁰ PINKER, op. cit., p. 400. As abordagens de Pinker sobre os temas da violência, da civilização, da guerra, da democracia e da longa paz, podem ser lidas como uma confirmação da tese kantiana de que há um progresso da humanidade para “o melhor”.

⁶²¹ KANT, 1992a(4), p. 140.

mais e a se preocuparem mais uns com os outros. Os avanços dos meios de comunicação tornaram impossível a qualquer governo impedir que sua população tenha acesso ao que se produz no mundo em termos de cultura, política, tecnologia, armas, cinema, etc.

Habermas e Bobbio, de maneira diferente, mas com muitos pontos em comum, reafirmam a atualidade do cosmopolitismo kantiano para os problemas da globalização, a qual é irreversível, e não pode ser meramente econômica e financeira, mas deve ser também social e política com alguma forma de governo ou *governance* ou de autoridade ao mesmo tempo inter e supra-nacional. Neste sentido, podemos recuperar os ideais reguladores da filosofia da história de Kant como a ideia de progresso, de emancipação, de cosmopolitismo, de República mundial, os quais, a nosso ver, continuam atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo que pretendemos alcançar ao longo da nossa pesquisa foi mostrar como Kant justifica e argumenta em favor da possibilidade (transcendental), de que a humanidade progride “para o melhor”, através de três grandes caminhos: a filosofia da história (através da ideia do progresso moral da humanidade), da filosofia do direito e da política (através do ideal de uma paz perpétua e dos meios jurídicos e políticos para alcançá-la) e a filosofia da religião (através da ideia de uma comunidade ética).

Os pressupostos desta construção se encontram na solução ou resposta à terceira antinomia da razão pura entre causalidade natural e causalidade livre: o homem é, ao mesmo tempo, um ser de natureza e de cultura. É nesta compatibilidade permanente entre necessidade e liberdade, “astúcia da natureza” e cultura, que se desenvolve o processo histórico em direção ao progresso da humanidade. Justamente por isso, o progresso está, ao mesmo tempo, inscrito na natureza humana como possibilidade, mas não é algo determinado pela natureza de modo necessário, uma vez que é fruto de uma determinação livre do homem como ser racional (ou razoável) e moral. A história não está mais nas mãos de uma providência divina, mas dos próprios homens como espécie. Todos os seres desta espécie podem, por seus próprios esforços, ligar-se um ao outro de maneira sistemática através do estabelecimento de leis comuns. Dessa forma, os homens podem alcançar o que chama de reino dos fins, que vem a ser o reino da moralidade.

Para desenvolver esta tese, procuramos ler diretamente os textos de Kant. Este diálogo direto com os textos nos permitiu interpretar a sua filosofia da história em seu contexto e posteriormente pensar sua consistência para o contexto atual. Assim, a estrutura apresentada na pesquisa resultou da necessidade de esclarecer que estado de natureza e estado civil encontram um equilíbrio no homem.

Nesse sentido, organizamos as nossas conclusões em cinco grandes partes ao redor da ideia de progresso moral da humanidade:

- 1) O idealismo transcendental, a terceira antinomia e o imperativo categórico;
- 2) O progresso na filosofia da história;
- 3) O progresso na filosofia do direito;
- 4) O progresso na filosofia da história da religião;
- 5) A atualidade da proposta kantiana.

O idealismo transcendental e a terceira antinomia

O primeiro objetivo do trabalho foi estabelecer a base metafísica para pensar o conceito de liberdade nas dimensões histórica, política, jurídica e ética da filosofia de Kant. Esta parte, que compreende o capítulo 1, serviu como uma introdução mais específica à problemática discutida na pesquisa, a saber: a liberdade transcendental é possível do ponto de vista da razão e, por esta, a liberdade é possível na história, na política e no direito.

O ponto de partida da reflexão kantiana sobre o progresso moral da humanidade é, segundo nossa interpretação, o problema das possibilidades e dos limites do conhecimento humano, isto é, a possibilidade do ser humano conhecer algo como real e efetivo. Por isso, o conhecimento do progresso moral da humanidade exige, como pressuposto, o reconhecimento dos limites do conhecimento, ou seja, a dimensão do que é dado ao homem conhecer dentro da estrutura que a natureza oferece. Ao homem não é dado conhecer as coisas mesmas, pois a estrutura do seu conhecimento, os meios de que dispõe, só lhe dão acesso aos fenômenos, isto é, àquilo que aparece das coisas. É sobre esta base que Kant critica as pretensões da metafísica de conhecer além dos limites da experiência possível, enredando-se assim em contradições ou antinomias. Kant afirma, porém, uma distinção entre o que pode ser “conhecido” e o que pode ser “pensado”: a metafísica não encontrou o “caminho seguro da ciência” e o homem não pode conhecer Deus, o Mundo como um todo, a liberdade e a imortalidade da alma. Portanto, este primeiro capítulo nos mostrou como Kant entende que ao homem não é dado conhecer a coisa em si, mas tão somente conhecer o fenômeno. Os fenômenos não são criados pelo sujeito, sendo possível percebê-los apenas a partir da relação entre “entendimento” e “sensibilidade”. Sem essa relação nenhum conhecimento é possível ao homem, pois, se a sensibilidade tem a função de receber os dados da experiência, cabe ao entendimento organizar esses dados e aplicá-los às categorias, as quais apresentam uma constituição totalmente desvinculada da sensibilidade, mas que devem ser aplicados aos objetos da experiência.

A partir desse ponto, a razão se arvora em dar um passo mais ambicioso em relação ao conhecimento. Ela pretende conhecer o incondicionado. Para isso, cria a ideia, que é um conhecimento totalmente independente da experiência. O que a razão chama de coisa em si é a ideia. Este é o ponto mais alto ao qual a razão pode chegar nas suas investigações e é também o momento em que a razão encontra o seu limite na pretensão de conhecer a coisa em si. A razão, então, reconhece que não pode conhecer a ideia, mas pode utilizá-la como princípio regulativo. A razão reconhece que o conhecimento deve ser buscado pelo agir

humano, o qual estabelece, assim, uma compatibilidade entre aquilo que é, o fenômeno, e a aquilo que pode ser pensado, a ideia. Esta é a causa não causada, de onde decorre a ideia de liberdade da Terceira Antinomia.

No entanto, o homem não pode se desvencilhar de algumas perguntas que uma *metaphysica naturalis* necessariamente lhe propõe e às quais pode e deve dar uma resposta. Se o que posso saber é limitado, o que devo fazer é algo incondicionalmente posto pelo *factum* da razão prática do qual deriva o imperativo categórico da moral universal. Em sua formulação, o imperativo categórico nos mostra que, por uma exigência da razão, o querer deve ser desprovido de interesse. Dessa forma, a vontade pode se estabelecer como legisladora de si mesma e sem qualquer outro interesse. Satisfeitas essas condições, a vontade se constitui como uma causa não causada. Podemos compreender e fundamentar a liberdade como uma ideia da razão e pensar o progresso moral da humanidade como uma “construção racional” a partir do conceito de liberdade.

O idealismo transcendental de Kant é a chave de acesso à possibilidade de pensar um conceito de liberdade que não esteja sujeito às relações de causa e efeito que caracterizam a estrutura da natureza. O “idealismo transcendental” é uma negação do conhecimento teocêntrico. A partir dele, Kant opta por um modelo “antropocêntrico” de conhecimento, o qual refere-se ao conhecimento como dependente de certas condições dadas *a priori* na mente humana. O idealismo transcendental permite a Kant pensar uma solução para a Terceira Antinomia da razão a partir de uma conciliação entre natureza e liberdade transcendental. A antitética da Terceira Antinomia reflete, segundo Kant, duas afirmações possíveis, sendo uma sobre a origem das coisas e a outra sobre a origem das ações humanas: dessa forma, é possível uma causalidade por meio da natureza e, ao mesmo tempo, também é possível uma causalidade não causada da liberdade transcendental.

Há, portanto, uma relação complexa, embora possível, entre natureza e liberdade. Ambas são responsáveis pelo progresso moral da humanidade: se a natureza impele o homem ao conflito, sem o qual o homem permaneceria na menoridade, cabe a liberdade ser o meio do estabelecimento do ordenamento desses conflitos. Portanto, astúcia da razão e liberdade transcendental confluem e encontram uma interdependência no agir humano.

A liberdade transcendental foi, portanto, a base sobre qual procuramos construir nossa tese, a saber: a filosofia da história de Kant é uma filosofia da emancipação humana. Por emancipação buscamos significar as escolhas dos homens na construção da sua história. Assim, não negamos que o homem seja um ser ligado à natureza e, portanto, sujeito também às suas relações de causa e efeito. O que procuramos afirmar foi que, mesmo submetido a

essas condições, esse homem pensa e suas ações são escolhas livres. O princípio dessa liberdade é a liberdade transcendental discutida por Kant na Terceira Antinomia.

Filosofia da história e progresso moral

A segunda parte comprehende os capítulos 2 e 3 que compõem o núcleo central da tese. O tratamento e distribuição dos textos de Kant estão definidos em vista de estabelecerem um fio condutor que esclareça o sentido da emancipação humana que procuramos evidenciar. Concluímos que para Kant há uma razoável esperança de que, apesar dos conflitos e os altos e baixos da história humana, a humanidade possa progredir em direção a uma constante e ininterrupta emancipação. Kant tinha plena consciência de que este processo, justamente por ser o homem um ser livre, não era determinado por necessidades naturais, mas era uma possibilidade aberta para a humanidade na medida em que se aproximava do “Esclarecimento” (*Aufklärung*). Mas ele sabia muito bem a diferença entre uma época “esclarecida” e uma época “de esclarecimento”, ou seja, o esclarecimento continuaria sendo um processo sempre inacabado em direção à ideia reguladora de uma época “esclarecida”.

Essa liberdade se torna ainda mais evidente na conjectura sobre a história humana, que Kant desenvolve nos textos sobre a filosofia da história. Desse ponto de vista, a emancipação humana refere-se a uma elevação do homem do seu estado de rudeza à construção constante e ininterrupta da sua cultura. Quanto mais a cultura é afirmada, a partir das exigências colocadas pelas necessidades dos homens em suas relações sociais, mais os homens exercem domínio sobre sua natureza e afirmam o estado de direito. A esse processo Kant chama de “constante progresso para o melhor” e de realização do esclarecimento. O esclarecimento é a emancipação do homem, a maioridade, e sua realização constante é a sua finalidade. Trata-se de um fazer-se permanente.

A história humana começa quando o homem rompe com o estado de natureza ou rudeza e entra no estado civil. Esse rompimento se dá porque o homem é impelido ao conflito, pois a natureza o criou para isso. Mas cabe aos homens, enquanto seres racionais ou razoáveis, determinarem os limites desses conflitos para que, através deles, não encontrem a própria destruição e realizem, assim, uma finalidade contrária àquela da natureza. O conflito tem um aspecto positivo na medida em que é um obstáculo ao comodismo, no qual o homem pode cair. Portanto, o conflito é também responsável por impulsionar a cultura, e quanto mais esta avança, maior é o afastamento do homem daquele estado de rudeza.

A “astúcia da natureza” pode, então, ser interpretada como a disposição que os homens têm para o conflito e, ao mesmo tempo, a necessidade para associarem-se. Os conflitos podem ser entendidos como impulsos que levam os homens a pensarem por si mesmos. Seria possível dizer que a *Aufklärung*, que se refere a um processo para o alcance da “maioridade”, ou emancipação, como estamos denominando, tem por finalidade ser um processo constante na vida do homem. Nenhuma geração será capaz de experimentar o pleno esclarecimento, mas não é possível haver uma geração fora desse processo.

Nesse sentido, a cultura é, para o homem, uma natureza artificial, ou uma “segunda natureza”. Com o tempo, ela passa a fazer parte dos gestos do homem, educando-o para viver em sociedade. Com a educação, o homem pode acompanhar as mudanças sociais e se colocar cada vez mais acima dos outros animais. Percebe-se, desse ponto de vista, que a cultura não é dada pela natureza, como as outras disposições que podem ser encontradas no homem. Ela é uma aquisição que apresenta avanços a cada geração. A cultura não é fruto de um determinismo histórico, mas das convenções humanas. Significa dizer que por meio dela o indivíduo se humaniza, rompe com sua forma de vida puramente animal, e cria preocupações artificiais de ordem ética, moral e jurídica. A cultura torna evidentes as escolhas feitas pelo homem e lhe apresenta uma infinidade de opções para que perceba que não pode mais voltar ao estado de rudeza.

Cada nova geração deve aumentar o número dos membros que aderem a uma nova compreensão das regras de convivência. Foi nesse sentido que a razão pôde mostrar ao homem a necessidade criar leis artificiais para convivência humana. Cabe ao homem projetar um futuro mais sólido. Com a consciência da razão, o homem pode objetivar a natureza em vista de seus fins. Portanto, a nova forma de convivência deve ser fundamentada não apenas nas necessidades instintivas, mas na razão. Com isso, o homem descobre o sentido da liberdade e reconhece que há nela um princípio através do qual deve guiar-se para a realização da finalidade de todas as suas ações.

Com a liberdade, o homem descobre que não deve tomar o outro como meio, mas tão-somente como fim em todas as suas ações, e é nessa consciência que reside o sentido da igualdade entre os homens. Tal transição é o início de uma vida sem inocência e o homem descobre que é o único responsável por suas ações. Nesse sentido, quando se olha o todo da espécie, percebe-se que há uma evolução, que Kant chama de progresso e que nós estamos chamando de emancipação da espécie humana.

Nos textos da filosofia da história e da política, Kant mostrou como se resolve a dificuldade de perceber o progresso no indivíduo: este progresso é melhor percebido na

espécie como um todo, sendo possível afirmar que, do ponto de vista da espécie, a humanidade realizou um progresso considerável. Podemos assim, concluir que a emancipação da humanidade encontra-se em pleno desenvolvimento se tomarmos a crescente criação de leis em escalas local e global como um exemplo de que não se apresentam possibilidades de retrocessos.

O objeto da filosofia da história é o que há de permanente nesse processo de desenvolvimento da espécie humana, embora essa forma de progresso não seja tão evidente quanto os progressos técnicos e científicos. Com a entrada no mundo da cultura o homem viu-se só, tendo que escolher por sua própria conta e risco os meios da construção do seu destino. No mundo da cultura, o sofrimento será uma realidade na vida do homem. O sofrimento advém principalmente dos conflitos com os outros. Contudo, há algo de positivo nesse sofrimento, pois deles advém as regras de convivência. A emancipação se afirma à medida que os conflitos são estabelecidos e superados. O sofrimento que o indivíduo experimenta individualmente é recompensado como ganho da espécie. Nesse ganho consiste a astúcia da natureza. A emancipação humana se afigura como uma tarefa à humanidade, e não como uma determinação divina. Isso se torna mais evidente quando se percebe que a natureza cria indivíduos insociáveis, mas por meio da liberdade esses devem se associar. Instaura-se assim, a complexidade da história humana, que não pode ser presumida facilmente. Ora, quando se olha para o indivíduo em particular a primeira impressão é de desesperança, mas quando se observa a espécie como um todo essa esperança pode ser renovada. Essa é a tarefa do filósofo no tratamento do tema do progresso moral da humanidade.

Cabe ao filósofo perceber que a recusa de um único homem em progredir não pode comprometer o progresso de toda a espécie. O progresso da humanidade se dá geração após geração. Cada geração deve encontrar e vivenciar os empecilhos ao progresso, específicos de seu tempo. Kant tinha clareza disso. Devemos nós, contemporâneos, ter essa mesma clareza para alcançar a condição de cidadãos cosmopolitas. Essa condição se realizaria através do estabelecimento daquilo que Kant denomina, em sua época, de “sociedade civil perfeita”, e que nós hoje podemos chamar de estado de garantias e efetivação de direitos. O contexto no qual Kant viveu não alcançou essa perfeição, e mais duzentos anos depois essa ideia continua sendo um horizonte a guiar a espécie humana. Mas, é inegável que os homens avançaram nessa direção, principalmente no que se refere à questão dos direitos humanos. É nessa possibilidade do direito cosmopolita que pode residir o maior obstáculo à guerra e o maior aliado à paz. O direito cosmopolita se afigura também como a superação do estado de natureza entre os Estados. Trata-se de uma necessidade que se impõe a todos os Estados,

tendo em vista que não é possível pensar que um Estado possa se excetuar à paz global. Mas podemos observar que duzentos anos depois da época em que Kant viveu e escreveu suas obras sobre a história, o conflito entre os homens merece uma reflexão atenta, porque não pode mais ser pensado como meio à paz.

Nesse sentido, o formato esférico da Terra parece apresentar um sentido pacificador: mostrar que os homens precisam compor uma associação, como único meio de garantirem todos os seus direitos conquistados. A maioridade é uma tarefa que só cabe ao homem realizar, porque é uma escolha sua. Desse ponto de vista, o Iluminismo se realiza em cada homem e se reflete em toda a espécie. O iluminismo é, assim, um processo de educação de cada homem, mas também de todos os homens juntos.

Filosofia do direito e da política: a paz perpétua

Pela educação, o homem alcança a liberdade civil. Ele continua livre porque se autodetermina através da cultura e da racionalidade jurídica. Neste momento o projeto kantiano assume formas mais concretas e precisas, como se se tratasse de um projeto político (sobretudo em, *À paz perpétua*). Os fatores que levam à paz perpétua são para Kant os seguintes: os Estados devem ser republicanos, porque são menos propensos à guerra. Quanto mais o sistema republicano (nos diríamos hoje democrático ou do Estado democrático de direito) se espalhar mais teremos condições de manter a paz. Esta tese está comprovada, sobretudo após a queda do muro de Berlim e a difusão dos sistemas democráticos, como evidencia Bobbio.

Esses Estados devem se associar numa entidade política supranacional que para Kant era uma Federação de Estados livres. Esta teria como função a prevenção de uma guerra em escala global. A referência a uma Federação de Estados deixa claro que Kant não tinha em vista um estado absoluto, como o *Leviatã* pensado por Hobbes. A Federação de Estados seria um obstáculo à guerra, porque preservaria a individualidade de cada Estado. Não sem motivos, a Carta das Nações Unidas tem em vista a garantia da liberdade dos Estados, e mais especificamente a liberdade de cada cidadão. Nesse sentido, ela estabelece medidas para fazer cada Estado reconhecer e respeitar a individualidade de todos os outros. Medidas que até hoje têm evitado uma terceira guerra mundial, não há como negar que essas regras estão contidas há mais de dois séculos no projeto filosófico de Kant para a paz perpétua.

Finalmente, Kant propõe a submissão desta Federação a princípios jurídicos

compartilhados, os quais denomina de *jus cosmopoliticum* e que se resumiria, para ele, no princípio da hospitalidade universal e que hoje envolvem outras questões mais abrangentes como a questão ecológica, do terrorismo, do crime organizado, das desigualdades sociais, que são enfrentados pelos documentos, conferência, protocolos da ONU e de organizações internacionais criando um novo direito internacional dos direitos humanos. Parece possível dizer que os meios de comunicação realizam, em parte, a esperança kantiana de que o direito cosmopolita seja compartilhado por todos. Os meios de comunicação têm possibilitado protestos de ordem global, e não parece possível negar que esses protestos têm encurtado as distâncias entre pessoas de todo o mundo. Ao mesmo tempo, esse encurtamento de distâncias tem possibilitado a influência de Organizações Não Governamentais Nacionais e Internacionais (ONGs e OINGs) nos âmbitos interno e externo dos Estados e, assim, estabelecido o uso público da razão. Mas, dentre todos os avanços que podemos observar à luz de duzentos anos do projeto filosófico de Kant para a paz perpétua, a restrição ao uso da força parece ser o mais significativo. A única exceção que a Carta das Nações Unidas permite para o uso da força é diante da necessidade da autodefesa.

Filosofia da religião e comunidade ética

Mas Kant surpreende no final da sua vida com uma outra intuição, a de uma comunidade ética que dê suporte a esta comunidade jurídica e política, a partir de uma leitura secularizada do cristianismo e da religião. Sendo a sociedade civil possível pela razão, também uma comunidade ética seria possível. Significa dizer que a sociedade civil em escala global e juridicamente organizada seria um estágio intermediário para a humanidade alcançar a condição de uma comunidade ética. Esta é a recompensa de todo o sofrimento da espécie humana, porque ela se refere a uma comunidade regida pelo imperativo da moralidade: a liberdade de um termina onde começa a do outro. Essa seria a condição de plena emancipação do indivíduo. Mas, igualmente a sociedade civil perfeita, essa comunidade refere-se a um caminho que os homens perseguem desde seu estado de rudeza. Essa comunidade, ao contrário da sociedade civil perfeita, não se alcança por meio da coação, mas por meio da escolha livre e regida pelo princípio da moralidade.

Com a ideia de comunidade ética, Kant estabelece uma relação entre a filosofia da história política e a filosofia da história da religião superando todos os conflitos entre as duas. A comunidade ética insurge como um mandamento moral ao homem e deve ser realizada

através de uma religião visível, o cristianismo, tendo como ideia reguladora a ideia de Deus. É nesse sentido que ela se refere a uma comunidade pública universal. Mas tendo como princípio de ação a moralidade, a religião visível deve desaparecer à medida em que a consciência da igualdade entre os homens se afirma.

A atualidade do projeto kantiano

Essa emancipação é retomada e atualizada no contexto histórico-político atual. Este é o tema da terceira e última parte da pesquisa, o capítulo 4, na qual – entre vários filósofos que se inspiram no kantismo – recorremos a dois, Habermas e Bobbio, que, a nosso ver, ao discutirem o problema do cosmopolitismo contemporâneo retomaram a filosofia da história e da política de Kant realizando, apesar das críticas, uma atualização do seu pensamento. Há, portanto, uma interpretação, por parte desses autores, da filosofia da história kantiana, que põe em evidência a sua relevância sempre maior no atual contexto de discussões sobre o futuro da humanidade sem deixar de evidenciar as insuficiências do cosmopolitismo kantiano para o atual contexto.

Kant havia pensado na implementação da República no âmbito interno dos Estados. Esse modelo logo seria copiado por outros Estados e se espalharia por vários outros. Notadamente o mundo pensado por Kant na sua época se resumia ao continente europeu; mas esse alastramento do modelo republicano de governo formaria uma espécie de república mundial, no sentido de uma associação de Estados independentes. O modelo republicano, no qual os cidadãos escolhem as leis a que devem obedecer, seria o maior impedimento ao estabelecimento da guerra dentro do Estado. Portanto, se esse modelo alcançasse uma escala global, naturalmente a guerra encontraria um obstáculo intransponível.

Em *PP*, precisamente no “Primeiro Artigo definitivo”, Kant expressa sua rejeição pelo modelo democrático de governo. Mas o que podemos ver no contexto atual é que a democracia tem se mostrado um regime de equilíbrio aos conflitos internos dos Estados. Se esse regime não consegue ainda impedir que o seu governo inicie uma guerra contra outro Estado, pelo menos ele garante o direito de cada cidadão se manifestar contra a guerra e apresentar suas razões para essa posição. Portanto, a democracia tem realizado uma esperança que Kant depositava na república.

A democracia se refere a um pacto de não agressão entre homens, em âmbito interno dos Estados, e entre Estados, em âmbito externo. Esse pacto de não agressão, se não é eterno,

pelo menos tem se aprimorado a cada nova crise e tem garantido cada vez mais a participação dos mais diferentes sujeitos de direitos. A democracia tem estabelecido um novo modo de administração dos conflitos através da afirmação cada vez mais evidente de um **terceiro** que, se antes estava ausente e excluído, vem se tornando sempre mais presente e incluído gradativamente. Trata-se da legitimação da força nos âmbitos local e global para garantir a emancipação dos sujeitos nos âmbitos local e global. Nesse sentido, se a democracia não alcançou ainda todos os Estados, é inegável que seu avanço é considerável.

Percebe-se mais efetivamente esse avanço na esfera das relações de comércio internacional entre nações, as quais têm realizado uma interdependência entre os Estados e, nesse sentido, realizado um dos pontos fundamentais do projeto cosmopolita kantiano: a paz através do comércio.

Igualmente não há como negar a importância da ONU nesse processo de pacificação entre os Estados. A proposta de um pacto de não agressão tem incluído gradativamente novos países ao corpo da ONU, realizando o que Bobbio denomina de “autêntico *pactum societatis*”. A consequência desse pacto é a aproximação cada vez maior da situação em que os diversos Estados devem se submeter a um poder comum.

Não é difícil notar que existe entre os mais diversos países uma situação de sociabilidade, a qual tem garantido a individualidade de cada um deles. A contemporaneidade vive um contexto em que parece sempre mais possível que a espécie humana caminha para uma democracia internacional, que deve garantir ao indivíduo a condição de sujeito livre em escala internacional.

Parece plausível afirmar que a ONU possibilitou a diminuição das guerras e dos conflitos de grandes proporções que podem envolver mais de dois países. Há uma disposição, por parte dos países, para resolver os conflitos internacionais sem o uso da força bélica, recorrendo, portanto, aos diversos dispositivos democráticos.

Nesse contexto, a comunidade ética é um horizonte regulativo. Essa forma de comunidade pressupõe uma relação sistemática de sujeitos éticos. Por esse motivo ela se constitui como uma ideia da razão. Os passos importantes que a espécie humana tem dado para o estabelecimento de uma comunidade jurídica internacional, é também um passo importante na direção da comunidade ética.

O contexto político atual apresenta, como se pode perceber, problemas globais que exigem respostas na mesma proporção. Por isso, a proposta de Habermas aponta na direção de uma sociedade civil global a partir do fortalecimento das instituições políticas de globalização. Os problemas surgidos com a globalização necessitam de respostas que estão além dos limites

dos Estados. Dessa forma, partir de Kant para pensar essas respostas, como fazem Habermas e Bobbio, é reconhecer que o cosmopolitismo demanda uma interpretação filosófica. Isto também significa interpretar os direitos humanos como uma resposta global e urgente de maneira que através dele possa se estabelecer um “consenso entre diversas doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais, e podem constituir o terreno de discussão para a constituição de um diálogo inter e multicultural”⁶²².

Quando começamos esta pesquisa, tínhamos em vista responder à seguinte questão: quais são as possibilidades reais que a filosofia de Kant, sobre a história, a política, o direito, a educação e a religião, oferece para pensarmos os conflitos internacionais no atual contexto político? E em que sentido pode-se falar de progresso e de emancipação da humanidade a partir dessa filosofia? Do exposto, estamos convencidos de que o fato dessa filosofia da história, da política, do direito e da religião, estarem enraizadas no idealismo transcendental, elas fornecem uma base segura a partir da qual podemos pensar esses problemas. Nossa hipótese inicial se confirmou, pois podemos chamar de emancipação o que Kant chama de liberdade, a qual se alcança com a maioridade do homem.

A filosofia de Kant nos mostrou a necessidade de ouvir a razão para a resolução de conflitos de todos os tipos. Através da educação podemos ascender à situação de uso constante da razão. Cabe a cada um de nós, como pessoas e como espécie, com base no princípio da liberdade transcendental, decidir o que fazer.

⁶²²TOSI, 2013, p. 16.

REFERÊNCIAS:

Obras de Kant:

- [1784a] KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992a(2).
- [1784b] KANT, I. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* — In. KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992a(1).
- [1785] KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1995.
- [1786b] KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.
- [1786b] KANT, I. *Início conjectural da história humana*. Trad. Joel Thiago Klein. Studia Kantiana. Número 10, dezembro de 2010, p. 131-151.
- [1781 A/1787 B] KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- [1788b] KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- [1793a] KANT. I. *Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992b.
- [1795] KANT, I. *A paz perpétua*. In. — KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992a(4).
- [1797a] KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- [1798a] KANT, I. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- [1798b] KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- [1923] KANT, I. *Sobre a pedagogia*. 2^a ed. Trad. Francisco CockFontanenella. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

Bibliografia secundária:

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. Yale University Press, 1983.

ALMEIDA, Guido Antonio de. *Crítica, dedução e facto da razão. Analytica*. Volume 4, número 1, 1999.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

BARATA-MOURA, José. *O outro Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: Midway Reprint: The University of Chicago Press, 1960.

BELLANCA, Nicolò. *Elementi di un'analisi del terrorismo contemporaneo*. Jura Gentium, 2005. Disponível em: <http://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/terroris.htm> – Acesso em: 25/03/13.

Bíblia de Jerusalém. Trad. Domingo Zamagna. São Paulo: Paulus, 2008.

BOBBIO, N. *Direito e estado no pensamento de Immanuel Kant*. 2ª ed. Trad. Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1992.

_____. *Kant e as duas liberdades*. In. – BOBBIO, N. *Teoria geral da política e as lições dos clássicos*. Trad. Manoela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000a.

_____. *O futuro da democracia*. 11ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000b.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra*. Trad. Daniela Versiani. Barueri, SP: Manole, 2009.

_____. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 2003.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará;

Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2003.

_____. *A dialética em Kant e Hegel*. Natal: EDUFRN, 2000.

_____. *Existe um conceito incompatibilista de liberdade compatível com compatibilismo na filosofia de Kant?* In. — MONTENEGRO, M. A. P.; PINHEIRO, C. V. de Q.; AZEVEDO JÚNIOR, I. L. (Orgs.). *Natureza e linguagem na filosofia*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

BOTTICI, Chiara. *The domestic analogy and the kantian project of Perpetual Peace*. *Jura Gentium*, Vol. II, Anno 2005 – p. 45-63.

BURY, John B. *La idea del progresso*. Trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Carta das Nações Unidas e estatuto da Corte Internacional de Justiça. UNIC / Rio / 006 - Julho – 2001. Disponível em: http://unicrio.org.br/img/CartadaONU_VersoInternet.pdf - Acesso em: 27/08/2013.

CAVALLAR, Georg. *A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À paz perpétua*. In. – ROHDEN, Valério (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CESARINO, Heleno. *A razão a priori em Hegel*. In. – *A questão do sujeito*. Revista de Filosofia. Universidade Federal da Paraíba/Departamento de Filosofia/Mestrado em Filosofia. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, dezembro/91, p. 30-52.

_____. *Dialética hegeliana do mundo às avessas*. In. – NETO, José Francisco de Melo (Org.). *Dialética*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.

CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.

COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.

DALBOSCO, Claudio A. *Kant & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

DARWIN, Charles. *A evolução das espécies*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2002.

DE QUINCEY, Thomas. *Os últimos dias de Immanuel Kant*. Trad. Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011;

_____. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Vol. 2. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FAGGION, Andréa. *A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana*. *Studia Kantiana*. número 6/7, março de 2008, p. 236-264.

FETSCHER, Iring. *Kant e a Revolução Francesa*. Revista Documentação e atualidade política. Número 6, Janeiro/Março, 1978, p. 63-74.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 22ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FULBROOK, Mary. *História concisa da Alemanha*. Trad. Barbara Duarte. São Paulo: EDIPRO, 2012.

GERHARDT, Volker. *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À paz perpétua*. In. – ROHDEN, Valério (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Trad. Jorge Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola 2002.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Janine. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

_____. *O Ocidente dividido*. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2ª ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa: doutrina de Kant dos princípios fundamentais*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

HEINZE, Eric A. *Waging humanitarian war: the ethics, law, and politics of humanitarian intervention*. University of New York Press: Albany, 2009.

HERB, Karl Friedrich. *O futuro da República: sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant*. Discurso, nº 33, 2003, p. 75-88.

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

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado civil e eclesiástico e civil*. 2ª ed. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBSBAWM, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. – São Paulo: UNESP, 2001.

KELSEN, H. *La pace attraverso il diritto*. Torino: Giappichelli, 1990.

KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Studia Kantiana, número 9, dezembro de 2009, p. 161-186.

KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas 1992.

_____. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999. (Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, Munique / Zurique: Piper, 1997).

LACROIX, Jean. *Kant e o kantismo*. Trad. Maria Manuel Cardoso. Porto-PT: Rés, 1989.

LAFER, Celso. *Paz E Guerra No Terceiro Milênio: os Ideais de Bobbio, Balanço e Perspectivas*. In TOSI, Giuseppe (org). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: Editora UFPB, 2013, pp. 745-762 (vol 2).

LEBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*. Trad. Renato Janine Ribeiro. In. – KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LÖWITH, Karl. *O sentido da História*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7^a ed. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MAGALHÃES, Fernando. *À sombra do Estado universal: os EUA, Hobbes e a nova ordem mundial*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006.

MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristovão, SE: Editora UFS,

Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

MORI, Massimo. *A paz e a razão: Kant e as relações internacionais: direito, política, história*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2012.

Muruyama, Natalia. *Liberdade, lei natural e direito natural em Hobbes: limiar do direito e da política na modernidade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 32(2): 45-62, 2009.

Nisbet, R. *História da ideia de progresso*. Trad. Leopoldo José Collor Jobim. Brasília: UNB, 1985.

Nour, Soraya. *A paz perpétua de Kant: Filosofia do Direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PAVÃO, Agnaldo. *O mal moral em Kant*. Curitiba: CRV, 2011.

PEQUENO, Marconi. *10 lições sobre Hume*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

PERES, Daniel Tourinho. *Kant: metafísica e política*. Salvador: EDUFBA/UNESP, 2004.

PINHEIRO, Celso de Moraes. *Kant e a educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2007.

PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. *A República*. 12ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

RABOSSI, Eduardo. *Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita*. In. – ROHDEN, Valério (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

RAWLS, J. *Liberalismo político*. Trad Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O direito dos povos*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Uma teoria da justiça*. 2ª ed. Trad. Altamiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, M. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROBERTS, Sir Adam. *The United Nations and Humanitarian Intervention*. – In. WELSH, Jennifer M. *Humanitarian Intervention and International Relations*. Oxford University Press, 2004.

ROUSSEAU, J-J. *O contrato social: princípios do direito político*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SALDANHA, Eduardo; ANDRADE, Melaine Merlin de. *Immanuel Kant: idealismo e a*

Carta da ONU. Curitiba: Juruá, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

SCHMITT, Carl. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1991.

SILVA, Taíza Maria Alves da. *Norberto Bobbio e a questão da democracia: encruzilhadas e perspectivas*. João Pessoa: [s.n.], 2011. Dissertação (Mestrado)-UFPB/CCHLA. 113 p.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

SORTO, Fredys Orlando. *O Uso da Força nas Relações Internacionais: Da Paz Perpétua ao Terceiro Ausente*. pp. 779-812. In: TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos guerra e paz*. João Pessoa: Editora UFPB, 2013.

SUGANAMI, Hidemi. *The domestic analogy and word order proposals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TERRA, R. R. *A política tensa: ideia de realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Itatiaia Editora, 1998

TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: Editora UFPB, 2013. Vol 1 e 2.

TOSI, Giuseppe. *Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: sec. XVI*. Verba Juris, 5 (2006), p. 277-320.

_____. *A internacionalização dos direitos humanos*, 2013 (mimeo).

_____. *Bartolomé de Las Casas: primeiro filósofo da libertação latino-americana*. Filosofazer. Passo Fundo, n. 36, jan./jun. 2010.

_____. *Soberania dos Estados e globalização: entre realismo e cosmopolitismo*. 2013. (mimeo).

VANCOURT, Raymond. *Kant*. Trad. António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1987.

VAZ, C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1991.

VINCENTI, Luc. *Educação e liberdade: Kant e Fichte*. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo:

UNESP, 1994.

VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WEIL, E. *Filosofia Política*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

WENZEL, Knut. *A doutrina do pecado original segundo Kant*. In. – ESSEN, Georg; STRIET, Magnus. *Kant e a teologia*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2010.

ZOLO, D. *Cosmópolis: perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Trad. Rafael Grasa y Francesc Serra. Barcelona: Paidós, 2000.

ZOLO, D. *Dal diritto internazionale al diritto cosmopolitico. Una discussione con Jürgen Habermas*. – In. ZOLO, D. *I signori della pace*. cit., p.49-70.

_____. *Il globalismo giuridico*. Jura Gentium. Vol. V, n. 1, Anno 2008. p. 7.

_____. *La tradizione del pacifismo cosmopolitico a partire da Kant: Una critica realista*. – In. – *Kant e l'idea di Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova 6-8 maggio 2004, Genova: Il Melangolo, 2005.

_____. *Le ragioni del “terrorismo globale”*. Jura Gentium, 2005. Disponível em: <http://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/globterr.htm> – Acesso em: 25/03/13.

_____. *Per una filosofia moderna e realistica del diritto internazionale*. In. – IDEM, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*. Roma: Carocci, 1998. pp. 133-148.

_____. *Una nozione alternativa di terrorismo*. Jura Gentium, 2009. Disponível em: <http://www.juragentium.org/topics/thil/it/terror.htm> - Acesso em: 25/03/13.

_____. *A guerra como crime*. Verba Juris, ano 5, nº 5, 2006, p.321-372.

_____. *Luzes e sombras do “Pacifismo Jurídico” de Norberto Bobbio*. In: TOSI, Giuseppe (org). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: Editora UFPB, 2013, pp. 763-778 (Vol 2).

_____. *Rumo ao ocaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra*. Org. por Maria Luiza Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Trad. Carlos Alberto Dastoli. Florianópolis: Conceito Editorial, 2010.